

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

BRUNO MENESES LORENZETTO

**O SILÊNCIO DAS SEREIAS: TEMPO, DIREITO E VIOLÊNCIA NA
MODERNIDADE**

**CURITIBA
2010**

BRUNO MENESES LORENZETTO

**O SILÊNCIO DAS SEREIAS: TEMPO, DIREITO E VIOLÊNCIA NA
MODERNIDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig.
Coorientadora: Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri.

**CURITIBA
2010**

TERMO DE APROVAÇÃO

BRUNO MENSES LORENZETTO

O SILÊNCIO DAS SEREIAS: TEMPO, DIREITO E VIOLÊNCIA NA MODERNIDADE

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito, no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, pela comissão formada pelos professores:

Orientador:

Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig
Universidade Federal do Paraná

Coorientadora:

Profª. Dra. Vera Karam de Chueiri
Universidade Federal do Paraná

Membro:

Prof. Dr. José Leon Crochík
Universidade de São Paulo

Membro:

Profª. Dra. Katya Kozicki
Universidade Federal do Paraná

Curitiba, de março de 2010.

Para Kelly, que faz meu sangue errar de veia e se perder.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa. A possibilidade que eu tive de dialogar com pessoas tão encantadoras só reafirma a minha convicção, benjaminiana, na conversa (*Unterredung*). Ergo, meus sinceros agradecimentos:

Aos meus pais, Branca Maria de Meneses e Mário Sérgio Lorenzetto, pelo afeto, compreensão e incentivo de todo o sempre. Pela orientação em minhas decisões e apoio na pesquisa acadêmica, e por terem realizado um grande esforço intelectual e material ao longo de suas vidas para que eu chegasse até aqui.

À Kelly Cristina Vieira, pelo amor incondicional, e aos seus pais, Maria Irene Vieira e Francisco Vieira, pela hospitalidade.

Ao meu *hermano*, Andrei Meneses Lorenzetto, e à sua esposa Daniella Figueiredo Lorenzetto, pela confiança e sinceridade.

À minha avó (Lili) Lithia Lorenzetto, e à minha tia Nélis, pelo cuidado, pela esperança e pelos domingos.

Ao meu orientador Celso Luiz Ludwig, por respeitar a alteridade das minhas pesquisas.

À minha coorientadora Vera Karam de Chueiri, pelas pizzas, pelos livros do Derrida e por abrir caminhos entre o direito e a literatura.

Aos meus amigos há *longtemps*: Jonas Fleituch de Mello, Ana Carolina Brollo de Almeida, Micheli Mayumi Iwasaki, Pedro Ribeiro Giamberardino e Larissa Anzoategui, com os quais sempre pude contar.

Aos meus amigos *nouvi arrivati*: Oriana Balestra, pelas preocupações compartilhadas com o tempo e o trabalho, Heloisa Camara, pelos almoços no R.U. e os cafés na cantina da Reitoria, pela espontaneidade e pelas preocupações divididas com o mundo e com a vida, e João Paulo Arrosi, pelo companheirismo nos estudos filosóficos.

Aos meus amigos *emprestados*: Thaís Alessa Leite, Josiane Mourão, Marco Tiodolino e Luiz Nicolodi.

Aos meus colegas da Pós-Graduação: Amélia Rossi, Bruno Odahara, Carolina Caraíba, Cláudia Honório, Danielle Araújo, Felipe Bley, Fernanda Gonçalves, Giovanna Milano, Helen Hartmann, Juliana Pondé Fonseca, Nicole Mader Gonçalves e Tomaz Nasser Appel.

Aos membros do Nefil (Núcleo de Estudos Filosóficos) e do Núcleo de Pesquisa História, Direito e Subjetividade ou “Agamben de terça”.

Aos membros do Cejur – Gestão Antropofagia.

Aos meus professores: Flávia Piovesan, que gentilmente permitiu que eu assistisse às suas aulas na PUC-PR, Antonio Manuel Hespanha, Aldacy Rachid Coutinho, Ricardo Marcelo Fonseca, Fabrício Tomio, Cesar Serbena e Luis Fernando Pereira.

Àqueles, não menos importantes, que não se classificam em nenhuma categoria anterior: José Renato Cella, por orientar-me a seguir pela vida acadêmica e Ana Letícia B. D. Medeiros que, em algum dia de sua vida, sob um céu azulado, resolveu acreditar que eu teria capacidade de ser um pesquisador do direito.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, na pessoa do Professor José Antônio Peres Gediel, e às funcionárias do referido Programa.

Aos bibliotecários das áreas de Humanas e Jurídicas da UFPR.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior – CAPES, pela bolsa de estudos fornecida, que foi decisiva para a elaboração e conclusão desta pesquisa.

At last but (definitively) not least: Katya Kozicki, pelo ano de prática em docência, pelos conselhos, almoços e livros, por colocar em prática o curso de direito e cinema, e pelo fato de que eu também sou sentimental e acredito na felicidade.

*And the mercy seat is waiting
And I think my head is burning
And in a way I'm yearning
To be done with all this measuring of truth.
An eye for an eye
And a tooth for a tooth
And anyway I told the truth
And I'm not afraid to die.*

(Mercy Seat – Nick Cave)

SUMÁRIO

RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUÇÃO	01
PARTE I – TEMPO	06
1 – A aporia do tempo	06
2 – Cronos e Kairós	12
2.1 – A linha e o círculo.....	14
2.2 – As faces de Janus do tempo.....	21
2.3 – A disciplina do tempo abre as portas para a modernidade.....	26
3 – Passagens pela modernidade	32
3.1 – Tempo moderno.....	34
3.2 – Diante da lei.....	52
3.3 – Subjetividade e perda da experiência.....	60
4 – Travessia (narrativas jurídicas)	67
PARTE II – DIREITO	77
5 – Vestígios	77
5.1 – Arquivo, testemunho e dispositivo.....	80
5.2 – A supressão dos vestígios, ou, a (im)possibilidade do testemunho.....	86
5.3 – Apokatastasis.....	91
6 – Um lado da margem: as contradições do Estado-Nação	96
6.1 – Disseminação.....	104
7 – Travessia II (narrativas da violência)	109
PARTE III – VIOLÊNCIA	112
8 – Reflexões sobre a violência	112
8.1 – Crítica da violência.....	116
8.2 – A violência dos mascarados: a força de(a) lei.....	130
9 – Último ato: <i>gigantomachia</i>	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS (O silêncio das sereias)	147
BIBLIOGRAFIA	153

RESUMO

O presente trabalho se constrói a partir da relação entre as categorias do tempo, do direito e da violência. Transpassa por elas e procura, em seus desdobramentos, interligá-las. Possui em suas (entre)linhas outros dois temas que são indissociáveis da confecção de sua textura: a linguagem e a alteridade. Nele, procura-se estabelecer um diálogo constante entre os referidos conceitos centrais ao longo do texto, de maneira que esses se matizam, implícita ou explicitamente, na dissertação. A primeira parte versa sobre o tempo, busca investigar os conceitos de tempo em sua relação com as subjetividades, a linguagem e a violência, realiza-se uma reflexão de como esse interatua com o trabalho, a história e as narrativas, dentre as quais se privilegia o direito. Na segunda parte, examina-se o direito em sua prática de produção de documentos sobre as pessoas, como os arquivos e os testemunhos. Na sequência, analisa-se os paradoxos concernentes à cidadania e à (narração da) nação. Na terceira parte, a violência é o conceito problematizado, e a partir o texto “*Zur Kritik der Gewalt*” (Crítica da Violência), de Walter Benjamin, são explicitados os argumentos (anteriores) que inspiraram partes deste ensaio, como os de Georges Sorel, e também a interpretação (posterior) de Derrida. Versa-se, ainda, sobre a violência e o estado de exceção no debate entre Benjamin e Schmitt. Nas considerações finais é feita uma interpretação do conto o “Silêncio das Sereias”, de Franz Kafka, que realiza uma remissão à linguagem e à alteridade, e por conclusão, um desenlace da narrativa.

Palavras-chave: tempo – direito – violência – linguagem – alteridade.

ABSTRACT

This work is built upon the relationship between the categories of time, law and violence. It explores them and seeks in its developments, to interconnect them. It issues (among) his lines another two themes that are inseparable from the confection of its texture: the language and the alterity. On it is searched to establish an ongoing dialogue between these key concepts throughout the text, in a way that they are tinting, either implicitly or explicitly in the dissertation. The first part relates about time, it seeks to investigate the concepts of time in their relationship with subjectivities, language and violence, it's realized a reflection of how this interacts with the work, the history and the narratives, among which the law is privileged. In the second part the law is examined, in his practice to produce documents about the people, such as archives and witnesses. Sequentially it is analyzed the paradoxes concerning the citizenship and the (narration of the) nation. In the third part the violence is the concept problematized, from the Walter Benjamin's text "*Zur Kritik der Gewalt*" (Critique of Violence), the arguments that (previously) inspired parts of this essay are shown, like Georges Sorel's, and the (further) Derrida's interpretation. It's related, yet, on violence and the state of exception in the debate between Benjamin and Schmitt. In the closing remarks it's done an interpretation of the Franz Kafka's tale the "Silence of the Sirens", which realizes a reference to language and alterity and, by conclusion, an outcome of the narrative.

Keywords: time - law - violence - language - alterity.

INTRODUÇÃO

Escrever sob a forma de um Aleph (⌘), o “*Aleph*” de Borges, em que um dos pontos do espaço contém todos os outros. O lugar em que se encontram, sem se confundirem, todos os lugares do globo vistos a partir de todos os ângulos. Um lugar que, ao mesmo tempo, é um sótão muito escuro, mas também o reservatório que guarda todas as luzes, todas as lâmpadas. Esta é a tarefa que enreda o presente texto. Exercer uma tensão sobre as categorias até o limite delas, mas, nesse limite – da negatividade – também encontrar outras articulações ou, ao menos, aporias¹.

Três categorias (tempo, direito e violência) foram escolhidas para construir uma narrativa que procurou, sem a pretensão de se aproximar de qualquer fechamento absoluto de um sentido, criar no espaço um pequeno ponto, em que elas se encontrassem, sem se confundirem, mas de forma não alheia a *deslucanças*, a intervenções, paralisações. Se por um lado o ponto onde todos os pontos do mundo se tornam visíveis é um princípio, primeira letra do alfabeto, uma porta de difícil (ou impossível) acesso para outras portas, por outro lado, esse Aleph (⌘), que se diz, possui a forma de um homem que assinala, ao mesmo tempo, para o céu e para a terra, pode ser visto como uma profanação, uma nova disposição daquilo que foi tirado do uso habitual – por ser sagrado – e agora, reativado a partir de outra visada, fazer um uso novo das antigas separações.

Esse Aleph (⌘) refere-se a um jogo de espelhos, caleidoscópico, em que se faz possível ver o começo no fim, inverter as ordens das estruturas, modificar o olhar, a percepção, ou a construção do texto. Pode ser visto como um cubo mágico, um palimpsesto, pois, se em um momento determinada dimensão deixa marcas profundas, seus vestígios serão perceptíveis em todo o resto da narrativa. Ainda, pode-se dizer que, enquanto o conhecimento que se produz é apresentado com lampejos, fagulhas, o texto assume a forma de trovão, que continua a ressoar pelos ares (dentro da textura) por muito tempo.

Também é relevante afirmar que seria inevitável, um esforço em vão, omitir que o enredo do texto parte sob o signo de Saturno, o astro das revoluções/(re)voltas lentas, planeta

¹ Sobre o conceito de aporia explica Derrida: “Eu mantenho a palavra *problema* por outra razão: de modo a colocar esta palavra em tensão com outra palavra grega, *aporia*, a qual eu escolhi há muito tempo como um título para esta ocasião, sem saber ao certo para onde eu estava indo, exceto que eu sabia o que ia estar em jogo com esta palavra seria o ‘não saber para onde ir’. Tinha que ser uma questão da [y aller il devant du] não-passagem, ou melhor, a partir da experiência da não-passagem, a experiência daquilo que acontece [se passe] e é fascinante [passionne] nesta não-passagem, paralisando-nos nesta separação, de uma forma que não é necessariamente negativa: diante de uma porta, um limite, uma fronteira, uma linha, ou simplesmente a borda ou a abordagem do outro como outro.” (DERRIDA, J. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 1993. p. 12. Tradução livre).

de desvios e dilatações (ou atrasos, expansões). Saturno é o astro invocado por Walter Benjamin para tratar – de maneira muito peculiar – sua teoria da melancolia, mas também é a versão romana de Cronos, mito fundador grego do tempo. As reflexões desenvolvidas, encontram-se, portanto, *sob o signo de Saturno* ou Cronos, consistem em um desdobramento, uma leitura das narrações que formaram a modernidade, seus elementos constitutivos como meio de entrelaçamento das três dimensões/temáticas propostas: tempo, direito/linguagem e violência.

Por isso, inicia-se a dissertação com o tempo, tratado a partir de diferentes marcos, mas com um norte delimitado, qual seja, a relação existente entre o tempo, a história, a linguagem, o direito e a violência (que, com a inversão das posições, das nuances entre os temas, acaba por perpassar todo o texto). A primeira questão trabalhada é a aporia do tempo em Santo Agostinho, em que se expõe como ela representa uma mudança significativa na percepção do tempo na filosofia, promovendo o diálogo entre o tempo e a subjetividade (o local da aporia) e entrelaçando a finitude e a história humana, assim como, o tempo e a linguagem.

O segundo tópico versa sobre os conceitos do tempo, guiado pela dicotomia entre Cronos e Kairós, em que o primeiro representa uma perspectiva linear, contínua, da temporalidade, enquanto o segundo remete a uma perspectiva fragmentada, circular, uma oportunidade fugidia. São tecidos comentários sobre como o conceito de tempo pode ser utilizado para a criação de dicotomias (ocidente e oriente), e a estratégia que as subjaz, qual seja, a busca por elevar um conceito cultural ao *status* de verdade universal. Também é debatida a questão sociológica do tempo, ou seja, o meio pelo qual ele pode funcionar como um mecanismo de regulação social, um sistema de disciplina que se protege sob um manto coercitivo semelhante ao do direito. A continuidade da questão disciplinar procede por meio de uma análise histórica da formação do conceito de tempo moderno, principalmente em sua relação com o trabalho, e com a introjeção de uma temporalidade aprisionada pela produção.

Na terceira seção, a análise das raízes do tempo moderno se desloca para uma crítica à perspectiva que busca reduzir a complexidade do tempo a uma dimensão exclusivamente cientificista, um tempo *homogêneo* e *vazio*, ao mesmo passo em que são expostos os argumentos que fundaram a noção de modernidade. Como no caso de Baudelaire, o “primeiro modernista”, que é uma das principais fontes de inspiração de Benjamin. Logo, a partir das reflexões de Benjamin, realiza-se uma análise da vida nas cidades, das multidões, e de como as pessoas lidam com as situações de *choque* e com o esvaziamento de suas *experiências* na modernidade.

Realiza-se, ainda, reflexões sobre a forma pela qual, nas tramas do tempo moderno, o *novo* em um curto período se torna obsoleto, em uma velocidade frenética da vida urbana, e como é possível (re)direcionar esta contingência moderna para que ela se torne uma fonte de *transformação política*, em um tempo-do-agora (*Jetztzeit*). Esse, por sua vez, é definido como uma espécie de *material explosivo* que pode romper com o contínuo do tempo e da história, além de ser colocado em oposição à perspectiva historicista.

Formula-se, portanto, uma *política da memória*, contraposta à orientação que promove uma leitura da história como progresso, fechado dentro de uma linearidade. Para isso, apresenta-se a “dialética imóvel” de Benjamin, que se propõe a parar de identificar a história com uma perspectiva linear e contínua do tempo. Em sentido análogo, é explorado o papel do *Angelus Novus*, que anunciaria outro *tempo*, teria os meios de introduzir na cronologia histórica uma cisão, a qual habilitaria a realização de uma crítica ao tempo *homogêneo* e *vazio* da modernidade.

Na construção da modernidade também se encontram as reflexões sobre Kafka, a partir do qual a *tradição* é problematizada. O rastro da interpretação benjaminiana do universo de Kafka é seguido, e a *opacidade* da lei para as pessoas é evidenciada nesse cenário opressor. Expõe-se, também, como a metamorfose em inseto representa uma *perda da voz*, uma incapacidade de comunicação, uma redução a um estado puramente animal do homem em que este se rebaixa a *funções de coisa*. Ainda, a cena diante da lei é interpretada na sua alusão à impossibilidade do acesso à porta da justiça.

Enreda-se, em sequência, o mundo infernal do trabalho e da técnica nas leituras de Benjamin. Através dessas se diferencia a *experiência* da *vivência* (*Erfahrung* e *Erlebnis*), e o meio pelo qual a perda da experiência na modernidade levou a um “adestramento” das pessoas para trabalhar na indústria. Realiza-se uma reflexão sobre como as pessoas passaram a se confundir com autômatos na reprodução de trabalhos incessantes e repetitivos.

Na travessia para a segunda parte, procede-se uma verticalização da relação entre o tempo e o direito, na qual se expõe a temporalidade normativista do direito e a dependência que o tempo, como uma instituição social, possui do mundo jurídico. Procura-se evidenciar que há uma *abertura hermenêutica* na linguagem do direito e reflete-se o meio pelo qual o tempo torna-se tempo humano, na medida em que é articulado de um modo narrativo. Observa-se que a literatura ocupa uma posição que estaria sempre aberta para um tipo de juridicidade subversiva e, ainda, discute-se como a linguagem jurídica é produzida para reconstruir narrativas, como provas e contestações sobre o passado, dentro de sua temporalidade específica.

Na segunda parte, inicia-se com a alegoria derridiana do *phármakon* para tratar dos testemunhos e dos arquivos. Disserta-se sobre os conceitos das referidas categorias, atrelando-as ao conceito de dispositivo, ou seja, o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. Busca-se dissertar sobre a relação dos arquivos com o poder, e a prática sem precedentes dos regimes totalitários da destruição sistemática de vestígios dos derrotados. Além disso, questiona-se como a prática do testemunho se tornou (im)possível após Auschwitz.

Prossegue-se com a análise da categoria da *apocatástase histórica* para Benjamin, utilizada para pensar a relação entre as categorias da *política* e do *tempo*, e para o restabelecimento de um espaço simbólico, onde se possa abrir o discurso para o *terceiro*. Alude-se, ainda, à profanação, um comportamento libertado, que ainda guarda certas características de seu modelo anterior, mas que confere um novo significado às coisas, realiza uma *disposição* para um novo uso.

Em sequência, a “ideia de nação” é problematizada, por meio dos paradoxos decorrentes da definição desse conceito, como a insuficiência da abrangência formal do universalismo do conceito de nacionalidade, e do caso das pessoas que são excluídas do arcabouço de direitos e proteções que são conferidas com a noção de cidadania e pertencimento a um Estado. Também é feita referência ao tema das “comunidades políticas imaginadas” e se trabalha o paradoxo subjacente à noção de *communio* (que ao mesmo tempo é uma proteção mas também uma ameaça).

Desenvolve-se, ainda, o conceito de DissemiNação, inspirado em Homi K. Bhabha, em que, a partir de uma *narração*, se desdobra uma reflexão *marginal* que expõe a ambivalência da nação como estratégia narrativa, como aparato de poder simbólico, que gesta categorias como classe, território e cultura no ato de *(d)escrever a nação*. Reflete-se sobre como é possível realizar a produção de narrativas que promovam uma revisão, uma nova leitura do passado.

Na segunda Travessia, prossegue-se com a questão do mito *fundador*, relacionado à nação, que impõe uma relação com o passado como origem, com um passado que se repete no presente. Também é criticada a questão de como a *gramática* conferiu aos letrados a capacidade de não apenas escrever as regras gramaticais, políticas, econômicas e a constituição, mas também impor sua visão hierarquizante do poder político sobre a população.

Na terceira parte, versa-se sobre a violência. Inicia-se com a perspectiva de Sorel e suas justificações para o uso da violência. São expostas as categorias que tratam de sua noção de moralidade, do mito e da greve geral. Essas são entrelaçadas com sua visão da *realidade*

histórica que preconizava a *luta violenta* do proletariado para arrebataram a propriedade produtiva do capital e, conseqüentemente, promover a abolição do Estado.

Em seguida, procede-se uma análise do texto de Benjamin sobre a crítica da violência, a qual foi construída como uma integração das preocupações *linguísticas* e *políticas* do filósofo. As seguintes temáticas do ensaio são desenvolvidas: a questão dos meios e fins; a figura do “grande bandido”; a resposta do Estado à violência revolucionária que ameaça as instituições; a *dialética da violência*, na instituição do direito e na subsequente manutenção do direito, como esta dialética se apresenta na polícia e no parlamentarismo; a defesa da greve geral proletária e da transformação das relações sociais; e, também, a paralisação da *dialética da violência*.

Nas sendas de Benjamin, desdobram-se as reflexões de Jacques Derrida em seu texto “*Força de Lei*”. Expõe-se como a violência é irreduzível nas reflexões desse filósofo. Trata-se da desconstrutibilidade do *direito* ao lado da impossibilidade de desconstrução da *justiça*. Problematiza-se como a justiça se torna um excesso e os motivos pelos quais ela não pode conceder uma fundação sólida de uma estrutura normativa. Versa-se sobre a tensão entre a *universalidade* da norma e a *singularidade* da justiça, bem como, sobre a *injustiça* em se realizar um julgamento de pessoas que não compreendem a *língua* em que a lei está inscrita.

Na última seção, são tecidos comentários acerca do *estado de exceção* na discussão existente entre Benjamin e Schmitt, em que, enquanto o primeiro entende que há uma violência pura e anômica, o segundo procura trazê-la para o âmbito do direito. A perspectiva de Benjamin é debatida em sua oposição à figura do soberano desenvolvida por Schmitt e no seu entendimento de que o estado de exceção se tornou permanente.

Nas considerações finais, realiza-se uma interpretação do conto *O Silêncio das Sereias*, de Kafka, e se produz um desfecho para o texto com uma defesa aberta da alteridade e da necessidade de tornar as narrativas acessíveis para que o *outro* possa se manifestar linguisticamente ou silenciosamente – característica que enreda todo o texto, de formas múltiplas, assim como se manifesta por meio das categorias do tempo e do direito (e de sua violência).

Essa preocupação com a alteridade pode ser ilustrada por meio dos seguintes dizeres de Borges: “Chego, agora, ao inefável centro de meu relato; começa, aqui, o meu desespero de escritor. Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado

que os interlocutores compartilham; como transmitir aos outros o infinito Aleph, que minha temerosa memória apenas abrange?²”.

Portanto, questiona-se como é possível começar sem uma cisão, sem uma ruptura brusca, sem um argumento que se autorreferencia, uma *de-cisão*, um número, uma demarcação fronteiriça dentro do texto? Talvez essa tarefa – difícil de cumprir, ante a preocupação por transmitir aos outros não apenas o Aleph, mas uma mensagem para, além dele, produzir uma narrativa –, possa ser realizada em nome de algo relevante, uma aporia, a aporia do tempo. Pois, a proposta que a subjaz, a de adensar as narrativas, singrar por outras águas que aquelas que produzam uma temporalidade *homogênea* e *vazia*, em certo sentido, é a mesma que se encontra no final – com outras roupagens – e, não por acaso, as marcas da escritura inicial reaparecem em outros momentos do texto, assim como o final já possui seus fios trançados no início, prenunciando seu subsequente *desenlace*.

PARTE I - TEMPO

1 – A aporia do tempo

Como falar do tempo sem falar de sua aporia articulada de maneira *original* e penetrante por Agostinho? Como começar a falar do tempo sem esta virada promovida no pensamento filosófico? A partir da dupla eternidade-tempo o passo de Agostinho foi traçado. Um mundo ideal, em que a eternidade se caracteriza como um sempre – *aión* – sem tempo, em contraste com um mundo sensível, imagem reflexa do mundo ideal da eternidade, e, por isso, dotado de um certo tipo de temporalidade – cronológica – como imagem móvel do *aión*. A eternidade, no livro XI das Confissões³ de Agostinho, se configura como *permanência*, nem corroída nem corrosível, uma plenitude inatacável, um *sempre* que se opõe ao suceder ininterrupto do movimento, que é o tempo.

A resposta formulada por Santo Agostinho ao problema do tempo – ao seu enigma – traz consigo dois níveis diferentes que também respondem a demandas diversas: em um primeiro momento, Agostinho realiza uma discussão acerca do tempo e da eternidade, distinguindo-os, em sua resposta aos maniqueus e, por uma via indireta, à filosofia grega; no

² BORGES, J. L. *El Aleph*. Barcelona: Biblioteca de la Literatura Universal, 2000. pp. 132-133. Tradução livre.

³ AGOSTINHO, S. “Confissões”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004.

segundo plano, a resposta que Agostinho formula é ao enigma do tempo – “o que é o tempo?”⁴.

A partir da deficiência ontológica característica do tempo humano, Agostinho oferece uma análise interrogativa e aporética. Desde as aporias recebidas da tradição, o filósofo constata que o caminho não é simples, pois a resolução de uma aporia, ao invés de produzir uma síntese pacificadora, acaba por produzir novas questões. Nesse sentido, Ricoeur afirma: “... é preciso confessar que não há, em Agostinho, fenomenologia pura do tempo. Talvez nunca haverá depois dele: Assim, a ‘teoria’ agostiniana do tempo é inseparável da operação *argumentativa* pela qual o pensador corta uma depois da outra as cabeças que sempre renascem da hidra do ceticismo.⁵”

O tempo é, assim, para Agostinho, um *implicatissimum aenigma*, difícil de ser desvendado pela racionalidade e pela insuficiência da linguagem humana, como se coloca em sua apresentação ao problema do tempo: “Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito?”⁶. A resposta desemboca na aporia do tempo: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.⁷”

Apresentam-se, a partir da aporia do tempo, duas dimensões temporais em Agostinho: uma exterior, pois o tempo imporia a todas as pessoas uma lei da qual ninguém escapa; e uma interior, ou seja, ele só se manifesta na consciência, e só se constitui devido à intencionalidade de uma memória aberta para o passado e para o futuro.

Outra característica importante no que concerne à descrição do tempo é a relação entre tempo e mundo, os quais existem apenas em decorrência do conhecer divino, da eternidade de Deus. A *aeternitas* divina seria um fator que vedaria o questionamento acerca da

⁴ COSTA, M. R. N. “Tempo e eternidade em Agostinho de Hipona”. In: REEGEN, J. G. J. *et al.* (orgs.) *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007. p. 21. No mesmo sentido afirma Gagnebin sobre a reflexão de Agostinho sobre o tempo: “... ela marca um corte fundamental com as tentativas da filosofia antiga (em particular em Platão e Aristóteles) que definiam o tempo em relação ao movimento de corpos externos, em particular em relação ao movimento dos astros. Ao propor uma definição do tempo como inseparável da interioridade psíquica, Agostinho abre um novo campo de reflexão: o da temporalidade, da nossa condição específica de seres que não só nascem, e morrem ‘no’ tempo, mas, sobretudo, que sabem, que têm consciência dessa sua condição temporal e mortal.” (GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 68). Veja ainda o comentário de José Carlos Reis: “Em Platão e Aristóteles, portanto, o tempo é exterior à alma. Ele pertence ao universo e aos seus movimentos. Sobretudo, o tempo é medida, número do movimento. Como medida e número, ele não é um ‘ser’, mas uma ‘forma’, uma ‘articulação’, uma relação entre os movimentos das coisas materiais.” (REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 21).

⁵ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 21.

⁶ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 322.

⁷ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 322.

anterioridade do tempo, pois este foi criado com o mundo, simultaneamente, não havendo um tempo antes do tempo⁸. A criação do homem, por sua vez, ocorre no tempo, é posterior ao tempo e ao mundo. Assim, o devir do homem e do mundo nada mais representam que a passagem do *ser* ao *não ser*, com a abertura para a alteração, a corrupção, o definhar, em que as coisas: “... deixam de ser o que tinham sido para começarem a ser o que não eram.”⁹”.

O tempo como *distensão*¹⁰ surge em sequência, eis que, como seria possível medir aquilo que *não é*? Desvela-se o paradoxo da medida engendrado pela questão do *ser/não ser* do tempo. Agostinho questiona-se, então, como poderia ser breve ou longa uma coisa que não existe, pois o passado *já não existe* enquanto o futuro *ainda não existe*. Não obstante, a *extensão* é observada e medições não deixam de ser feitas com o tempo. A solução do filósofo para a questão ocorre com a inserção do passado e do futuro no presente por meio da *memória* e da *espera*. Nesse sentido: “Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser subdividido em mais partes, por mais pequeninas que sejam, só a esse podemos chamar tempo presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço.”¹¹”.

No mesmo sentido, Agostinho desmonta o passado e o futuro com o questionamento retórico: “Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão.”¹²”. A partir do *não ser* do pretérito e daquilo que está por vir, o filósofo afirma que elas, na verdade, são presentes. Existem, assim, três temporalidades amalgamadas no presente: *lembrança* presente das coisas passadas, *visão* presente das coisas presentes e *esperança* presente das coisas futuras¹³. O presente se expõe, nesta reflexão, como *passagem*, *transição*, pois: “Quando está

⁸ Percebe-se, então, que o mundo não é coeterno com Deus, pois o mundo foi criado por Deus e com ele começaram a existir os tempos. Assim, o mundo e os tempos não são eternos como Deus, pois Deus, criador dos tempos, existe antes dos tempos. Nos termos de Agostinho: “Sendo, pois, Vós o obreiro de todos os tempos – se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra –, por que razão se diz que Vos abstinheis de toda a obra? Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazíeis *então*? Não podia haver ‘então’ onde não havia tempo. Não é no tempo que Vós precedeis o tempo, pois, de outro modo, não seríeis anterior a todos os tempos.” (AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 321). Sobre esta questão, Ricoeur explica que: “Mas a tese de que o tempo foi criado com o mundo – tese que já se lê em Platão, *Timeu* 38d – deixa aberta a possibilidade de que haja outros tempos anteriores ao tempo [...] Agostinho dá à sua tese o aspecto da *reductio ad absurdum*: mesmo se existisse um tempo antes do tempo, esse tempo seria ainda uma criatura, posto que Deus é o artífice de todos os tempos. Um tempo anterior a *toda* criação é, pois, impensável.” (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). p. 47).

⁹ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 346.

¹⁰ Após negar a relação do tempo com o movimento dos corpos celestes, prática adotada tanto pelos romanos como pelos judeus, Agostinho afirma que o tempo é uma distensão. Cf. AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 331.

¹¹ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 324.

¹² AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 326.

¹³ “Ora, para abrir caminho à idéia de que o que medimos é de fato o futuro compreendido mais tarde como espera e o passado compreendido como memória, é preciso pleitear pelo ser do passado e do futuro, negado

decorrendo o tempo, pode percebê-lo e medi-lo. Quando, porém, já tiver decorrido, não o pode perceber nem medir, porque esse tempo já não existe.¹⁴”

Para Ricoeur, as temporalidades descritas por Agostinho se articulam, pois, pode-se *narrar* as coisas que são consideradas verdadeiras e se faz possível *prever* acontecimentos da forma como foram antecipados. Enquanto a *narração* implica *memória*, a *previsão* demanda a *espera*. A recordação seria, assim, uma imagem do passado, uma impressão deixada pelos acontecimentos, enquanto a previsão seria uma *espera presente* das coisas futuras que se colocam no porvir, por meio de uma pré-percepção (*praesensio*) que viabiliza uma anúncio antecipada (*praenuntio*)¹⁵.

Nos termos de Santo Agostinho, a memória “... relata, não os acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios.¹⁶”, enquanto, sobre os acontecimentos futuros “... não se vêem os próprios acontecimentos ainda inexistentes – isto é, os fatos futuros –, mas sim as suas causas, ou talvez os seus prognósticos já dotados de existência.¹⁷”

Para Gagnebin, a noção de *vestigium*, de rastro, possui dupla função no texto de Agostinho: por um lado, realiza um movimento de dessubstancialização do tempo, pois no rastro haveria uma referência a um estatuto ontológico de um ser que não é mais; e, por outro lado, um movimento de interiorização na alma, pois, admite-se a existência de uma atividade subjetiva que reconhece nestes vestígios índices temporais diferenciados¹⁸.

Mas qual seria o referencial fixo para a medida do(s) tempo(s), já que não é possível realizá-lo por meio dos movimentos dos astros? Ante o fato de que a medida de um movimento de um objeto ocorre pelo tempo e não o contrário, a resposta de Agostinho é que o tempo é uma *distensão da alma*¹⁹. Afirma o filósofo: “... o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma.²⁰”. Toda vida humana seria, portanto, *distensão – diástasis –, distentio animi*. Segundo Ricoeur: “... encontramos, no próprio espírito, o elemento fixo que permite comparar os

demasiadamente cedo, mas num sentido que ainda não somos capazes de articular.” (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). p. 25).

¹⁴ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 325.

¹⁵ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). pp. 26-27.

¹⁶ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 326.

¹⁷ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 326.

¹⁸ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 73.

¹⁹ Ricoeur adverte que: “Certamente, Plotino o dissera antes de Agostinho; mas ele tinha em vista a alma do mundo, não a alma humana.” (RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). p. 34).

²⁰ AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 334.

tempos longos e os tempos curtos: com a imagem-impressão, o verbo importante não é mais passar (*transire*), mas permanecer (*manet*).²¹”.

Os dois enigmas do tempo, do ser/não ser e o da medida sem extensão são solucionados. Há uma explícita remissão à subjetividade em Agostinho, pois, é no espírito que o ponto cardeal do(s) tempo(s) pode ser articulado, e é na própria alma que a impressão, o registro, a marca produzida pela passagem das coisas, faz com que seja possível medir o(s) tempo(s). Explica Agostinho:

Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos.²²

Há uma aproximação, portanto, da dispersão ontológica da alma – *distentio animi* – da concepção de diástase (separação) – *diástasis*. O aspecto que Agostinho confere à distensão indica que a vida do ser humano, imersa na temporalidade, se torna radicalmente exterior ao eterno. Segundo Silvia Magnavacca: “De fato, na *distentio*, o espírito, já não se prende em *um* tempo, o seu, o vital, o positivo da *distentio animi* no primeiro sentido mencionado, mas se dissipa *nos tempos*: ‘*in tempora dissilui*’.²³”. A alma individual se encontra no ser, em sua contingência que, por esta característica – por ser finito, temporal e múltiplo – não pode satisfazer as condições de infinitude e eternidade.

Deve-se salientar que o tempo histórico, na mesma direção, é compreendido por Agostinho como o sentido e medida das transformações protagonizadas pela humanidade considerada como um todo. Magnavacca aponta que: “Certamente, se poderiam assinalar antecedentes, porém, como se sabe, Agostinho é o primeiro a pensar a direção da História como epopéia única, linear, irrepitível de toda humanidade e não apenas de um povo ou de uma cultura. O central nisto é que a epopéia se joga *nesta vida*, ainda que não culmine nela.²⁴”.

Desse modo, a humanidade, tomada em conjunto, é como um homem único, cuja vida começa com Adão e terminará com o fim do mundo. Porém, regida pelas leis da divina

²¹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). p. 37.

²² AGOSTINHO, S. “Confissões”. p. 336.

²³ MAGNAVACCA, S. “El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica en Agustín.” In: REEGEN, J. G. J. *et al.* (orgs.) *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007. p. 16. Tradução livre.

²⁴ MAGNAVACCA, S. “El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica en Agustín.”. p. 18. Tradução livre.

providência, se separa em duas categorias. Uma se encontra na multidão dos ímpios que carregam a imagem do homem terreno. A outra, ocorre na larga sucessão do povo consagrado ao Deus único.

Essas duas categorias se relacionam com a cidade terrena e a cidade de Deus, simbolicamente, Babel e Jerusalém. A vida dos cidadãos de Babel é, temporalmente considerada, *distentio*, dispersão no tumulto, desgarramento de muitos em muitas coisas. Esta divisão, implicada na distensão da própria vida dos cidadãos da *civitas diaboli*, é inelutável pela natureza do objeto que perseguem com fim último. Como afirma Magnavacca: “Suas almas se afincam em algo que, porque é em si mesmo finito, não pode ser gozado por todos simultaneamente; disto decorre que Agostinho nunca tenha acreditado na possibilidade de um estado para sempre pacífico.”²⁵.

No fluir do tempo, linear e impossível de ser contido, a temporalidade histórica é, para o cidadão da Babilônia, distensão, dispersão e perda na multiplicidade. Para o cidadão de Jerusalém é extensão, direção da alma para o eterno, reunião e consolidação do ser. No mesmo sentido se coloca a questão do progresso, à qual Agostinho contrapõe uma concepção metafísica da intra-história, pois, é no tempo que a História procura apontar para além do tempo. Assim, se é possível falar da eternidade *no* tempo e não apenas depois dele, isto ocorre pelo fato de que os dias humanos podem ter um fruto eterno na *extensio*.

Se as teorias das narrativas modernas procuram – tanto na historiografia como na narratologia – retirar cronos da narrativa, Ricoeur, sob a égide de Agostinho, propõe que a luta contra a representação linear do tempo possui como alternativa a ação de aprofundar a temporalidade, ao invés de seguir pela renúncia de todos os modelos ou leis temporais. Em seus termos: “Seu verdadeiro contrário é a própria temporalidade. Decerto seria preciso confessar o diverso do tempo para estar em condições de fazer plena justiça à temporalidade humana e para nos propormos não a aboli-la, mas a aprofundá-la, hierarquizá-la, desenvolvê-la segundo níveis de temporalização sempre menos ‘distendidos’ e sempre mais ‘tendidos’...”²⁶.

Além de aprofundar a temporalidade, as reflexões de Agostinho possibilitam adensar o vínculo entre *tempo e linguagem*. Por esta relação se faz possível tanto a definição do tempo pelo filósofo, como é por meio da reflexão sobre a temporalidade, como dito por Gagnebin, a

²⁵ MAGNAVACCA, S. “El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica en Agustín.”. p. 19. Tradução livre.

²⁶ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). p. 54.

temporalidade *inscrita* em nossa linguagem, que se pode galgar uma reflexão não aporética sobre o tempo²⁷.

No Livro XI das “*Confissões*”, tempo e linguagem se fundem. O tempo – o ser fugidio que *me* devora – e a linguagem – o ser estranho que torna presente as ausências – não se unem por meio de uma relação de forma e conteúdo, mas de uma relação transcendental mútua, como expõe Gagnebin: “... o tempo se dá, de maneira privilegiada, à minha experiência em atividades de linguagem – no canto, na recitação, na escrita, na fala –, e só consigo falar, escrever, cantar e contar porque posso *lembrar*, exercer minha *atenção e prever*.”²⁸.

Por isso, o tempo, como distensão da alma, condição transcendental da temporalidade em relação à linguagem e ao pensamento, impede a realização de uma reflexão sobre ele como um objeto externo à própria ação de pensar. Agostinho realiza, então, o duplo movimento de enredar de maneira diferenciada ação, linguagem e temporalidade e abrir uma teoria de várias intensidades temporais. Por isso, aprofundar a temporalidade humana, para além de uma concepção de um tempo *homogêneo* e *vazio*, implica perscrutar as diferentes temporalidades que são esboçadas tanto no plano histórico como sociológico, tratar das diversas intensidades do tempo e as representações que essas possuem na sociedade.

2 – Cronos e Kairós

A partir da dicotomia – que não é absoluta – entre Cronos e Kairós desenvolvem-se as diversas perspectivas que tecem um sentido para a categoria do *tempo*. Cronos sintetiza a sucessão irreversível entre antes, agora e depois, na qual tudo aquilo que já ocorreu não pode ser desfeito e nada daquilo que está por vir pode ser conhecido plenamente. Kairós conjuga, por sua vez, o tempo distendido em que o presente possui sua determinação do passado e do futuro, enquanto a memória daquilo que aconteceu e a imaginação sobre o destino de coletividades podem convocar ao ontem ou ao amanhã em cada *agora* histórico²⁹.

A análise de Agnes Heller sobre o tempo histórico ajuda a iniciar as reflexões que envolvem essa dicotomia. O tempo do drama grego era comprimido geometricamente, descrevia um círculo. Vinte e quatro horas formariam um círculo perfeito, a trajetória percorrida entre um amanhecer e o seguinte, um crepúsculo e seu próximo, representariam um tempo *mítico*, um tempo como unidade, um tempo de repetição. Para Heller: “O tempo histórico não é circular muito menos linear, ao menos, não muito. Para exibi-lo graficamente,

²⁷ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 68.

²⁸ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 74.

²⁹ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós: Las formas del tiempo sociohistórico*. Barcelona: Anthropos Editorial; México, D.F.: UNAM, 2007. p. 1.

eu escolheria o gráfico de um eletrocardiograma.³⁰”. Pode-se observar que as batidas do coração não se repetem da mesma forma, os ritmos mudam, há mais de um ritmo, e a representação gráfica do tempo histórico não segue as batidas de um coração saudável.

A filósofa afirma que a representação gráfica do tempo histórico, na forma de um tempo linear, apareceu pela primeira vez na Bíblia, especialmente no “*Livro de Reis*”, em que os eventos constituem o tempo. O ciclo entre o amanhecer e o próximo dia, o ciclo das estações, e assim por diante, formam uma organização natural do tempo, porém, com a modernidade, a natureza perdeu a sua centralidade na organização da vida social. Os tempos naturais, explica Heller: “Eles são também mitológicos. Festivais, celebrações da natureza, como feriados religiosos e férias, se repetem a cada ano.³¹”.

Os contrastes entre as perspectivas cíclicas e históricas do tempo se tornaram aparentes, segundo Sypher, na experiência grega, que se constituiu em uma transição de mentalidades significativa. Essa transição teria ocorrido na tragédia, uma forma de arte que reflete as estações ou as cerimônias em sua origem, mas que também é preenchida com um sentido de irreversibilidade do passado³². A base da visão trágica é, portanto, *ser/estar* no tempo, o sentido em direção única da vida, onde tudo acontece de uma vez por todas, em que cada ato traz consequências inevitáveis e fatídicas, em que todas as experiências são tragadas, não apenas para o passado, mas dentro da *aniquilação*.

Nos termos de Sypher, confrontando a noção de *aión*, surgiu a de *chronos*, tempo da história ou fortuna, pois a inconsistência da apreensão do tempo pelos gregos pode ser vista em peças dramáticas como no caso de Ésquilo, que: “... atribui ao tempo um significado ético, pois o tempo traz retribuição, as penalidades demandadas por uma distribuição moral inerente ao cosmos, chamada *moira*, *nemesis*, ou *diké*.³³”. Não haveria, portanto, *uma* noção grega do tempo, havia, como em Hamlet, tempos des-conexos, *out of joint*.

Inspirando-se em Hamlet, é possível falar do *ser* do tempo? Pois o *ser* em sua temporalidade aparece sob o signo de um paradoxo, do *ser* que pode *não ser*, ou que *não é*, o paradoxo que engendra o nascer e o morrer, o aparecer e o desaparecer, a criação e a destruição, o fixo e o móvel, a estabilidade e a mudança, a regra e a exceção.

³⁰ HELLER, A. *The time is out of joint: Shakespeare as philosopher of history*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002. p. 120. Tradução livre.

³¹ HELLER, A. *The time is out of joint*. p. 120. Tradução livre.

³² SYPHER, W. *The ethic of time: Structures of Experience in Shakespeare*. New York: The Seabury Press, 1976. p. 1. Em um sentido próximo afirma Heller: “O tempo é a irreversibilidade dos acontecimentos. *O tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais*.” (HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 3).

³³ SYPHER, W. *The ethic of time*. p. 2. Tradução livre.

Para José Carlos Reis, o tempo é descrito ainda como transcurso, passagem do ser ao nada e do nada ao ser: “... ele é reduzido à noção de ‘devir’, por oposição à de eternidade [...] Como ‘devir’, o ser do tempo se confunde com o nada, isto é, ele aparece como o contrário do ser, ou melhor, ele seria um processo de ‘nadificação’. O tempo seria a constante reprodução do ser ao nada, pela sucessão e descontinuação do ser.”³⁴.

2.1 – A linha e o círculo

As reflexões sobre o tempo, compreendido como uma manifestação cultural e não limitado à sua noção física, antecede o nascimento da historiografia, pois pode-se observar, segundo Dobroruka, nos mitos que falam da origem da morte, explicações acerca da degeneração do tempo³⁵. O caráter cultural do tempo se explicita de diversas maneiras, e isto pode ser percebido no tocante à forma como o tempo é compreendido pelas culturas distintas. Como afirma Whitrow: “... nossas idéias de tempo não são inatas nem automaticamente aprendidas, e sim construções intelectuais que resultam da experiência e da ação.”³⁶.

A partir da noção de que o conceito de tempo não se produz no singular, mas que existe uma polifonia de conceitos de temporalidade, que articula sistemas simbólicos diversos, aproxima-se da inter-relação necessária entre tempo e cultura, pois, a experiência do tempo (em sentido amplo), como afirma Reis, pressupõe: “... uma representação anterior de uma ‘linha do tempo’ – circular, linear, ramificada ou uma combinação delas.”³⁷. Assim, esta representação do tempo se esboça em um plano intermediário entre o tempo em que se vive e o tempo como conceito. Não há *um*, o conceito de tempo, as várias concepções formuladas sobre o tempo contribuíram no sentido de produzir uma heterogeneidade conceitual que, longe de uma unanimidade, enredam uma singela síntese linguística, a dos referenciais que se colocam em debate³⁸.

Atribui-se aos gregos, de maneira genérica, uma noção circular do tempo, enquanto caberia ao judeus a concepção linear. Para Dobroruka, contudo, “... entre os filósofos gregos, nunca houve acordo quanto à ciclicidade do tempo...”³⁹, pois Anaxágoras a teria rejeitado, assim como Epicuro, ao passo que Aristóteles considerava tal questão de maneira limitada.

³⁴ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. p. 10.

³⁵ DOBRORUKA, V. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. p. 195.

³⁶ WHITROW, G. J. *O tempo na história: concepções de tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. p. 18.

³⁷ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. p. 13.

³⁸ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. p. 15.

³⁹ DOBRORUKA, V. *História e milenarismo*. p. 197.

Segundo a interpretação de Dobroruka, na Antiguidade poucos visionários teriam compreendido o tempo em termos cíclicos e, no mesmo sentido, o método historiográfico grego também não levava consigo uma perspectiva cíclica do tempo: “Mesmo Políbio não trata de ciclicidade ‘no atacado’, mas apenas no que se refere às formas de constituição política; a idéia de história universal, parente helenística da literatura apocalíptica, também a desconhece...⁴⁰”. Pode-se considerar, a partir disso que as concepções cíclicas do tempo eram menos frequentes do que as lineares, ao menos no plano da tradição ocidental. Percebe-se, então, que mesmo dentro de uma cultura e de um período histórico *recortado*, não é simples formular uma definição irrefutável do conceito de tempo e da percepção desse pela comunidade.

Pode-se observar como é feita a apropriação do tempo no ocidente ao considerá-lo como linear, colocada em oposição a uma caracterização da concepção oriental, considerada como circular. Contudo, segundo Jack Goody, mesmo nas culturas orais, em que as formas de controle do tempo não são tão sofisticadas, pode-se encontrar tanto tempos lineares como circulares, de modo que: “A contagem linear é parte intrínseca das histórias de vida que se movem do nascimento à morte. Com o tempo ‘cósmico’ há uma tendência maior à circularidade, uma vez que o dia segue a noite e uma segue outra.⁴¹”.

A oposição às formas de calcular o tempo de maneira circular representaria, portanto, um meio de opressão de outras manifestações culturais e de antepor a imagem do *ocidente*, avançando, em relação ao *oriente* (ou o resto do mundo), estático e atrasado. Ademais, Goody entende que a linearidade do tempo é uma característica de todas as culturas escritas, que acabaram por formular calendários e linhas do tempo⁴². Mas isto não pode ser visto como uma evidência do progresso e do avanço civilizatório ocidental, pois se trata de uma noção formulada a partir de valores recentes e próprios dessa cultura⁴³.

Observa-se que a concepção de tempo dos judeus não coincidia com a dos gregos, e uma prova disso é a de que o *tempo presente* na história do Antigo Testamento, de um modo

⁴⁰ DOBRORUKA, V. *História e milenarismo*. p. 199. Whitrow também ratifica esta tese. Cf. WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 62.

⁴¹ GOODY, J. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 29.

⁴² Neste sentido, diz García sobre o tempo: “Em termos existenciais nos devora a cada instante, porque nos conduz irremediavelmente do nascimento até a morte; cotidianamente nos impõe seu controle férreo mediante o calendário e o relógio dos quais é impossível escapar.” (GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 17. Tradução livre).

⁴³ Ajuda a elucidar esta questão o que diz Giacomo Marramao em suas reflexões: “A questão que, de algum modo, hoje valeria a pena de suscitar preocupações no terreno do chamado *teorema da secularização*, como uma descrição simplificada da descontinuidade entre o ‘tempo cíclico’ dos antigos e o ‘tempo linear’ dos modernos, é a derivação mecânica do conceito de Progresso da ideia cristã de Providência.” (MARRAMAIO, G. *Kairós: Apologia del tempo debito*. 3ª ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005. p. 59. Tradução livre).

geral, trata do *tempo da salvação*, enquanto a tradição pagã dos gregos não apresenta esta noção em sua historiografia⁴⁴. Outro desdobramento dessa concepção está na perspectiva do tempo dentro do cristianismo⁴⁵. A concepção linear, escatológica e cristã da história acabou por imprimir um registro profundo na história das ideias ao ponto de ser possível considerar *esse* tempo como o tempo *natural*, obscurecendo outras manifestações culturais da percepção do tempo. Segundo afirma Goody: “As datas das quais a história depende são medidas antes e depois do nascimento de Cristo [...] A monopolização do tempo não ocorre somente com a era que tudo inclui, definida pelo nascimento de Cristo, mas também com a contagem cotidiana de anos, meses e semanas.”⁴⁶”.

Pode-se observar que um conceito que procure descrever o tempo se bifurca em dois aspectos: de um lado, fala-se do tempo em si mesmo, que pode ser visto como uma linha temporal contínua, com direção e métrica, com sua unidade centralizada no *decorrer* das ações; por outro lado, há um tempo das coisas, que remete a uma universalidade, que se realizaria apenas no plano físico, cósmico, e que poderia ser concebida como sincronia do transcurso do cosmos.

Essa universalidade não habilita a reflexão em que o tempo de cada coisa seja um fragmento do tempo universal – como idealizado na filosofia kantiana –, pois o caráter temporal de cada *transcorrer* possui sua própria temporalidade. Para García: “O único tempo verdadeiro e real é, então, o tempo relativo ou respectivo. Concepção que nos permite dizer

⁴⁴ O que já foi observado por Whitrow: “Independentemente do papel preciso da linearidade na noção hebraica do tempo, supôs-se por longo período que a natureza escatológica desse conceito influenciara profundamente, através do cristianismo, o desenvolvimento de nossa idéia moderna da natureza unidirecional e não-cíclica do tempo.” (WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 69).

⁴⁵ Explica Whitrow que: “Em virtude do modo como começou, o cristianismo herdou a visão do tempo peculiar dos judeus, com sua esperança de redenção de sucessivos opressores. De início, os cristãos viam o Jesus ressuscitado como o Messias cujo retorno, visto como iminente, daria fim à ordem existente no mundo. Gradualmente, à medida que o tempo passava sem que tal retorno ocorresse, os cristãos tiveram de se haver com um mundo que continuava a existir, ficando seu fim adiado para um futuro indefinido. Se Jesus era o Messias, então ele já viera, e uma nova interpretação era necessária. O nascimento de Jesus passou assim a ser encarado como um divisor do tempo em duas partes, pois encerrava a primeira fase do desígnio divino e iniciava a segunda.” (WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 72). Para além da contagem histórica pautada pelo a.C. e o d.C., pode-se observar no Canto IV da Divina Comédia, em que Dante chega ao Primeiro Círculo do Inferno, uma conseqüência desta forma de datação: “*Despertado por um trovão, Dante se acha no Primeiro Círculo do Inferno, onde estão as almas de crianças e adultos que não foram batizados. Também vê os sábios da Antiguidade, que tiveram vida virtuosa, mesmo sendo pagãos. [...] ‘Não queres saber’, disse meu bom Mestre, ‘que espíritos são esses que agora vês padecendo? Antes que vós em frente, convém saberes que não pecaram; porém, mesmo tendo realizado boas obras, estão aqui porque lhes falta o batismo, portal da fé, no qual acredita e és ditoso por isso. Viveram no tempo que antecedeu ao Cristianismo, e jamais prestaram culto a Deus: eu, que venho do paganismo, sou um deles. Por tal defeito – outros não nos mancharam – somos torturados com o castigo de ter nossos desejos para sempre frustrados.*” (ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Porto Alegre: L&PM, 2004. pp. 21-22).

⁴⁶ GOODY, J. *O roubo da história*. pp. 24-25. No mesmo sentido pode ser observada a crítica de Whitrow: “... embora haja diferenças entre a ordem objetiva do tempo físico e o tempo individual da experiência pessoal, somos compelidos cada vez mais a relacionar nosso ‘agora’ pessoal ao cronograma determinado pelo relógio e o calendário.” (WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 31).

que as coisas transcorrem temporalmente e não que transcorrem no tempo.⁴⁷ No mesmo caminho, faz-se possível dizer que as pessoas podem se inserir em todos os tempos, sejam eles cíclicos, lineares ou progressivos, se for entendido que o tempo é uma *textura do ser*, e não sua determinação.

Desde o esboço da herança judaico-clássica, no que diz respeito às concepções temporais do ocidente, aduz-se que isso produziu um reflexo significativo no entrelaçamento das concepções de temporalidade e produção historiográfica, pois acarretou uma concepção atávica de tempo, *naturalística*, que acabou por se vestir de *tempo cotidiano* e se tornar mediado por formas sociais e linguísticas que escamoteavam suas origens, por meio de instrumentos de medição do tempo como os relógios e os calendários, e também pelo esquecimento de que a formatação de uma noção de temporalidade dentro de uma cultura decorre de uma significativa construção social e de variáveis níveis de complexidade. Afinal, o tempo, qualquer forma de temporalidade, se apresenta como um produto da vida social, do conjunto das relações significativas que as estruturam.

Segundo Norbert Elias, o tempo, no contexto da física e, também, no campo da tradição filosófica dominante, é um conceito que representa um nível altíssimo de síntese, enquanto no plano sociológico reduz-se a um *mecanismo de regulação*, cuja força coercitiva pode ser percebida quando nos atrasamos para algum evento⁴⁸.

Com o uso de instrumentos de medição do tempo produzidos pelo ser humano, a determinação do *tempo social* adquiriu autonomia em relação ao tempo físico, mas a interação entre essas duas formas temporais (física/social) nunca foi cindida por completo, coexistindo um diálogo indireto entre elas.

Pode-se afirmar que, *a priori*, o tempo social é descontínuo, lacunar, heterogêneo, múltiplo, como no caso de povos agrícolas, caçadores, pastores ou industriais, cada um, a seu modo, formulou sistemas diferentes de medição do tempo, de acordo com a organização e as funções de cada grupo. Os modos de vida plurais determinaram cada um, de sua maneira, quais os referenciais para determinar a marcação do tempo. Segundo a perspectiva de Reis, o tempo social se diferencia do tempo-calendário: “... este é uniforme, homogêneo, quantitativo; aquele não pode ser jamais caracterizado assim. Há dias especiais, férias, dias de sorte e azar, de mercado, de casar, de mudar, de trabalhar, dias sagrados e profanos. Uma mera medida quantitativa não daria conta das qualidades do tempo social.⁴⁹” Isto não quer dizer, contudo,

⁴⁷ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 22.

⁴⁸ ELIAS, N. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 39.

⁴⁹ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. p. 95.

que o tempo social não possua aspectos quantitativos, mas que este não se restringe à contagem homogênea do tempo.

Não se deve perder de vista que a *duração* social é sobretudo simbólica, de modo que a principal função do tempo seria a de coordenar as atividades sociais do grupo. Não obstante, expõe Reis que: “Na medida em que a interação entre os grupos se intensificou foi preciso estabelecer um tempo comum válido para os grupos diferentes. Os tempos locais qualitativos foram sendo substituídos pouco a pouco pelo tempo-calendário – um tempo abstrato, universal.⁵⁰”. Observou-se a emergência de um *tempo esperanto*, unidimensional, que substituiu os tempos plurais das culturas.

O relógio é um exemplo típico dessa relação, ou seja, reproduz um processo físico em um contínuo desenrolar, foi forjado pelo ser humano e é dotado de um padrão que serve de quadro referencial, escala de medida, a outros processos de cunho social e/ou físico⁵¹. Elias reflete que “... o ‘tempo’, ou, mais exatamente, sua determinação, aparece como um meio de orientação, elaborado pelos homens com vistas a realizar certas tarefas sociais muito precisas, dentre as quais figura também a determinação dos movimentos dos corpos celestes.⁵²”.

No mesmo sentido, faz reflexões sobre a importância do calendário, em que a sucessão dos anos representaria a sequência de acontecimentos, *naturais* ou *sociais*, e que serve de uma forma de orientação em uma continuidade móvel, *corrente*. Com o estabelecimento de marcos como meses, dias, etc., estes se tornam estruturas constantes, dentro de um devir que não se repete. Elias afirma que: “Nas sociedades mais complexas, o conjunto desses símbolos do calendário torna-se indispensável à regulamentação das relações entre os homens, quer se trate da estipulação dos dias de férias ou da duração de um contrato.⁵³”.

O movimento do Sol, ou dos ponteiros do relógio, são exemplos de sequências de constantes que servem para a formação de uma simbologia, a qual habilita uma regulação e um entendimento social. Essas *unidades de referência* passam, então, a ter a significação de *unidades de tempo*. Contudo, esta transformação não é automática, pois, percebe-se, de acordo com os termos de Guyau⁵⁴, que a medida do tempo, como o tempo mesmo, se constitui a partir de um efeito de perspectiva e, em grande medida, por parte da perspectiva espacial representada pela imaginação. Para Guyau:

⁵⁰ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. pp. 95-96.

⁵¹ Esta análise sociológica pode ser observada na interpretação de Norbert Elias: “Os relógios não medem o tempo? Se eles permitem medir alguma coisa, não é o tempo invisível, mas algo perfeitamente passível de ser captado, como a duração de um dia de trabalho ou de um eclipse lunar, ou a velocidade de um corredor na prova dos cem metros.” (ELIAS, N. *Sobre o tempo*. p. 7).

⁵² ELIAS, N. *Sobre o tempo*. p. 67.

⁵³ ELIAS, N. *Sobre o tempo*. p. 10.

⁵⁴ Cf. GUAYU, J. M. *La idea de tiempo*. Buenos Aires: Editorial TOR, s/d.

Segundo o centro de perspectiva e segundo a medida que utilizemos, assim a perspectiva se alarga ou abrevia; é simplesmente um efeito de *óptica* imaginativa. Para poder consertar estas visões de quadros, nos vemos obrigados a tomar algo do espaço interno; fazemos uma chamada ao ciclo do dia e da noite, a alguma estação ou, artificialmente, aos vaivens isócronos do pêndulo.⁵⁵

O tempo se torna uma *instituição social* e seu cunho coercitivo pode ser observado como a manifestação de uma forma socializadora. Crianças, assim como pessoas que desconhecem determinada cultura, acabam por desenvolver um sistema de disciplina conforme esta instituição, modelando suas atividades para sua inclusão (ainda que nem sempre esta ocorra) no seio social. Assevera Elias que: “A transformação da coerção exercida de fora para dentro pela instituição social do tempo num sistema de autodisciplina que abarque toda a existência do indivíduo ilustra, explicitamente, a maneira como o processo civilizador contribui para formar os *habitus* sociais que são parte integrante de qualquer estrutura de personalidade.⁵⁶”

Outra característica da perspectiva sociológica do tempo se relaciona com seu caráter simbólico no contexto de uma cultura, em consonância com a transmissão de símbolos sociais, que formariam a comunicação humana e que permitiriam a integração de sujeitos à sociedade. Assim, para compartilhar o meio social, faz-se necessário aprender a língua da comunidade ou assimilar as regras de controle das pulsões e dos afetos, as condutas socialmente aceitas por certa cultura e a formação de uma consciência moral. Explica Elias:

[...] o tempo exerce de fora para dentro sob a forma de relógios, calendários e outras tabelas de horários uma coerção que se presta eminentemente para suscitar o desenvolvimento de uma autodisciplina nos indivíduos. Ela exerce uma pressão relativamente discreta, comedida, uniforme e desprovida de violência, mas que nem por isso se faz menos onipresente, e à qual é impossível escapar.⁵⁷

No plano sociológico, a capacidade das pessoas de se orientar e conviver, regulando suas condutas de maneira recíproca, por meio de símbolos em comum, tem como uma instituição de suma importância o direito. A comunicação de símbolos sociais específicos, reguladores da realidade, se apresenta como necessária para o convívio intersubjetivo. Pode-

⁵⁵ GUAYU, J. M. *La idea de tiempo*. p. 141. Tradução livre.

⁵⁶ ELIAS, N. *Sobre o tempo*. p. 14. Vale salientar que Jack Goody critica abertamente o conceito de processo civilizador de Norbert Elias no capítulo “O roubo da ‘civilização’: Elias e a Europa absolutista”, de seu livro “O roubo da história”, em que a perspectiva de Elias é considerada eurocêntrica, alheia a outras formas de civilização, displicente com as manifestações delas provenientes. Cf. GOODY, J. *O roubo da história*. Não obstante, o pensamento de Elias se apresenta em nossas reflexões, tanto por aproximar o tempo de uma análise sociológica, como por ser um meio bastante profícuo na mediação entre a categoria do tempo e a violência.

⁵⁷ ELIAS, N. *Sobre o tempo*. p. 22.

se entender, a partir disso, que tanto o tempo – em sua dimensão social – como o direito formam mediações pelas quais as condutas humanas podem vir a ser orientadas.

A violência também constitui uma característica em comum, eis que, enquanto o tempo possui um substrato regulador com uma margem coercitiva – o descumprimento de um prazo pode levar à perda de um direito –, o direito não se desvincula (nem na teoria nem na prática) de sua fundamentação calcada na violência⁵⁸. Outro ponto em comum entre o tempo sociológico e o direito pode ser esboçado no campo simbólico, pois, além de regularem condutas, o simbolismo que deflui das duas categorias pode exercer, simultaneamente, diversas funções como a coordenação, a integração e a padronização de culturas.

Uma perspectiva que compreende o tempo como absoluto, verdadeiro, matemático, que flui de modo uniforme, acaba por se aproximar da noção cotidiana do tempo, em seu sentido comum⁵⁹. Mas esta não deixa de ser fictícia, pois supõe sua própria existência com independência dos fenômenos e processos que, antes de ocorrer no fluxo temporal desse tempo absoluto, são eles próprios temporais.

Contudo, para além dessa concepção de tempo, formulam-se outros tempos, que não deixam de ser cotidianos, mas que não são medidos, não fluem de maneira homogênea como previsto nos calendários e relógios. É o exemplo da nostalgia, da recordação, da concentração, tempos silenciosos, opostos ao tempo domesticado – da domesticação – da urgência. Limitar as experiências temporais subjetivas e objetivas a uma perspectiva absolutizante, que procura fechar as portas conceituais para outros meios de percepção temporal, acaba por expor a fragilidade e a insuficiência desta percepção para corresponder às demandas de uma sociedade complexa.

No sentido de alargar a semântica do tempo, García propõe duas dimensões temporais, dois tempos que tratam do *agora* – momento temporal dos seres humanos:

[...] o agora horizontal que situado na linha de sucessão aparece como um fio delgado ou um colar de contas; o outro, o agora vertical que se aprofunda em uma densidade temporal que se amplia para engrossar o presente com outros tempos, o passado e o futuro, sejam estes últimos tempos próprios ou alheios, vividos ou imaginados por nós ou recobrados como memórias coletivas ou como futuros possíveis.⁶⁰

⁵⁸ Seja por se fundamentar no Estado de Direito, que concentra em si o uso da violência legítima, ou no contrato fundador deste Estado, com a alienação da violência ao "Leviatã". Este tema será desenvolvido nos capítulos da seção III.

⁵⁹ No mesmo sentido pode ser observada a crítica de Whitrow: "... embora haja diferenças entre a ordem objetiva do tempo físico e o tempo individual da experiência pessoal, somos compelidos cada vez mais a relacionar nosso 'agora' pessoal ao cronograma determinado pelo relógio e o calendário." (WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 31).

⁶⁰ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 62. Tradução livre.

2.2 – As faces de Janus do tempo

Essa dupla dimensionalidade do tempo pode ser vista por meio da metáfora do deus Janus, com duas faces que, no plano das temporalidades, são representadas por Cronos e Kairós. Para os gregos, Cronos era a personificação do tempo linear, que destrói, conduz até a morte, um deus gigante que devorava seus próprios filhos (como no quadro *Saturno devorando a un hijo*, de Francisco de Goya) temendo perder seu poder⁶¹. Cronos, que constitui a raiz do termo cronômetro é o maior símbolo da temporalidade sucessiva, computável. Uma temporalidade quantitativa, o tempo: “... da viagem que conduz do nascimento até a morte e marca, também, o início e o fim de cada lapso de nossa vida, independentemente se ditos fragmentos temporais foram plenos de tempo, ou este apenas foi perceptível em seu passar.⁶²”.

Giacomo Marramao realiza uma genealogia de Cronos, que se inicia com a bifurcação existente no vocabulário grego clássico que era um recurso à duplicação da denominação do tempo, em *chronos* e *aión*. A divisão remetia, primeiro, a uma dimensão quantitativa e homogênea da sucessão cronológica, enquanto no segundo caso tratava da dimensão qualitativa e incomensurável da duração⁶³. Contudo, Marramao entende que a tradição mudou os significados originais de *aión* e Cronos e acabou por aproximá-los: “O momento ‘cronológico’ e o momento ‘aionico’ não são, assim, nem antitéticos nem excludentes. Portanto – como havia intuído, diferentemente de tantos filósofos de profissão, Simone Weil [...] eles não originam em Platão qualquer dualismo, mas sim uma co-pertença dentro de um modelo único.⁶⁴”.

⁶¹ François Ost relata em seus estudos o mito de Cronos, em que: “*Kronos* (que nos tempos mitológicos recuados escrevia-se com *Kappa* e ainda não era o Deus-tempo: *Chronos*) fracassara em suprimir em seu benefício tanto o tempo quanto o direito. A história de *Kronos* começa na indistinção do não-tempo. Na origem, de fato, eram *Urano*, o céu, e *Géia*, a terra, enlaçados em um abraço sem fim, do qual nascem inumeráveis filhos, rapidamente lançados ao Tártaro. Desejosa de repelir as contínuas investidas de seu esposo, *Géia*, um dia, armou seu filho mais novo, *Kronos*, de uma foice com a ajuda da qual este decepou os testículos de seu pai. Essa mutilação marca a separação entre o Céu e a Terra e o início do reinado de *Kronos*. Mas a estória que de tal forma se inaugura é marcada pela violência e negação do tempo: *Kronos* logo decidiu enviar seus irmãos, os *Ciclopes*, ao Tártaro, ao mesmo tempo em que se instalava no trono em lugar de seu pai, inaugurando um reinado que desejava sem divisão. Alertado por uma profecia de que um de seus filhos um dia haveria de destroná-lo, ele cuidava na verdade de devorar seus filhos tão logo sua mulher, *Réia*, os dava à luz. Até o dia em que esta, aborrecida, decidiu poupar o caçula, *Zeus*, vingando-se de *Kronos*: depois de tê-lo escondido em uma gruta, ela deu, para que seu marido real engolissem, uma pedra enfaixada. Chegado à idade adulta, *Zeus*, como o oráculo previra, assumiu a chefia de uma revolta e pôs fim ao reinado de *Kronos* que, por sua vez, foi enviado ao Tártaro.” (OST, F. *O tempo do direito*. Bauru, SP: Edusc, 2005. p. 9).

⁶² GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 62. Tradução livre.

⁶³ MARRAMAO, G. *Kairós*. pp. 9-10.

⁶⁴ MARRAMAO, G. *Kairós*. p. 11. Tradução livre.

Cronos indica o tempo medido, que é habitualmente entendido como tempo cronológico, o tempo marcado pelo relógio. O seu significado grego é, todavia, mais complexo e, ainda, corresponde à noção de tempo *numerado*⁶⁵. Marramao explana: “... cronos não pode ser reduzido ao plano homogêneo da medida, à vazia ‘exterioridade’, mas se refere ao número...⁶⁶”, enquanto o *aión* não se resolve em uma estática, mas refere-se à imagem da vitalidade, intensa como energia ou virtual duração e, em Homero, o termo conservaria uma conotação completamente humana, significando a vida individual.

Marramao afirma, ainda, que, de acordo com a simbologia grega do tempo, *aión* aparece, na maioria das vezes, retratado como um menino, uma criança, enquanto *chronos* aparece quase sempre no semblante de um velho. Além dessa simbologia, há a remissão a uma importante tradição de uma mítica Idade de Ouro, ocorrida em um passado remoto indeterminado. Whitrow relata que: “A mais antiga descrição dela de que dispomos encontra-se em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo (c. 700 a.C.), que lançou mão dessa idéia para explicar a condição presente do homem e, em particular, sua necessidade de trabalhar.⁶⁷”. Para Hesíodo, nos tempos remotos houvera uma Idade de Ouro em que Cronos era o rei, e esta teria terminado com sua queda, com a ascensão de Zeus, seu filho. O declínio original da Idade de Ouro primeiramente era explicado pelo mito de Prometeu.

Por outro lado, Kairós, simbolizado como um deus menor, uma espécie de anjo deformado, com a cabeça raspada mas com uma mecha de cabelo na frente (como no afresco de Francesco Salivati), representa o momento da felicidade, da mudança, da oportunidade – o momento oportuno fugidio –, o tempo qualitativo. Além disso, pode também ser relacionado com a distensão da alma refletida por Santo Agostinho. Kairós é, portanto, a deidade do momento decisivo que, em sua versão cristã reflete o tempo da plenitude, o momento do tempo invadido pela eternidade.

Segundo Marramao, o termo que corresponde à noção grega de *tempus* seria Kairós, e não *chronos*, como habitualmente se interpreta. Kairós designa, como *tempus*, uma figura muito complexa da temporalidade, a qual se refere à qualidade do acordo e da mescla *oportuna* de elementos diversos⁶⁸. Os gregos antigos compreenderam Kairós em diversos níveis, como no caso das arenas política e jurídica. No plano do direito, Kairós aparece

⁶⁵ Sobre esta questão expõe Marramao: “Característica do número é que este determina alguma coisa, de modo a manter-se independente do que delimita. Portanto, quando se afirma que *chronos* é ‘o número do movimento segundo o antes e o depois’, se sublinha que nós numeramos e determinamos a partir das horas (*nyn*) o movimento como ‘passar’, mas é por isso que este número não está vinculado nem ao conteúdo essencial do ‘movido’, nem ao movimento enquanto tal.” (MARRAMAIO, G. *Kairós*. p. 77. Tradução livre).

⁶⁶ MARRAMAIO, G. *Kairós*. p. 12. Tradução livre.

⁶⁷ WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 64.

⁶⁸ MARRAMAIO, G. *Kairós*. p. 99.

relacionado à justiça que se antepõe para além da lei escrita, ou seja, em temporalidades específicas e em casos não previstos pelos legisladores. No campo político, Kairós trata dos elementos retóricos da utilidade, adequação e honra, como no caso do orador que consegue se adaptar e tirar proveito de circunstâncias de incerteza.

Assim, Kairós, o tempo próprio para a realização de alguma ação sobre o mundo, se encurta e politiza. Heller aponta em seus estudos sobre Shakespeare que Kairós é um conceito abrangente de tempo nas peças históricas e nas grandes tragédias, como também é a principal experiência que se pode ter da temporalidade⁶⁹. Possui o significado de um tempo político, em que o *agora mesmo*, a *ação do agora*, são mais que talentos políticos, pois: “Alguns capturam o tempo, outros não conseguem capturá-lo. O grande homem da política sabe quando o tempo deve ser capturado, e ele nunca perde o momento certo para agir...⁷⁰”.

Os atores políticos significantes controlam o tempo, eles *governam* o tempo, pois isso implica possuir o controle, o controle do *destino*. Shakespeare concorda com Maquiavel neste ponto: pode-se coagir o destino com a grande probabilidade de sucesso se o *tempo certo* for apanhado. Contudo, não existe nestas questões uma garantia absoluta, pois mesmo o mais cruel dos atores políticos não pode eliminar os outros participantes da arena política e os múltiplos acidentes que podem vir a ocorrer no *jogo*. Nos termos de Heller: “O destino não pode ser conquistado, nem mesmo em se capturando o minuto certo. Mas a liberdade política se alarga, e o ator conjura o destino com uma grande probabilidade de sucesso se ele nunca perde o tempo próprio da ação...⁷¹”.

Na política, perder o *tempo certo*, o *momento devido*, consiste em uma falha irreversível. Em um sentido kairológico, se o tempo devido para atender a uma exigência política é perdido, se o ator político hesita, se a oportunidade escorre pelas mãos, a mesma oportunidade não se apresentará novamente. Em termos políticos, deixar passar o tempo adequado é um engano, mas, como anota Heller, pode ser também um crime. Além disso, em grande parte das peças de Shakespeare, o tempo se apresenta *des-encaixado*, *des-articulado*, *out of joint* e, em especial nas tragédias e nas peças históricas, o tempo não pode ser ajustado, *re-articulado*, *re-encaixado*, ninguém pode fazê-lo⁷².

⁶⁹ Explica Heller que: “Tempo – sempre quando este aparece nas peças Romanas como uma questão central para reflexão – é também o tempo que os Gregos chamaram *kairós* (o tempo para algo que se pode capturado ou perdido) ou *moira fatum* (tempo como o executor de um designio escondido).” (HELLER, A. *The time is out of joint*. p. 118. Tradução livre).

⁷⁰ HELLER, A. *The time is out of joint*. p. 129. Tradução livre.

⁷¹ HELLER, A. *The time is out of joint*. p. 130. Tradução livre.

⁷² HELLER, A. *The time is out of joint*. p. 131.

Outra importante representação kairológica pode ser associada com a roda da Fortuna. Para Sypher, um padrão cronométrico da experiência humana que a arte medieval herdou dos clássicos, de modo que a ideia medieval de tragédia dependia da rotação da roda da Fortuna. A imagem das mudanças que a roda da Fortuna poderia promover se tingiram com uma implicação moral, na qual o orgulho antecede a queda, em que se faz possível associar a ideia de *hybris*, a insolência daquele que provoca a inveja nos deuses. Explica Sypher: “A *hybris* não é mencionada na discussão de Aristóteles de tragédia, mas talvez esteja escondida em sua perspectiva da figura trágica como aquela que falha em razão de alguma cegueira ou disparate, comprometendo-a com uma escolha desastrosamente enganada.”⁷³

Para García: “O tempo cronológico parece se impor a nós desde o exterior; o kairológico vive em nossa intimidade. Permanecemos, assim, divididos entre dois tipos de experiências temporais.”⁷⁴. De um lado, o tempo objetivo, monótono e repetitivo, que nos *devora*, porém, do outro, um tempo *subjetivo*, em que o ser humano pode encontrar sua experiência temporal, por meio da memória, da nostalgia, da esperança, tempo que pode ser articulado, armazenado ou alargado. Como afirma François Ost:

Contra a duração continuista, tocada pela entropia, fazem-se ouvir a descontinuidade do imprevisto, a ruptura do instante, a fissura do acidente, a álea da contingência, a sobrevivência do acontecimento. Contra *Cronos*, sempre em vias de destruir suas obras, está *Kairós*, a ocasião propícia que impõe seus direitos, liberando, às vezes, uma energia histórica verdadeiramente inaugural: o tempo morto da repetição, cede lugar ao tempo forte da instauração.⁷⁵

Giorgio Agamben explora outro prisma da relação entre Cronos e Kairós, e após admitir que esses são qualitativamente heterogêneos, procura aproximar os dois a partir da definição de Kairós feita por Hipócrates: “A mais bela definição de *kairós* que conheço se encontra no *Corpus Hippocraticum*, que o caracteriza justamente em relação com *cronos*. Reza assim: [...] ‘o tempo é aquele no qual há *kairós* e *kairós* é aquele em que há pouco tempo’.”⁷⁶. Agamben formula, a partir do texto do “pai da medicina”, a implicação dos conceitos de tempo que estão imbricados, em que Kairós não dispõe de *outro tempo* que Cronos, pois aquilo que é apreendido quando se trata de Kairós, não é nada mais que um Cronos contraído e abreviado. Segue suas reflexões sob a influência de Hipócrates: “O texto hipocrático continua com as seguintes palavras: ‘A cura tem lugar às vezes por meio de

⁷³ SYPHER, W. *The ethic of time*. p. 10. Tradução livre.

⁷⁴ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 63. Tradução livre.

⁷⁵ OST, F. *O tempo do direito*. p. 213.

⁷⁶ AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006. p. 73. Tradução livre.

cronos; outras, por *kairós*?. É evidente que a cura messiânica tem lugar no *kairós*; mas este não é outra coisa que um *cronos* apreendido.⁷⁷”.

Desde a compreensão metafórica do tempo como Janus e suas duas faces, podem ser (re)produzidos diversos binômios. A oposição entre tempo objetivo e subjetivo, exterior e interior, quantitativo e qualitativo, o instante e a duração, etc., levam à percepção de que, além de não se esgotarem as possíveis imbricações entre as distintas temporalidades, há de se refletir sobre a multidimensionalidade do(s) tempo(s).

Nesse sentido, é possível perceber como as métricas sociotemporais foram manifestações do tempo como construção social ou de uma cultura. A ideia de que cada sociedade possui seu próprio ritmo e sua própria história, que compõe os meios – ao menos iniciais – em que a temporalidade será compreendida pelos seus membros, reflete a existência de uma *rede de tempos*⁷⁸, os quais se manifestam de maneiras plurais e que podem interagir no cerne social.

Contudo, a percepção das diferentes formas de tempo não pressupõe a negação da existência de culturas que não possuam a mesma noção temporal que uma perspectiva ocidental almeja impor, como ocorre pela universalização de um sentido de tempo sucessivo, como uma métrica do tempo própria que se busca impor às outras culturas, ou seja, como um discurso que aceitasse diferentes relações com o tempo, mas que, no fim, interpretaria todos os tempos pela mesma métrica universalista ocidental.

Por isso, há de se reconhecer que o tempo ocidental também é mítico, como afirma García, pois se funda nos mitos do progresso e do calendário gregoriano, além da invenção do tempo mítico ligado ao éden primitivo⁷⁹, e para além dos tempos míticos, faz-se importante reconhecer a existência de outras culturas, nas quais o tempo possui um sentido muito diverso ou é inexistente como conceito ou palavra⁸⁰. Também se pode perceber que o tempo ocidental se amolda a um projeto de sociedade específica – a sociedade industrial do trabalho.

⁷⁷ AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*. p. 73. Tradução livre.

⁷⁸ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 109.

⁷⁹ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. pp. 109-110.

⁸⁰ A autora relata estudos antropológicos que tratam dos Nuer no Sudão e dos índios hopi. Cf. GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 110. Whitrow aprofunda a questão da seguinte forma: “... a língua hopi prefere verbos a substantivos, mas seus verbos não têm tempos. Os hopi não precisam de termos relacionados ao espaço ou ao tempo. [...] Têm algum sentido do tempo, embora sua intuição fundamental do mesmo não seja a mesma que se desenvolveu na Europa. Ainda assim, foram capazes de desenvolver, com base em conhecimento astronômico, um calendário agrícola e cerimonial suficientemente preciso para que raras vezes celebrações específicas caíam a mais de dois dias da norma. [...] para os azandes do sudeste do Sudão [...] o presente e o futuro se superpunham, de tal modo que a saúde e a felicidade futuras de um homem dependiam de condições futuras consideradas como já existentes. [...] os nuers, que vivem em ambas as margens do Nilo Branco, não têm equivalente algum de nossa palavra ‘tempo’ e não são capazes de falar dele como de algo que passa e que pode ser poupado ou

A disciplina do tempo do trabalho pode, de modo simbólico, ver seus primeiros esboços no ano de 1355, em que Felipe VI concedeu à prefeitura de Amiens a faculdade de regular a hora dos trabalhadores, por meio do soar de um sino, como o início da jornada, a hora de descanso e almoço, a hora de voltar ao trabalho e a hora de finalizá-lo⁸¹. Em continuidade, reflete-se sobre o tempo da produção e as mudanças que esse promoveu na sociedade como o controle do tempo, por meio do relógio, aparelho chave para a época industrial, que permitiu medir o tempo da automatização do trabalho, ao passo que também respondia à demanda epistemológica da ciência da época de certeza, métrica e precisão temporal. É época em que o tempo deixou de ser uma sucessão de *experiências plenas*, para se tornar uma coleção de horas que podem ser medidas, moldadas, negociadas. Passa-se a tratar, então, de como ocorreram essas mudanças do sentido temporal com o advento da sociedade capitalista.

2.3 – A disciplina do tempo abre as portas para a modernidade

Segundo Thompson, já se encontra bastante difundido o conhecimento sobre o fato de que entre povos “primitivos” a medição do tempo se forjava costumeiramente com atividades familiares ou no ciclo do trabalho ou de tarefas domésticas⁸². Essa forma de relação do tempo pode ser chamada de *orientação pelas tarefas*. Muito comum em sociedades agrícolas, ela pode ser fragmentada em três planos. Primeiro, havia uma relação imediata do camponês com suas necessidades. Segundo, na comunidade campesina não se realizava uma separação nítida entre o “trabalho” e a “vida”, havia uma confluência entre relações sociais e relações laborais. Terceiro não se relacionavam com a marcação do tempo de forma precisa, o que poderia parecer indolente a olhos externos⁸³.

A mudança dessa relação ocorreu com a passagem da economia familiar, ou de pequena escala, para a inclusão da mão-de-obra, da contratação do trabalho e da delimitação da relação entre empregador-empregado. Buscava-se nessa relação (contratual) a delimitação do trabalho com determinado tempo marcado, ainda que não precisamente houvesse um “horário” marcado – esse poderia ser estimado em dias ou meses dependendo da relação laboral.

desperdiçado. Seus pontos de referência para o tempo são fornecidos por suas atividades sociais.” (WHITROW, G. J. *O tempo na história*. pp. 21-22).

⁸¹ GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós*. p. 112. Ainda que este exemplo não possa ser visto como algo além de um esboço, ele simboliza em alguma medida seu futuro em que o tempo do trabalho passaria a ocupar um lugar central na modernidade, na sociedade industrial.

⁸² THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 269.

⁸³ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. pp. 271-272.

Para possibilitar o controle das pessoas, da relação de trabalho, a disciplina do tempo passou por diversas fases. A *conquista* do tempo por meio da medida relacionava-se com o controle do universo pelo ser humano, e, em razão disso, a intervenção dos detentores do poder na medida do tempo se tornou, segundo Le Goff, um elemento essencial do poder, dentre os quais o calendário surge como forma emblemática de controle. Como organizador do quadro temporal, diretor da vida pública e cotidiana, o calendário se tornou, sobretudo, um objeto *social*⁸⁴.

Aqueles que controlavam o calendário detinham poder (in)direto sobre o trabalho, o tempo livre e as festas. Nos diversos sistemas socioeconômicos e políticos, o controle do tempo por meio do calendário possibilitou, segundo Le Goff, a manipulação de instrumentos essenciais ao poder, como o sistema tributário. Um exemplo disso está no próprio termo calendário, que remete ao *livro de contas*, pois os juros dos empréstimos deveriam ser pagos nas *calendae*, o primeiro dia dos meses romanos⁸⁵.

O calendário é um instrumento que depende, *a priori*, do tempo cósmico, regula a duração que se impõe às sociedades, mas essas acabam por percebê-lo de diferentes formas, com mensurações próprias e concepções sociais e políticas que interferem em sua confecção. Segundo Jacques Le Goff, os calendários dos povos que adotaram o dia do calendário juliano-gregoriano exibem ainda traços do corte que marca a passagem da luz às trevas, com o crepúsculo.

Nos termos do historiador: “O Ocidente medieval, que tinha em relação à noite um grande temor (praticar crimes ou má ações durante a noite constituía uma circunstância agravante), contou por vezes os períodos de tempo em noites como em dias.⁸⁶”. A civilização industrial, por sua vez, não cindiu o dia de vinte e quatro horas do dia natural, não obstante os turnos contínuos de oito horas em fábricas, e o funcionamento de serviços vinte e quatro

⁸⁴ Isto se evidencia da seguinte forma: “Em 46 a.C. Júlio César faz reformar o calendário romano influenciado pelos conselhos de Sosígenes, astrônomo grego de Alexandria, e, a 1º de janeiro do ano 45 a. C., entra em vigor o novo calendário, dito juliano. Este ato coincide com o momento em que (46 a.C.) César se arvora em ditador por dez anos, adquirindo, assim, um poder quase absoluto. [...] Em 389, o calendário compreende apenas, daí para frente, festas cristãs, à exceção do 1º de janeiro, dos aniversários dos imperadores e dos aniversários da fundação de Roma e de Constantinopla. [...] No Ocidente latino, a Igreja Católica romana conquistou poder suficiente para impor, como se verá, uma reforma do calendário juliano em 1582. O calendário que daí resultou foi chamado gregoriano, do nome de Gregório XIII, o papa que operou a reforma.” (LE GOFF, J. *História e memória*. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003. pp. 479-481).

⁸⁵ LE GOFF, J. *História e memória*. p. 486.

⁸⁶ LE GOFF, J. *História e memória*. p. 509.

horas, cada vez mais comuns, constituam uma negação do período noturno como tempo de descanso⁸⁷.

Com o advento da industrialização, o tempo transformou-se em “moeda” e não havia mais a sensação do passar do tempo, mas uma mudança significativa, para *gastar* o tempo. As instituições sociais corroboraram com essa mudança, prenhe em simbologias de poder social e, desde o século XIV, passou-se a construir relógios de Igreja e relógios públicos nas cidades. Mas os sinos e os relógios solares ainda cumpriam tarefa importante na orientação espaço-temporal das cidades. Os sinos em especial, prestavam orientação das horas de labor e descanso e guiavam forasteiros⁸⁸.

Com a difusão de tecnologias ligadas à regulação do tempo, como o uso de pêndulos no século XVII e o uso de relógios portáteis no século XVIII, percebe-se que a Revolução Industrial demandava uma “maior sincronização do trabalho”. Por isso: “O pequeno instrumento que regulava os novos ritmos da vida industrial...” o relógio portátil “... era ao mesmo tempo uma das mais urgentes dentre as novas necessidades que o capitalismo industrial exigia para impulsionar o seu avanço.⁸⁹”.

Pode-se perceber que, até o advento da civilização industrial, a vida das pessoas não era *amarrada* pela temporalidade da produção e, também, o modo como esta acabou por se infiltrar nos outros domínios da vida humana. Sobre os relógios expõe Whitrow: “O desenvolvimento e o aperfeiçoamento contínuo do relógio mecânico e, mais recentemente, de relógios que trazemos conosco, teve profunda influência em nosso modo de viver.⁹⁰”.

Antes da introdução da produção industrial havia uma significativa irregularidade dos padrões de trabalho. Mas uma visão de completa irregularidade do ciclo de trabalho, adverte Thompson, decorria dos moralistas e mercantilistas do século XVII⁹¹, pois, um criado de fazenda, ou um trabalhador rural regular, vivia sob uma intensa disciplina laboral e, além de cumprir suas horas regulamentares (ou mais), não tinha direitos ou terras comuns. Nesse

⁸⁷ Sobre a questão observa Le Goff: “Uma função essencial do calendário é a de ritmar a dialética do trabalho e do tempo livre, o entrecruzamento dos dois tempos: o tempo regular, mas linear, do trabalho, mais sensível às mutações históricas, e o tempo cíclico da festa, mais tradicional, mas permeável às mudanças da história.” (LE GOFF, J. *História e memória*. p. 510).

⁸⁸ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 275.

⁸⁹ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 279.

⁹⁰ WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 31.

⁹¹ De acordo com o relato de John Houghton de 1681, exposto por Thompson: “Quando os fabricantes de malhas ou de meias de seda conseguiam um bom preço pelo seu trabalho, observava-se que raramente trabalhavam nas segundas-feiras e nas terças-feiras, mas passavam a maior parte de seu tempo na cervejaria ou no boliche [...]. Quanto aos tecelões, é comum vê-los bêbados nas segundas-feiras, com dor de cabeça nas terças, e com as ferramentas estragadas nas quartas. Quanto aos sapateiros, eles preferem ser enforcados a esquecerem são Crispim na segunda-feira [...] e isso geralmente se prolonga enquanto têm no bolso uma moeda de um penny ou crédito no valor de um penny.” (HOUGHTON, J. *Collection of letters*. Apud: THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 282).

sentido, o desenvolvimento agrícola, com os cercamentos⁹², se preocupava com uma “administração eficiente” do tempo de trabalho, fator que oprimia a vida daqueles que possuíam um emprego regular.

Os instrumentos físicos da produção passaram a ser vistos, conforme explica Thompson, como os meios pelos quais novas relações sociais se estabeleciam. Esses fatores modificaram instituições e hábitos culturais, como exemplo: “A tecelagem é vista tanto como agente de uma revolução industrial como também social, produzindo não apenas maior quantidade de mercadorias, mas o próprio ‘Movimento Trabalhista’.⁹³”. A imagem da “fábrica tenebrosa e satânica” domina a reconstrução visual da Revolução Industrial, uma imagem que leva a pensar antes nos meios técnicos industriais e depois nas pessoas que dependiam dela.

No mesmo sentido, as mudanças que ocorreram nas relações de trabalho e na percepção/medição do tempo – em seu condicionamento tecnológico – acabaram por ser repercutidas na cultura. Para Thompson, tanto na resistência como na aceitação das transições de paradigmas, a ênfase deveria ser colocada sobre o aspecto cultural para análise do fenômeno em questão, pois é por meio deste que se expressam “... os sistemas de poder, as relações de propriedade, as instituições religiosas, etc...⁹⁴”. Outra questão relevante diz respeito à noção de que a transição que ocorreu não havia sido para um “industrialismo” *per se*, mas para a hegemonia (ou a busca por essa) do capitalismo industrial.

No século XVIII, a disciplina da produção industrial foi significativamente elaborada. Thompson usa como referencial um *Law book* – Livro de leis – da Siderúrgica Crowley, para expor como se combatia a “preguiça e a vilania”, visando “recompensar os justos e diligentes”, a forma de calcular o tempo de trabalho, sendo determinado que nenhuma pessoa devesse “calcular o tempo por nenhum outro relógio de parede, sino, portátil ou relógio de sol que não seja o do supervisor⁹⁵”. A imersão no capitalismo industrializado e disciplinado foi se efetivando e, de modo mais saliente, com o uso da folha de controle do tempo, o controlador

⁹² Sobre os cercamentos Thompson observa que: “Na agricultura, os anos entre 1760 e 1820 foram a época de intensificação dos cercamentos, em que os direitos a uso da terra comunal foram perdidos numa vila após a outra; os destituídos de terras e, no sul, os camponeses empobrecidos são abandonados às expensas dos granjeiros, dos proprietários de terras e dos dízimos da Igreja.” (THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*, II: A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 22).

⁹³ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. p. 14.

⁹⁴ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 288. Neste sentido também expõe Moraes: “Vive-se nestes momentos a (de)formação do homem como trabalhador vinculado ao sistema fabril e sua lógica. Desfazem-se as relações tradicionais do homem com o seu trabalho, pela atuação conjunta da ideologia do trabalho, via ascetismo protestante e pela inserção, via Revolução Industrial, de um sistema produtivo de fábricas.” (MORAIS, J. L. B. *A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado; Santa Cruz do Sul, RS: Edunisc, 1998. p. 27).

⁹⁵ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 290.

do tempo (supervisor), os delatores e as multas (como no caso de punição de empregados atrasados). Havia, com isso, uma tentativa de conferir um “uso-econômico-do-tempo”.

A disciplina temporal da sociedade, e por consequência do trabalho, se expressava tanto na refutação aos preguiçosos, como na tentativa de controlar o horário de despertar dos trabalhadores (proletarizados), que os faria – idealmente – acordar cedo e dormir cedo, evitando festas extemporâneas. A escola também se adequava às mudanças culturais para introjetar nas crianças a noção do uso-econômico-do-tempo. As escolas ensinavam o trabalho, a obediência às ordens, a sobriedade e observância das horas; por isso, dentro dos portões da escola as crianças entravam no universo do tempo disciplinado (pela produção).

Segundo Thompson: “Para a maioria dos trabalhadores, a experiência crucial da Revolução Industrial foi percebida com uma alteração na natureza e na intensidade da exploração.⁹⁶”. O processo de exploração demandado pode ser também observado no relato de um “Oficial Fiandeiro de Algodão”, em que são relacionadas as injustiças sofridas pelos trabalhadores com as alterações da exploração capitalista, como: a disciplina, a monotonia, o tempo de trabalho e suas condições, a perda do tempo livre e de recreação, a redução das pessoas à condição de instrumentos, etc.⁹⁷.

Essa mudança também foi objeto de reflexão de Moraes, que observa, no processo de estabelecimento da sociedade industrial, a imposição de uma nova estrutura disciplinar que formatasse o tempo das pessoas em tempo de trabalho, “... seja como produção propriamente dita, seja como recuperação das forças para uma nova jornada.⁹⁸”. O importante era fazer com que o tempo do trabalhador ficasse todo à disposição do aparelho produtivo; por isso, o controle e a disciplina se estendiam para além da fábrica até a vida cotidiana das pessoas⁹⁹.

A oposição a essa “nova percepção do tempo” – a qual foi acompanhada de instrumentos de poder – não tardou a ser formulada. Se em um primeiro momento os trabalhadores aprenderam o significado da disciplina temporal para o trabalho, constrangidos, oprimidos – pois o controle das horas era uma atribuição exclusiva do empregador, o que

⁹⁶ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. p. 23.

⁹⁷ Vejam-se alguns trechos do relato: “Os trabalhadores, em geral, formam um grupo de homens inofensivos, modestos e bem-informados, embora eu desconheça a maneira como se informam. São dóceis e afáveis, se não os molestarem muito, mais isso não surpreende, quando consideramos que eles são treinados para trabalhar desde os seis anos de idade, das cinco da manhã até às oito ou nove da noite. [...] A decisão do magistrado geralmente beneficiava o mestre, embora se baseasse apenas nas declarações do contramestre. O trabalhador não se atrevia a apelar, por causa dos custos...” (THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. pp. 23-27).

⁹⁸ MORAIS, J. L. B. *A subjetividade do tempo*. p. 28

⁹⁹ Anota Moraes que: “A questão do horário, ou melhor, a questão dos espaços temporais, referentemente ao trabalhador sujeito à disciplina fabril, e não só ele, como todo o homem engajado no processo produtivo, se eleva como ponto crucial na batalha da regularização sistemática da força de trabalho.” (MORAIS, J. L. B. *A subjetividade do tempo*. p. 43).

levava os trabalhadores ao temor de medir as horas por qualquer meio –, logo, nas gerações seguintes, formaram-se comitês em prol da redução da jornada de trabalho, bem como, movimentos grevistas pelo pagamento das horas extras.

A internalização dessa mudança paradigmática também se socorreu de outros meios para sua efetivação. A ética puritana, promulgada pela lógica de dominação capitalista foi bastante profícua nesse sentido. E com base nessa ética se pensava que redimir o tempo era uma forma lucrativa e que, no tempo do mercado, a perda do tempo era algo intolerável. O ressoar desse pensamento na cultura aliava uma condenação das emoções e dos prazeres e o elogio ao trabalho. A sua assimilação pelos trabalhadores decorreu – dentre outros fatores – pela doutrinação direta (como no caso de escolas) disseminada em instituições religiosas.

Sinteticamente, Thompson reflete: “Por meio de tudo isso – pela divisão de trabalho, supervisão do trabalho, multas, sinos e relógios, incentivos em dinheiro, pregações e ensino, supressão das feiras e dos esportes – formaram-se novos hábitos de trabalho e impôs-se uma nova disciplina de tempo.¹⁰⁰”. Observa-se, com isso que as sociedades industriais amadurecidas são marcadas pela administração do tempo – de alguma forma –, e por uma nítida delimitação entre o “trabalho” e a “vida”.

A questão que se coloca é se, em um futuro preenchido de discursos esperançosos de automação, como os trabalhadores irão se relacionar, se terão alguma capacidade para a experiência em seu tempo de não-trabalho, de lazer. A proposta de Thompson é singela: ante o cenário em que o tempo é tratado como mercadoria, há de se pensar em um modo menos compulsivo de se relacionar com a temporalidade, de modo que as pessoas (re)aprendam as artes de viver relações sociais e pessoais mais cheias de experiência e descompromissadas, reaproximando, por meio de uma nova dialética, o trabalho e a vida¹⁰¹.

Benjamin, em seus estudos, também discorre sobre a questão do tempo, evidenciando sua preocupação com seu significado para a realidade da vida dos trabalhadores. As preocupações de Thompson e Benjamin, autores estudiosos de Marx (1818-1883), mas com perspectivas filosóficas diferenciadas, direcionam suas questões para a forma como o tempo foi transformado, no capitalismo, em tempo da produção, para a dilaceração do social, e como os seres humanos foram transformados em autômatos, e passaram a viver em função do trabalho – com o tempo disciplinado do trabalho ou o tempo esvaziado de experiências.

Thompson e Benjamin criticam o fato de que o desenvolvimento das forças produtivas, a racionalização das formas de trabalho, com a introdução de técnicas para a

¹⁰⁰ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 297.

¹⁰¹ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. p. 302.

industrialização, não levaram ao almejado mundo utópico em que as máquinas trabalhariam para os homens. Mas, em sentido oposto, o que se observou foi a intensificação da exploração, a polarização das classes econômicas e o espriar das ideologias do sistema capitalista de produção para todas as esferas da vida.

Leide Turini traça a seguinte observação sobre Benjamin e Thompson:

[...] nesses autores há uma ruptura com as verdades absolutas, com uma perspectiva mecanicista e abstrata da história e há um convite para recuperarmos a experiência com o passado, entendendo-o não como ‘morto incômodo mas necessário’ do historicismo, mas como fonte de aprendizagem, de vida, enfim, como utopia que convida ao ‘despertar’ no presente.¹⁰²

Os estudos de Benjamin, sobre as questões em pauta, serão discutidos em tópicos subsequentes.¹⁰³

3 – Passagens pela modernidade

Agamben, quando realiza sua “*Crítica do instante e do contínuo*”, afirma que toda concepção da *história* sempre se encontra acompanhada de uma experiência do *tempo* que lhe é implícita, mas que também a condiciona e, por este motivo, ela deve ser explicitada¹⁰⁴. Entende-se, de modo complementar à perspectiva de Agamben que não apenas toda concepção histórica possui uma experiência do tempo, mas que cada paradigma possui certa temporalidade, implícita e condicionante; e o filósofo que, em grande medida cumpriu a *tarefa* de trazer à luz a experiência do tempo da modernidade foi Benjamin. Por isso, a partir dos estudos de Benjamin, procurar-se-á enredar o tempo, a modernidade e os reflexos que essas categorias produziram nas relações sociais e nas experiências intersubjetivas.

A modernidade foi concebida como o paradigma que romperia com os paradigmas anteriores. Assim, como proposta de uma *nova cultura*, formulou sua experiência do tempo, no sentido de que: “... toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência.¹⁰⁵”.

¹⁰² TURINI, L. D. A. “A crítica da história linear e da idéia de progresso: um diálogo com Walter Benjamin e Edward Thompson.”. *Educação e Filosofia*, v. 18, p. 93-125, 2004. p. 125.

¹⁰³ Faz-se importante notar que esse tópico mantém um diálogo direto com o “3.3 – Subjetividade e perda da experiência.”. Optou-se por estruturá-lo como o último da seção em que as reflexões de Benjamin são apresentadas, pois ele se coloca no desfecho de um pensamento que possui suas especificidades, sua linguagem própria. Atravessar o capítulo contendo as considerações benjaminianas acerca do trabalho, sem explicações prévias sobre sua filosofia, não pareceu apropriado, pois poderia levar a interpretações equívocas ou parciais sobre esse filósofo.

¹⁰⁴ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 111.

¹⁰⁵ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 111.

A modernidade trouxe como uma de suas promessas revolucionar as relações sociais, assim, desde o século XVIII passou-se a reproduzir, em escalas crescentes, a expressão *modernidade*. Em consequência, o *tempo moderno*, como enunciado de mudança, de ruptura entre momentos históricos, ganhou força tamanha ao ponto de se incorporar à linguagem em todas as instâncias sociais.

Tratada, primariamente, como marco temporal histórico, a modernidade ultrapassou (em muito) sua função inicial, tornando-se determinante de conteúdos¹⁰⁶, meio qualitativo, e estendeu seu significado para a simbólica representação do abismo que separava aqueles que eram tidos como *antigos* em oposição ao novo, ao *moderno*.

Para Berman: “Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. [...] Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’.¹⁰⁷”. Assim como tudo aquilo que foi sagrado será profanado, e os homens seriam levados a lidar com as verdadeiras relações de suas vidas.

Ao analisar o que representa a modernidade, Rouanet a caracteriza pela tríade fundamental da *universalidade*, da *individualidade* e da *autonomia*¹⁰⁸. A *universalidade* se opõe ao particularismo, apresentando o projeto da modernidade a todos os seres humanos, sem qualquer forma de distinção. Conquista importante; pois corrobora o conteúdo da igualdade formal. A *individualidade* se opõe à invisibilidade das pessoas quando reunidas ou pensadas como *massas*, *multidões*, *números* que podem ser somados ou subtraídos; a individualidade valoriza ainda a vida de cada pessoa em sua essencialidade original. A *autonomia* se opõe à alienação, é a capacidade das pessoas se pensarem como sujeitos, como detentores de direitos, é o conteúdo que mais se aproxima da emancipação humana.

¹⁰⁶. Sobre a questão expõe Habermas: “A classificação, ainda hoje usual (p. ex., para a caracterização de disciplinas de história), em Idade Moderna, Idade Média e Antiguidade (respectivamente História moderna, medieval e antiga), só pôde se compor depois que as expressões ‘novos tempos’ ou ‘tempos modernos’ (‘mundo novo’ ou ‘mundo moderno’) perderam o seu sentido puramente cronológico, assumindo a significação oposta de uma época enfaticamente ‘nova’.” (HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 9).

¹⁰⁷ BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. p. 15.

¹⁰⁸ Segundo Rouanet: “O projeto civilizatório da modernidade tem como ingredientes principais os conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade significa que ele visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material.” (ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 9).

Mas, para Agamben, a tarefa original de uma verdadeira *revolução*, como a modernidade havia se proposto realizar em sua origem, a de ser uma revolução paradigmática, não poderia se limitar a “apenas” mudar o mundo mas, teria também como tarefa mudar o tempo. Por isso, faltaria ao pensamento político moderno (mais especificamente ao marxismo) uma concepção elaborada do *tempo*, na mesma proporção em que teceu suas reflexões sobre a história¹⁰⁹.

O reducionismo de certas elaborações materialistas sobre o tempo pode ser observado nas reflexões de Askin, por meio da seguinte assertiva sobre a filosofia materialista dialética tratando-a como: “... a única que pode constituir o fundamento ideológico da investigação do problema do tempo na ciência dos nossos dias. [...] Nas atuais publicações filosóficas marxistas, o problema do tempo vem sendo examinado com frequência, dado que o tempo pertence ao número de categorias fundamentais do materialismo dialético.”¹¹⁰.

Sequencialmente, Askin defende ser preciso ter em conta que, na filosofia, frente à concepção materialista dialética do tempo existiriam numerosas “tergiversações metafísicas idealistas”, frequentemente de caráter místico, em relação à referida categoria, e que a convicção de que o mundo possui um caráter objetivo, constituiria: “... a base sôbre a qual se pode conceber o tempo num sentido materialista, como determinada característica do mundo, a qual se apresenta dentro dos limites das propriedades inerentes a êste último.”¹¹¹.

A principal *conquista* da filosofia materialista, para Askin, seria a de que, no transcorrer da história, baseando-se nos conhecimentos da época correspondente e partindo da prática, defendeu com êxito o caráter *objetivo* do tempo, sua ligação com o mundo material, sua existência à margem da consciência e independente desta. Nesse liame, a ciência moderna teria proporcionado novos argumentos em favor da interpretação materialista do tempo, confirmando sua objetividade e refutando as teorias idealistas desta categoria¹¹².

3.1 – Tempo moderno

Não é despropositada ou descontextualizada a tentativa de observar *no tempo*, assim como nas mais diversas categorias analisadas pelo materialismo, uma materialidade, *in casu*, uma objetividade ontológica. Esta perspectiva correlaciona-se com um ideal moderno de

¹⁰⁹ Nesse sentido critica Agamben: “A representação vulgar do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo acabou então desbotando sobre o conceito marxista da história: tornou-se a fenda invisível através da qual a ideologia se insinuou na cidadela do materialismo histórico.” (AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 111).

¹¹⁰ ASKIN, I. F. *O problema do tempo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 15.

¹¹¹ ASKIN, I. F. *O problema do tempo*. p. 20.

¹¹² ASKIN, I. F. *O problema do tempo*. p. 20.

materializar as categorias, superar o passado em suas mistificações e trazer uma nova visão de mundo para a sociedade.

Assim, percebe-se uma sintonia entre a perspectiva materialista e uma visão científica de mundo, construída a partir da ciência galileana e newtoniana do século XVII, em que se refletia sobre um tempo *absoluto*, que corria de maneira uniforme, sem relação com nada de exterior. Piettre, ao analisar esta temporalidade, expõe: “Parece-nos, com efeito, que o tempo corre linear e uniformemente, certamente desde sempre e para sempre, e que se trata aí de uma prova do senso comum. Evidência que se impôs lentamente, e em seguida com maior firmeza com Newton, mas que toma corpo numa época determinada da história, no âmago de uma determinada civilização...”¹¹³”.

Observa-se, com isso, a tentativa da ciência moderna de abolir outras formas de representação do tempo, considerando que, essencialmente, tudo permanecia no universo imutavelmente idêntico a ele mesmo: os astros girando uns em torno dos outros, segundo uma mecânica impecável. Bernard Piettre assevera: “O ponto de vista da ciência sobre o tempo poderia mudar apenas se admitíssemos que o mundo não permanece jamais o mesmo, e que pudéssemos distinguir objetivamente, em seu devir, entre um passado e um futuro.”¹¹⁴”. Contudo, nos termos da ciência do século XVI e XVII, que atinge seu ápice com Newton, não há argumentos que permitam tal consideração. O tempo aparece mais como uma sucessão de instantes matemáticos (de pontos de uma trajetória), do que como uma duração contínua com alguma orientação.

A formulação de uma concepção do tempo na modernidade é tributária do fenômeno da laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível. Contudo, estaria desatrelada de uma ideia, de um fim, e esvaziada de sentidos que não uma encadeação de atos entre um antes e um depois. Como explica Agamben: “Esta representação do tempo como homogêneo, retilíneo e vazio nasce da experiência do trabalho nas manufaturas e é sancionada pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento retilíneo uniforme sobre o movimento circular.”¹¹⁵”.

Uma experiência do tempo morto e esvaziado de experiência, que corresponde à impressão da temporalidade das grandes cidades e fábricas, reafirma a ideia de que o tempo humano se represente em um instante pontual em fuga. A noção de *antes* e *depois* que, nos termos de Agamben, eram incertas e vácuas para a antiguidade e, para o cristianismo, tinham

¹¹³ PIETTRE, B. *Filosofia e ciência do tempo*. Bauru, SP: EDUSC, 1997. pp. 82-83

¹¹⁴ PIETTRE, B. *Filosofia e ciência do tempo*. p. 84.

¹¹⁵ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 117.

seu significado relacionado com o fim dos tempos, passaram a ser, em si e por si, *o sentido* da temporalidade, apresentando-se como históricos¹¹⁶.

Com isso, percebe-se que a *imagem do tempo da modernidade* se pautou pela perspectiva das ciências da natureza, de modo que é um tempo do “desenvolvimento” e do “progresso”, que se coloca como a razão de um processo orientado cronologicamente, tornando-se a categoria que guia o conhecimento histórico. Tal ponto de vista leva a um paradoxo, pois, sob a égide do triunfo do historicismo no século XIX, para Agamben, está escamoteada uma profunda negação da história em nome de uma epistemologia moldada pelas ciências da natureza¹¹⁷.

Para além da concepção cientificista vulgar da temporalidade e de uma busca (ideologizante) da percepção do tempo, o modo de pensar a história de Marx, em que o ser humano não é um ser histórico por ter *caído* no tempo, mas, ao contrário, pelo fato de ser um *ser histórico*, teve condições de encontrar os meios para produzir sua temporalidade, temporalizar-se.

Contudo, como observa Agamben: “Marx não elaborou uma teoria do tempo adequada à sua idéia da história, mas esta é certamente inconciliável com a concepção aristotélica e hegeliana do tempo como sucessão contínua e infinita de instantes pontuais.¹¹⁸”. Ademais, a contradição do ser humano contemporâneo estaria na impossibilidade de experienciar o tempo da mesma forma como poderia produzir sua história, cindido entre o *ser-no-tempo*, em que experimenta uma fuga de instantes sem fim, e o *ser-na-história*, compreendida esta como dimensão constitutiva dos seres humanos para o marxismo.

Na tradição ocidental, seja a representação do tempo feita por meio de um círculo ou uma linha, o caráter que domina toda concepção do tempo, para Agamben, é a pontualidade, pois o tempo vivido é formulado como um conceito metafísico-geométrico, e esta formulação embasa a afirmação de uma “descoberta” de um tempo real da experiência. Por isso, qualquer proposição diferente da compreensão do tempo: “... deve, portanto, defrontar-se fatalmente com este conceito, e uma crítica do instante é a condição lógica de uma nova experiência do tempo.¹¹⁹”.

Para os Estóicos, esta noção de um tempo homogêneo, infinito e quantificado, é a compreensão de um tempo inexistente, inapreensível, o qual constituiria a *enfermidade* fundamental que retardaria a existência humana de se perceber como única e completa. Como

¹¹⁶ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 117.

¹¹⁷ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 118.

¹¹⁸ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 121.

¹¹⁹ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 122.

expõe Agamben: “Defronte a ela o estóico coloca a experiência liberadora de um tempo que não é algo de objetivo e subtraído ao nosso controle, mas brota da ação e da decisão do homem.¹²⁰”. Segue a orientação kairológica do tempo, de uma coincidência que não avisa sua *chegada*, na qual a decisão colhe a *ocasião* e realiza, em um curto espaço de tempo, a própria vida. O tempo infinito e quantificado se torna, de maneira súbita, delimitado e presentificado, Kairós: “... é ‘a última demão’ dada, a cada instante, na própria vida, que livra radicalmente o homem da sujeição ao tempo quantificado...¹²¹”.

Outras intervenções críticas que foram formuladas no início do século XX buscaram desnudar a inconsistência do tempo contínuo e qualificado que se produzira até então. O que pode ser observado tanto nas “*Teses sobre o conceito de história*”¹²², de Benjamin, como no livro “*Ser e Tempo*”¹²³, de Heidegger. Agamben arrazoa que nas obras referidas há sinais evidentes de que a concepção do tempo da cultura ocidental teria lançado no ar os primeiros sinais de seu declínio.

Esse declínio também pode ser observado nas leituras feitas por Benjamin sobre Charles Baudelaire, acerca da compreensão do conceito de modernidade elaborado pelo poeta. Esta categoria influenciou Benjamin de modo direto na construção de sua concepção do mundo moderno e da sua temporalidade, em que seria necessário afirmar, como o faz Gagnebin: “... a força e a fragilidade da lembrança, o desejo de volta e a impossibilidade do retorno, o vigor do presente e a sua morte próxima.¹²⁴”. Essa tensão que se coloca em torno da modernidade se insere na formulação de Benjamin sobre as “*Passagens*”, uma arqueologia histórica e filosófica do século XIX.

A relação Benjamin-Baudelaire se evidencia nos dizeres de Berman quando afirma que: “Se tivéssemos de apontar um primeiro modernista, Baudelaire seria sem dúvida o escolhido.¹²⁵”, pois é por meio dele que o sujeito moderno aparece como um *herói*, o resultado de uma civilização excessiva, jogado em um mundo do efêmero, do contingente. Para Benjamin: “O herói é o verdadeiro tema da *modernité*. Isto significa que para viver a modernidade é preciso uma formação heróica.¹²⁶”. Porém, o herói moderno está predestinado ao fracasso – concepção a partir da qual Benjamin relaciona a vida nas cidades, nas multidões, com situações de choque e com o esvaziamento das experiências.

¹²⁰ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 123.

¹²¹ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 124.

¹²² Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

¹²³ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.

¹²⁴ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 152.

¹²⁵ BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. p. 130.

¹²⁶ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. p. 12.

Também é tributária de Baudelaire a crítica benjaminiana ao progresso, em que o poeta começa a tecer as primeiras considerações que buscam afastar o progresso material do *espiritual*. Para Berman: “Esse dualismo tem alguma semelhança com a dissociação kantiana entre âmbito numênico e fenomênico, porém vai muito mais longe do que Kant, para quem as experiências e atividades numênicas – arte, religião, ética – ainda operam no mundo material do tempo e do espaço.¹²⁷”.

Para Baudelaire, o progresso indefinido proposto como meta no horizonte de expectativas da humanidade não passaria de uma tortura contínua, uma forma de suicídio renovada de maneira permanente. Nos termos de Benjamin: “A modernidade deve estar sob o signo do suicídio que sela uma vantagem heróica 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.¹²⁸”.

Em Baudelaire, o homem moderno é heróico, ainda que desprovido dos instrumentos heróicos tradicionais, pois segue a tendência de transformar tudo aquilo que é seu, sua propriedade, em objeto novo (ou renovado). A vida e as relações modernas são fluidas, e a fluidez é a marca do homem moderno que tem seu heroísmo posto a prova em situações de conflito que permeiam sua vida cotidiana. A modernização não abraçou apenas as subjetividades, as mudanças ocorridas nas cidades produziram reflexos profundos no modo de vida dos *citoyens*, como no caso das reformas de Haussmann, o “artista demolidor”, urbanista, prefeito nomeado de Paris responsável por uma profunda transformação da cidade sob o governo de Napoleão III.

Benjamin relata que Haussmann começou sua obra em 1859, pois Paris estava na iminência de se tornar inabitável, as pessoas sufocavam nas velhas ruas estreitas, sujas, confusas e, no início dos anos cinquenta, “... a população de Paris começou a resignar-se à idéia de uma inevitável e grande purificação da imagem da cidade.¹²⁹”, que foi acompanhada de desapropriações e deslocamentos da população – as quais foram as bases para a formação de fortunas advindas da especulação imobiliária. A purificação se estabeleceu, portanto, como um combate contra a *miséria* e a *revolução*, na qual a chegada do ar puro se relacionava com a entrada do exército na cidade.

Outra característica de Haussmann era o caráter arbitrário, determinado por medidas de ordem econômica e militar, que transformaram Paris em um grande mercado de consumo,

¹²⁷ BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. p. 136.

¹²⁸ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 13.

¹²⁹ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 21.

um imenso canteiro de obras, mas sob um *regime de exceção*¹³⁰. As práticas de Haussmann eram vistas, portanto, como uma solução burguesa para a moradia, que procurava, com a abertura de largas avenidas, trazer *luxo* para a cidade, ao mesmo tempo em que, dentro de uma estratégia política, procurava dificultar a formação de barricadas.

Uma das importantes consequências das reformas de Haussmann foi a exposição dos pobres ao meio público, ainda que de modo completamente involuntário, pois, ao derrubar as habitações miseráveis da cidade, retirou o véu que protegia a presença da pobreza na *urbs*. Assim: “Os bulevares, abrindo formidáveis buracos nos bairros pobres, permitiram aos pobres caminhar através desses mesmos buracos, afastando-se de suas vizinhanças arruinadas, para descobrir, pela primeira vez em suas vidas, como era o resto da cidade e como era a outra espécie de vida que aí existia.¹³¹”

Baudelaire era cômico de que as reações sociais, tanto por meio de um sentimentalismo liberal como a de uma rudeza reacionária, não lidariam com a questão da pobreza exposta na cidade. Não haveria como receber os pobres dentro de cada família, assim como não haveria repressão, por mais intensa que fosse, que mudasse a condição deles por muito tempo, eles sempre voltariam.

Outra característica da modernidade foi a de despir de prestígio qualquer atividade humana que era percebida de alguma maneira reverencial. Isso aconteceu por meio da transformação de papéis sociais em trabalhos assalariados, médicos, advogados, poetas, cientistas, todos acabaram esmagados pelo peso da alienação de sua força de trabalho. Há aqui uma relação feita por Benjamin entre Baudelaire e Marx, em que uma das mais cruciais experiências endêmicas da vida moderna é a *dessacralização*¹³², a *profanação*.

¹³⁰ BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 168. No mesmo sentido expõe Benjamin: “Desde a Revolução Francesa, uma extensa rede de controles, com rigor crescente, fora estrangulando em suas malhas a vida civil. A numeração de imóveis na cidade grande fornece um ponto de referência adequado para avaliar o progresso da normatização. Desde 1805, a administração napoleônica a tornou obrigatória para Paris. Em bairros proletários, contudo, essa simples medida policial encontrou resistências; ainda em 1864, diz-se que o bairro Saint-Antoine, o bairro dos marceneiros: ‘Quando se perguntar a um morador desse bairro pelo seu endereço, ele sempre dará o nome que sua casa leva e não o frio número oficial’. Naturalmente, tais resistências nada puderam, por muito tempo, contra o empenho de compensar, através de uma múltipla estrutura de registros, a perda de vestígios que acompanha o desaparecimento do ser humano nas massas das cidades grandes.” (BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 44).

¹³¹ BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. pp. 148-149.

¹³² Para Berman: “A teoria de Marx localiza essa experiência em um contexto histórico mundial; a poesia de Baudelaire mostra o que ela é por dentro. Porém, ambos têm reações emocionais muito diferentes. No *Manifesto*, o drama da dessacralização é terrível e trágico: Marx olha para trás e sua visão abrange figuras heróicas como Édipo em Colona, rei Lear na intempérie, lutando contra os elementos, nu e escarnecido, mas não subjogado, extraído da própria desolação uma nova forma de dignidade. ‘Os Olhos dos Pobres’ contém seu próprio drama da dessacralização, todavia lá a escala é íntima e não monumental, as emoções são melancólicas e românticas, não trágicas e heróicas.” (BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. p. 152).

A experiência da modernidade, do presente, do atual, implica uma percepção de ruptura com o passado, ruptura valorizada positivamente, pois almeja ser a *promessa* de uma mudança decisiva das relações sociais, como na ideia de revolução, ideia de um novo radical histórico, e uma outra percepção paradigmática, pois “... ao se tornar sinônimo de ‘novo’, o conceito de ‘moderno’ assume uma dimensão certamente essencial para a nossa compreensão de ‘modernidade’, mas, ao mesmo tempo, uma dinâmica interna que ameaça implodir a sua relação com o tempo.¹³³”.

Por meio dessa mudança o novo se condena à obsolescência, enquanto o *moderno* passa a designar um espaço de atualidade restringido, limitado. Ao se constituir como paradigma pautado pela novidade, pelo fugaz, fugidio, forma um meio que a destrói celeremente, em um processo de autodevoração, a interpretação fundante e dissolutora do antigo pelo “moderno”.

Para Benjamin, em outro sentido, a literatura da modernidade possui uma relação privilegiada com o tempo, com a temporalidade e com a morte, pois, se vincula à antiguidade, não pelo fato de depender dela como molde de suas futuras elaborações, mas “... porque a Antigüidade revela uma propriedade comum a ambas, a sua *Gebrechlichkeit* (fragilidade). É porque o antigo nos aparece como ruína que o aproximamos do moderno, igualmente fadado à destruição.¹³⁴”.

Essa percepção profunda da transitoriedade já figurava na idade barroca, motivo de reflexões de Benjamin¹³⁵. Porém, essa consciência do provisório opunha, no cenário barroco, a eternidade divina à fugacidade humana, em um panorama no qual a teologia não havia sido abalada de maneira frontal. Para Gagnebin: “O que é próprio da modernidade é o desmoronamento desse horizonte e, conseqüentemente, a falta de um pólo duradouro que servia, outrora, de razão e de consolo do efêmero.¹³⁶”.

A consciência do tempo moderno é perpassada pela união do passado ao presente na forma de um futuro inafastável, a morte, conceito que não pode ser separado, na genealogia da sociedade burguesa, do modo de produção capitalista. Esta temporalidade está presente na atividade industrial, no tempo do trabalho e no fetiche da mercadoria, o *novo* que em um curto período se torna obsoleto, *sucata*, trapo. Por isso, na interpretação de Benjamin há uma “...

¹³³ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 141.

¹³⁴ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 147.

¹³⁵ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

¹³⁶ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 148.

tentativa baudelairiana de opor à temporalidade moderna um outro tempo, luminoso e espesso como mel, o tempo de uma harmonia ancestral, de uma *vie antérieure*...¹³⁷”.

Benjamin acredita ter desvendado a *arquitectura secreta* das Flores do Mal na oposição entre um tempo devorador e vazio da modernidade e o tempo pleno, resplandecente de um *lembrar imemorial*, oposição que está incluída entre as principais categorias filosóficas de Benjamin, no contraste entre *Erfahrung* e *Erlebnis*.

A velocidade, para Koepnick, é uma das categorias centrais da interpretação que Benjamin faz da modernidade e da forma em que a indústria cultural muda as formas de percepção sensorial, da experiência e da interação humana. Por meio de tal mudança, dos ritmos acelerados do maquinário industrial, os corpos dos trabalhadores são convertidos em “artefatos ortopédicos¹³⁸”, cujo propósito principal é se colocar em posição de subordinação perante horários abstratos da produção industrial.

Esta mesma velocidade moderna mudou a forma de relação das pessoas com os textos, com a passagem das narrativas de fôlego para as fagulhas de notícias sensacionalistas, correspondente à noção de circulação de novas mercadorias de curta duração¹³⁹. A nova relação com os textos, com as narrativas expõe que o sujeito moderno foi submetido a contínuas experiências da contingência, em uma dialética da atenção e da distração. Segundo Koepnick: “Para que o sujeito possa sobreviver à velocidade da vida moderna, tem que aprender como aguçar sua atenção, mas também, como filtrar os impulsos não desejados e as influências debilitantes, incluindo os ecos das memórias do passado.¹⁴⁰”. Viver uma vida moderna de crescente aceleração demandaria a *arte* de estar atento e distraído ao mesmo tempo.

¹³⁷ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 150.

¹³⁸ KOEPNICK, L. “*Slow motion*: Benjamin y las políticas de la desaceleración.”. In: FINKELDE, D. *et al. Topografías de la modernidad*. El pensamiento de Walter Benjamin. México, D.F.: UNAM, 2007. p. 185. Tradução livre.

¹³⁹ Segundo Andrew Benjamin: “A escrita tem lugar no tempo. Há, ademais, o tempo da escrita. Esse duplo posicionamento do tempo – uma duplicação ineliminável do tempo, cujo reconhecimento se torna a afirmação de uma diferença anoriginal, a verdade da ontologia – é aqui desde o começo, nesta apresentação particular, mediada por uma outra presença. Neste caso a mediação é feita pela presença efetiva de uma tarefa anunciada. O desempenho da tarefa, um desempenho que deve manter um vínculo com sua articulação fundadora no interior da intencionalidade, reitera a dupla temporalidade já situada na conexão entre escrita e tempo. O que emerge dessa relação dada é a interação de escrita, tempo e tarefa. O que está envolvido nessa relação é a possibilidade de pensar a relação entre política e tempo. Essa possibilidade surge porque tal pensamento deve ocorrer num ‘agora’ que, evitando sua redução ao *nunc stans* sem deixar contudo de manter uma relação com ele, uma relação que marca uma presença que tem lugar ao mesmo tempo, exige ser pensado no presente como o presente. Quando se abre esse ‘agora’ o que é revelado é a ontologia do presente. O que é proposto portanto, com Benjamin, é a possibilidade de um pensamento filosófico do presente.” (BENJAMIN, A. “Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente.”. In: BENJAMIN, A.; OSBORNE, P. (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin*: destruição e experiência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 225).

¹⁴⁰ KOEPNICK, L. “*Slow motion*: Benjamin y las políticas de la desaceleración.”. p. 186. Tradução livre.

Tais artes seriam necessárias para que os sujeitos pudessem se preparar para viver em sintonia com a velocidade frenética da vida urbana, e para poder utilizar a contingência moderna como uma fonte de *transformação política*. Pois, para Benjamin a *política* seria um *modo temporal de experiência*, uma orientação para o passado que produziria uma *ação*, em oposição a uma orientação contemplativa. A troca da visão histórica do passado por uma visão política¹⁴¹, redefine tanto a experiência política como a histórica, pois constitui um sentido radical transgressor do “... tempo histórico, que nos impeliria para um futuro inteiramente diverso...”¹⁴², capaz de fundar uma concepção de tempo histórico efetivamente desligada da tradição, construindo o primado da política sobre o historicismo.

Benjamin afirma em sua Tese XIV: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história.¹⁴³”. É através deste agora (*jetzt*) que se tem uma relação entre um passado e um presente específicos, como uma experiência histórica plena, uma nova forma de temporalização da história. O *Jetztzeit*¹⁴⁴ se define como uma espécie de *material explosivo* a que o materialismo histórico agrega o estopim, e explodir o contínuo da história implica uma compreensão de um tempo histórico integral, que possa ser preenchido de momentos subversivos, instantes de mudança¹⁴⁵.

¹⁴¹ Nesse sentido: “A ordem do profano tem que se erigir sobre a ideia de felicidade. Sua relação para com o messiânico é uma das lições essenciais da filosofia da história.” (BENJAMIN, W. “Fragmento político teológico”. In: BENJAMIN, W. *Discursos interrompidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989. Tradução livre).

¹⁴² OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. In: BENJAMIN, A.; OSBORNE, P. (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 81.

¹⁴³ BENJAMIN, W. “Tese XIV.”. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. p. 119.

¹⁴⁴ Olgária Matos relaciona o *Jetztzeit* com uma *kairologia* benjaminiana: “*Kairós*, na origem, indica a abertura triangular na tecelagem de fios e a corrente de fios ora elevada ora reclinada ou ainda atravessada por um repuxo mais forte. Quando se dá uma tal abertura inesperada, ocasional na triangulação dos fios, ocorrem mudanças nas triangulações. Mais tarde, *kairós* passou a significar um ponto exato no tempo (*Zeitpunkt*) que pede para ser utilizado caso se deseje que algo aconteça. Vernant e Detienne notam que o *kairós* é a habilidade em agarrar a ocasião – o que permite aos mais fracos triunfar sobre os mais fortes. A *métis* – essa inteligência prudente e prevenida – tem a capacidade de ‘prever o presente’. O terreno da ação onde se exerce a *métis* é movediço, a situação incerta e ambígua. Para Benjamin, o *kairós* é o momento da legibilidade e da visibilidade de um acontecer: é o instante de seu reconhecimento de sua conhecibilidade – *Erkenntbarkeit* – não como a passividade da reminiscência platônica – o aprender é o recordar – mas como apreensão de um presente que se constrói com os fios e motivos de um bordado (como no sentido etimológico de *kairós*), como uma constelação dialética, onde nenhuma estrela isoladamente tem sentido: ‘as idéias se relacionam com as coisas como as constelações com os astros; isto significa: elas não são nem seus conceitos nem suas leis.’” (MATOS, O. “A rosa de Paracelso”. In: NOVAES, A. (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 253).

¹⁴⁵ Para Michael Löwy: “A profunda intuição de Benjamin sobre a presença explosiva de momentos emancipadores do passado na cultura revolucionária do presente era legítima: assim, a da Comuna de 1793-1794 na Comuna de Paris de 1871, e desta na revolução de outubro de 1917. Em cada um desses casos, e seria possível multiplicar os exemplos, tanto na Europa quanto na América Latina, a sublevação revolucionária deu

Vale lembrar que, para Benjamin, a modernidade não representa apenas uma temporalidade isolada dentro de um contínuo histórico, mas uma estrutura temporal de experiências plurais; por isso, como afirma Osborne, a modernidade: “... pode ser considerada um atributo de sociedades ou de formas sociais caracterizadas por práticas que dão origem a tais experiências temporais.¹⁴⁶”.

As práticas identificadas por Benjamin no berço da modernidade são: a guerra tecnológica, o trabalho industrial mecanizado, a aglomeração das multidões nos centros urbanos, os jogos de azar, a inflação e o cinema. O ponto que perpassa todas essas práticas é o caráter de *fetiché*, a repetição do sempre-igual, a lógica temporal dessa nova forma social: “... que Benjamin detecta na moda (*mode*) e é sua projeção como uma forma de consciência histórica que cria o ‘tempo homogêneo e vazio’ do historicismo, em que os eventos históricos aparecem, indiferentemente, como ‘artigos produzidos em massa’...¹⁴⁷”. Não há, portanto, outra alegoria para representar a modernidade que não seja o *inferno*, a repetição das penas na eternidade, a condenação ao “sempre-novo/sempre-arruinado”¹⁴⁸.

Benjamin procura um futuro redimido e, para isso, pretende fugir dessa lógica infernal da consciência do tempo moderno, busca uma fissura na forma temporal para produzir uma nova forma de experiência histórica, que poderia se esconder na temporalidade instantânea, relampejante do *agora*. Isso porque, na cronologia desértica de instantes que se repetem de modo sucessivo na história, circula o tempo homogêneo e vazio.

A experiência do *jetztzeit*, projetada na modernidade como a forma do tempo histórico, é percebida como portadora da possibilidade de uma experiência da eternidade, uma paralisação dos acontecimentos¹⁴⁹ – *messiânica* – que deve ser entendida como uma espécie

um ‘salto de tigre em direção ao passado’, um salto dialético sob o livre céu da história, ao se apropriar de um momento explosivo do passado, carregado de ‘tempo-de-agora.’” (LÖWY, M. *Walter Benjamin*: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. p. 121).

¹⁴⁶ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. p. 96.

¹⁴⁷ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. p. 96.

¹⁴⁸ Osborne explica que o termo historicismo teve usos diferentes e em alguns casos até conflituosos. Na filosofia Alemã, o historicismo foi atrelado ao sentido anti-hegeliano, derivado de historiadores como Ranke e Droysen, que se opuseram a Hegel em nome de um método histórico “objetivo”. Benjamin toma como padrão o uso estabelecido pela Escola Histórica no qual o historicismo se refere a um objetivismo sobre o conhecimento do passado “da forma como ele realmente foi”, no sentido de Ranke. Não obstante, Benjamin também associa o historicismo com a ideia de história como progresso, derivada da perspectiva iluminista da filosofia da história. Cf. OSBORNE, P. *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. London, New York: Verso, 1995. p. 138.

¹⁴⁹ Expõe Arendt que: “Com grande acuidade Adorno indicou o elemento estático em Benjamin: ‘Para entender adequadamente Benjamin, é preciso sentir por trás de cada frase a conversão da extrema agitação em algo estático, na verdade, a noção estática do próprio movimento’ (*Scriften*, vol. I, p. xix).” (ARENDDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 178).

de *rememoração* (*Eingedenken*), em que o passado se entranha no presente, na busca da *redenção*, como uma experiência histórica explosiva¹⁵⁰.

Como explica Agamben, a dialética imóvel de Benjamin implica em parar de identificar a história com uma perspectiva linear e contínua do tempo, e de perceber que a dialética pode cumprir seu papel de categoria histórica, mas que, para isso, não precisa reproduzir, necessariamente, este tempo linear, pois, não é tarefa da dialética adequar-se a uma temporalidade vulgar pré-concebida, mas, ao contrário, é esta concepção limitada do tempo que deve se adequar a uma dialética que consiga renovar as categorias com as quais dialoga¹⁵¹.

O *tempo do agora* não seria um tempo do instante idêntico de Aristóteles, ou tempo cosmológico, elencado pelo historicismo como a base ontológica de suas interpretações cronológicas. Benjamin busca historizar a estrutura da instantaneidade para tratá-la como *interrupção*, expandindo o conteúdo histórico ao infinito, e esse, capaz de representar *toda* a história da humanidade, pois não haveria possibilidade de *redenção* no tempo histórico, mas apenas redenção promovida *pela* história. Por isso, o passado pode trazer em seu bojo uma representação temporal referente à redenção, “... no sentido de que ‘somente uma humanidade redimida recebe a plenitude de seu passado’ [...] mas isso não torna a redenção ela mesma uma meta *prática* realizável.¹⁵²”

Diante de tais considerações, justifica-se destacar duas questões: primeiro, a ideia de *jetztzeit* como messiânico não é auto-suficiente, apenas serve como modelo do messiânico, pois a redenção, o recebimento da plenitude do passado, não chega antes do *fim do tempo*;

¹⁵⁰ Segundo Osborne: “O tempo do agora recebe uma série de descrições mais ou menos apocalípticas nas últimas obras de Benjamin. Ele é ‘o agora de uma reconhecibilidade específica’ (*bestimmten Erkenbarkeit*) em que ‘a verdade está carregada de tempo a ponto de explodir’. É ‘um presente que não é uma transição, mas em que o tempo se mantém parado e chega a um termo’; ‘uma cessação messiânica do acontecer’ que fornece uma ‘oportunidade revolucionária na luta pelo oprimidos’. É o ‘momento do despertar’ que ‘liberta’ a história para o presente, ‘acende o explosivo que jaz no passado’, e ‘dinamita a época’, arrancando-a da continuidade reificada do tempo homogêneo. É um ‘lampejo’.” (OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. pp. 98-99).

¹⁵¹ AGAMBEN, G. *Infância e história*. p. 149. Segundo Rolf Wiggershaus: “Quando Benjamin falava a respeito de ‘dialética imóvel’, pensava na relação entre presente e passado que se instaurava graças a uma tal imobilização. Essa expressão não designava uma imobilização da dialética, mas uma dialética que só entrava em jogo na imobilidade. Para Benjamin, a predominância do ‘agora’ nas coisas era dialética – não era, pois, uma passagem ou uma reviravolta como para Adorno ou Hegel, mas a saída fora do tempo homogêneo para entrar num tempo pleno, a explosão da continuidade histórica, do progresso que se desenrola com uma inexorabilidade mítica, mas atenuado sob dimensões decisivas. Benjamin qualificava de ‘dialéticas’ as imagens que considerava uma presentificação do passado porque elas não estavam fora do tempo nem eram momentos de um fluxo de acontecimentos contínuo e homogêneo, mas de constelações instantâneas de presente e de passado...” (WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 232).

¹⁵² OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. p. 100.

segundo, Benjamin não busca realizar a defesa de um tipo de *lembrança total* da história, ao contrário, esta é a perspectiva do historicismo que ele combate, aquela que acredita nessa tarefa de produzir uma lembrança total.

A origem do historicismo pode remontar à preocupação com uma datação rigorosa no Renascimento, mas, de forma mais aberta, o historicismo a que se *endereça* a crítica de Benjamin é o do tipo positivista do século XIX, em que o tempo físico acabou por se impor a todo o conhecimento da sociedade e o tempo da *ciência*. Assim, passou a prevalecer sobre qualquer outra forma temporal, e, em grande medida, as representações hegemônicas que prevalecem na contemporaneidade são herdeiras diretas desta forma de representação do tempo.

Ao lado da datação rigorosa da história, as diferentes perspectivas formulam, de maneira especulativa, uma concepção evolutiva da história, em que passado, presente e futuro são dispostos em uma ordem fechada, irreversível. Para Reis: “Seu esforço é o de situar eventos singulares e irrepitíveis no tempo-calendário, que assegura a essa singularidade e a essa irrepitibilidade uma continuidade, uma homogeneidade, isto é, as características do tempo físico passam ao evento histórico.¹⁵³”

Assim, o evento é subsumido a um quadro referencial que procura ser objetivo, expresso na datação cronológica do tempo-calendário, ao mesmo tempo em que formula, em uma esfera subjacente, uma perspectiva evolutiva da história em que um *fim* já foi estabelecido previamente. Por isso, ao se fundamentar no tempo da física, a perspectiva positivista procura conferir às suas representações *homogeneidade*, *linearidade* e *continuidade* aos eventos irreversíveis e descontínuos, reduzindo-os a pequenas marcas em uma ordem numérica sucessiva, baseada em conceitos de *causa* e *consequência*.

Para Benjamin, em sentido oposto, deve haver uma *política da memória* para a qual o presente e o futuro se determinam pelos diálogos que realizam com *passados específicos*, memórias selecionadas em detrimento de outras, como a dos escravos, indígenas, esquecidos, os invisíveis, em oposição aos triunfos de uma historiografia celebratória e determinada pelo progresso¹⁵⁴. Nesse sentido, tal política se faz necessária ante as interpretações históricas correntes na época de Benjamin, pois, como observa Whitrow: “... em Paris, na década de 1820, o historiador Guizot atraiu amplas audiências para suas eruditas conferências sobre a

¹⁵³ REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. pp. 89-90.

¹⁵⁴ Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses* “Sobre o conceito de história”.

história da Europa, em que afirmava que a idéia fundamental encerrada na palavra ‘civilização’ era progresso.¹⁵⁵”.

Segundo Camino¹⁵⁶, Walter Benjamin, Gershon Scholem e Franz Rosenzweig observaram nos acontecimentos decorrentes da primeira guerra mundial o desmoronamento de todo o *modelo ocidental de história*, sustentado pelas ideias de continuidade, causalidade e progresso. Opuseram a esse modelo as categorias da *descontinuidade* e da *atualização* do tempo histórico, enfrentaram as contradições de uma ideia de história segundo a qual o progresso aparece orientado dentro de uma linearidade, com um fim pré-determinado, com o destino final da humanidade já traçado no final da história, um *telos* que conduz de maneira planejadora o futuro. Afirma Camino: “Esta visão teleológica da história alcança sua maior expressão no pensamento hegeliano, o qual interpreta a história como um processo dialético mediante o qual se torna real o Absoluto.¹⁵⁷”.

Em sentido inverso, Arendt chama a atenção para a influência do movimento surrealista nos estudos de Benjamin, em sua busca por “capturar um retrato da história”, dado por meio das representações insignificantes da realidade, em suas “raspas¹⁵⁸”, pois o movimento surrealista se opunha frontalmente às tentativas de *absolutização* da realidade ou da história.

Benjamin nutria uma paixão por coisas pequenas, fragmentos, trapos, coisas inutilizadas e, segundo Arendt, essa paixão era derivada de uma concepção de mundo que teve forte influência sobre ele: “... a convicção de Goethe sobre a existência fática de um *Urphänomen*, um fenômeno arquetípico, uma coisa concreta a ser descoberta no mundo das aparências, na qual coincidiriam ‘significado’ (*Bedeutung*, a mais goethiana das palavras, é recorrente nos textos de Benjamin) e aparência, palavra e coisa, idéia e experiência.¹⁵⁹” Assim, quanto menores fossem os objetos, maiores seriam as probabilidades de conter o *todo* sob uma forma concentrada – como o caso do Aleph (∞) de Borges.

Por isso, Benjamin nega a possibilidade de uma mudança histórica ou política, a menos que essa se apresente na forma de uma ruptura abrupta com o *continuum* do tempo. Como as teorias de esquerda e de direita sobre o progresso não produziam nada mais que contínuas catástrofes, a crítica desse autor se dirige à planificação da interpretação histórica, em que a contingência histórica e a ação humana são extirpadas da narrativa do tempo e

¹⁵⁵ WHITROW, G. J. *O tempo na história*. p. 197.

¹⁵⁶ CAMINO, M. T. G. “Tiempo y memoria en Walter Benjamin.” In: FINKELDE, D. et al. *Topografías de la modernidad*. El pensamiento de Walter Benjamin. México, D.F.: UNAM, 2007.

¹⁵⁷ CAMINO, M. T. G. “Tiempo y memoria en Walter Benjamin.” p. 173. Tradução livre.

¹⁵⁸ Cf. ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 176.

¹⁵⁹ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 177.

suspendem a possibilidade de transformações significativas no curso dos acontecimentos, como explica o filósofo:

O curso da história como se apresenta sob o conceito da catástrofe não pode dar ao pensador mais ocupação que o caleidoscópio nas mãos de uma criança, para a qual, a cada giro, toda a ordenação sucumbe ante uma nova ordem. Essa imagem tem uma bem fundada razão de ser. Os conceitos dos dominantes foram sempre o espelho graças ao qual se realizava a imagem de uma ‘ordem’. – O caleidoscópio deve ser destruído.¹⁶⁰

A noção do progresso, ao considerar o tempo histórico como homogêneo e voltado para uma finalidade previamente estabelecida, se priva da possibilidade de imaginar um futuro substancialmente diverso da tradição. Para Koepnick, nesse sentido, a redenção apareceria apenas como um salto descontínuo e súbito para fora do modelo hegemônico da história; e essa categoria teria que “... tomar a forma de um salto violento que permitiria ao sujeito se separar das narrativas existentes da história e entrar em um tipo de território para o qual não há mapa.¹⁶¹”. A imagem que também simboliza a possibilidade de mudança histórica – messiânica e apocalíptica – aparece no Anjo da História, em que a concepção moderna de história como progresso é percebida como uma tormenta que o arrasta para o futuro, o qual é uma perene renovação, mas uma renovação das catástrofes (permanentes) passadas e presentes¹⁶².

Assim, a imagem mais importante da política do tempo de Benjamin é o *Angelus Novus* de Paul Klee¹⁶³, presente na Tese IX:

Existe um quadro de Klee intitulado ‘Angelus Novus’. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma

¹⁶⁰ BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. p. 154.

¹⁶¹ KOEPNICK, L. “*Slow motion*: Benjamin y las políticas de la desaceleración.” p. 187. Tradução livre.

¹⁶² Para Koepnick, o Anjo da História de Benjamin: “Por um lado, quer desacelerar a progressão do tempo; revelar e se deter nos minuciosos detalhes da vida vivida; encontrar momentos de significado esquecido e mistérios em perigo em meio à tormenta da história catastrófica e do progresso sem sentido; capturar imagens do passado e do presente como nunca antes se havia vista e, precisamente assim, redimir a realidade física para seu momento de ressurreição em um tempo não identificado no futuro. Por outro lado, o que alimenta o desejo do anjo de diminuir a velocidade, o que permite suas estratégias de desaceleração é em primeiro lugar, a própria tempestade do progresso, detendo suas asas de tal modo que o movimento e a paralisação se convertem em um único e mesmo. Como um fotógrafo em câmera lenta, o anjo de Benjamin não pode prescindir da aceleração e da temporalidade típica da era moderna e seus meios tecnológicos. Seu desejo de lentidão, de parar o tempo e chamar a atenção sobre o particular e o concreto é um efeito de seu próprio estado de aceleração, de sua impossibilidade de fechar as asas e sair da tormenta que o arrasta para o futuro.” (KOEPNICK, L. “*Slow motion*: Benjamin y las políticas de la desaceleración.” p. 197. Tradução livre).

¹⁶³ Pintor alemão, de origem suíça, que teve influência de vários movimentos artísticos, como o expressionismo, o cubismo e o surrealismo, lecionou na Bauhaus e suas obras fazem alusão a temas como a música, a poesia e aos sonhos.

cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade.¹⁶⁴

Há uma tensão entre um impulso de vanguarda, que orienta suas ações para o futuro e um cognitivismo angélico, da rememoração redentora, plena, com os olhos para os escombros que a cadeia de eventos catastróficos deixou. Para Osborne, “... não há nenhuma futuridade, nenhuma profecia, porque, antes do advento do Messias, não há nenhuma ligação entre o mundo divino de que o anjo provém e o mundo profano dos vivos.¹⁶⁵”.

O anjo surge como um possível messias, mas não cumpre essa tarefa, ele não é o *messias*, ele é impotente ante o mundo histórico que observa. Ele é apenas impelido para trás, sem poder resistir, para um futuro em que a história se repetirá, infernalmente, produzindo escombros sobre escombros. Há aqui uma correspondência, como anota Löwy, entre o sagrado e o profano, a teologia e a política, em cada uma das imagens da alegoria do anjo, em que o progresso é a profanação da tempestade paradisíaca, pois cria um amontoado sem fim de escombros¹⁶⁶.

Deve-se, não obstante, manter um certo cuidado, como observa Gagnebin, em não conduzir as aparições do(s) anjo(s) nas reflexões de Benjamin a uma única função essencial, pois essa tentativa correria o risco de aprisionar o pensamento benjaminiano e livrá-lo de paradoxos que ele não procurou resolver ao longo de sua vida. O anjo não poderia se limitar a representar o último testemunho da tradição mística judaica ou, apenas uma reedição do marxismo¹⁶⁷.

Desativar a busca pela essência do anjo não significa que exista uma interdição quanto à realização das plurais interpretações que são realizadas da Tese IX. Assim, a própria Gagnebin realiza sua hermenêutica da tese: “Contra os protestos de perenidade, de essencialidade ou de profundidade costumeiros nesses casos, Benjamin reivindica uma atualidade simultaneamente resplandecente e frágil, o tempo de cantar um hino e, em seguida, de se aniquilar.¹⁶⁸”. Os anjos anunciariam um *outro tempo*, eles teriam os meios de introduzir

¹⁶⁴ BENJAMIN, W. “Tese IX.”. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. p. 87.

¹⁶⁵ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. p. 103.

¹⁶⁶ LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. p. 89.

¹⁶⁷ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 121.

¹⁶⁸ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 123.

na cronologia histórica uma cisão, a qual habilitaria a realização de uma crítica do tempo *homogêneo* e *vazio* e, com ela, a interrupção da narração histórica linear e celebratória das classes dominantes e da historiografia.

Abre-se uma fissura na história para que outras narrativas possam ser articuladas. A própria história deixa sua linearidade para ser perpassada por espasmos, sobressaltos e, ter como condão de narrar “... a história dos vencidos que não é nenhuma nova gesta heróica e apologética, mas sim, uma narrativa recortada, descontínua, frágil e sempre ameaçada pelo esquecimento.¹⁶⁹”.

Os anjos de Benjamin, segundo Gagnebin, trazem consigo uma *destruição* necessária, a sua própria, além da *destruição do tempo* – moderno – que procura se perpetuar – eterno retorno. A figura angelical intervém como uma espécie de mensageiro, e aquilo que deve transmitir são os dizeres do *humanismo real*; contudo, sua própria forma é não humana: “Os anjos talmúdicos se tornaram aqui anjos exterminadores e purificadores, nada têm de suaves e sorridentes criaturas protetoras, mas, para salvar aquilo que ainda resta da humanidade real dos homens e não se reduz à fraseologia, assumem os traços de inumano, até do monstruoso.¹⁷⁰”.

Em sua figuração, os anjos são desfigurados, incapazes, deformados, assim como as criaturas de Kafka, os ajudantes, que não conseguem transmitir mensagens. Porém, são as entidades que restam, são os seres mutilados, inaptos que guardam a *centelha* de esperança¹⁷¹. Os anjos são afastados do sagrado, jogados ao mundo profano, desamparados, enfraquecidos e, por isso mesmo, nessa impotência, é que continuam a exercer (o que resta de) suas atividades. Atrelam-se ao passado, não porque almejam isso, mas pelo fato desse ser seu desígnio, pois não podem ver outra coisa.

Desde uma perspectiva profana, nos tempos em que paira a resignação dos sujeitos com a realidade opressora de seu momento histórico, essa condição se torna um ideal supra-histórico que paradoxalmente é chamado de progresso: “... é nesse momento que eles cessam de poder tomar em mãos sua história e de poder agir sobre o presente e no presente, que eles continuam fixados no passado e se abstêm de inventar seu futuro.¹⁷²”.

¹⁶⁹ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p.123.

¹⁷⁰ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. pp. 124-125.

¹⁷¹ “Como os ajudantes e os mensageiros de Kafka que, sem dúvida, seriam os únicos a deter a solução, mas que são, ao mesmo tempo, frágeis, ligeiramente ridículos, canhestros e deslocados, assim também os anjos de Benjamin se caracterizam mais por sua fraqueza, até sua impotência, que por seu poder.” (GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 127).

¹⁷² GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 133.

A Tese IX também abrange uma crítica ao progresso, essa tempestade, vendaval, em que se (re)produz a indiferença histórica. Enquanto o anjo, a cada momento observa a história como um todo, homogêneo, uma catástrofe única, o historiador, em sentido oposto, pode reconhecer a especificidade da história negada na perspectiva cronológica e perceber a história como uma possibilidade em que a “... redenção oferece um modelo de completude e, portanto, um estímulo para a ação.¹⁷³”, e também para a política.

Aquilo que o anjo percebe como um amontoado de ruínas é o que se entende por progresso. Benjamin procura mostrar, por meio do anjo, a natureza catastrófica de uma visão da história que aceita as condições de uma leitura da história pautada pelo progresso, qual seja, a negação do sofrimento humano. A postura de Benjamin não é de oposição ao progresso, mas contra a pretensão de ocultar o fracasso e o sofrimento das pessoas – dos sujeitos da história – em prol de uma leitura pseudocientífica da história (que esconde opções ideológicas), que coloca o progresso como o *fim* da história¹⁷⁴.

A luta de Benjamin é para afastar a concepção do progresso de sua filosofia da história, a qual propõe um despertar, um levante para as possibilidades que se apresentam na contemporaneidade; e como *despertar*, a *rememoração* se vincula à ação/práxis e ao reconhecimento. A política do tempo de Benjamin se coloca fora do plano restrito da instrumentalidade. A crítica ao progresso também é tecida por Benjamin na Tese XIII: “A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso.¹⁷⁵”.

Há a possibilidade de se formular uma nova política do tempo que enfatize a incomensurabilidade dos momentos históricos diferentes e, portanto, abre rotas para horizontes distintos do presente e do passado – em oposição ao encadeamento teleológico da leitura da história enclausurada pelo progresso.

As diferentes temporalidades da história são expressas pela cultura, e Benjamin, ao procurar por essas projeções de história deixou rastros da estrutura de uma “... experiência da história que pudesse ser ‘revolucionária’ no sentido forte (de vanguarda) de não depender de

¹⁷³ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.” p. 104.

¹⁷⁴ Para Camino: “O problema que se adivinha na crítica benjaminiana do progresso é o do sujeito da história. Para Benjamin, como para Marx, o sujeito da história é a classe que luta, mas enquanto Marx lhe atribui a tarefa de redimir as gerações futuras, Benjamin quer que esta lute em nome das gerações vencidas. O sujeito da história não se coloca em função do futuro, mas do passado.” (CAMINO, M. T. G. “Tiempo y memória en Walter Benjamin.” p. 175. Tradução livre).

¹⁷⁵ BENJAMIN, W. “Tese XIII.” In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. p. 116.

nada senão das próprias formas culturais mais recentes – uma experiência ‘*histórico-revolucionária*’ ...¹⁷⁶”.

A proposta de Benjamin pode ser resumida na substituição da noção linear do tempo, que esvazia o presente de sua capacidade revolucionária pela ideia de que o presente (*jetzt*) possui um potencial revolucionário que consiste no advento de um passado desconhecido, o passado que aos olhos hegemônicos foi fracassado, e, paradoxalmente, é aquele que carrega as *esperanças* de uma nova interpretação de um novo olhar para o mundo. Assim, como Benjamin relata na Tese II:

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção [...] Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.¹⁷⁷

O passado tem muito mais que uma pretensão, possui um apelo, uma exigência, um direito (*die Vergangenheit Anspruch hat*), e a débil força messiânica é uma questão de memória em que, aqueles que recordam são as vítimas, mas estas não se encontram mais em capacidade de deixar seu *testemunho*. Faz-se necessário, portanto, que outros exercitem a faculdade da memória, uma espécie de solidariedade entre gerações, pois, enquanto a causa dos vencidos não for atendida, os vencedores continuarão causando vítimas. Afirma Camino que: “A construção da história estará dedicada à memória dos sem-nome. Esta decisão de assumir a memória dos esquecidos, de nos fazer responsáveis de sua história esquecida, é uma decisão, ao mesmo tempo, política e ética.”¹⁷⁸”.

Na perspectiva de Benjamin, a responsabilidade das gerações futuras sobre as anteriores está calcada na ideia de que se não lhes é reconhecida a vigência de *violações* às vítimas, as injustiças podem voltar a ocorrer. Esse reconhecimento possui um caráter político, já que a falta de reconhecimento das violações às vítimas se faz sobre a imagem de um presente que é solidificado na opressão dos vencidos, ou, na ausência desses das narrações historiográficas¹⁷⁹.

¹⁷⁶ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.” p. 108.

¹⁷⁷ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 223. Cf. MATE, R. *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Editorial Trotta, 2006. pp. 67-69.

¹⁷⁸ CAMINO, M. T. G. “Tiempo y memoria en Walter Benjamin.” p. 177. Tradução livre.

¹⁷⁹ No mesmo sentido expõe Reyes Mate: “Não passa, por acaso, o exercício da justiça e da moral política hoje por esta recordação? Para responder a estas perguntas pouco ajuda o historicismo a que tanto recorreremos aquém e além do oceano. Naturalmente que convém saber o que ocorreu e como ocorreu. Mas tudo isso não servirá para

Em Kafka ou em Baudelaire, o diálogo de Benjamin com aqueles que produziram as raízes da modernidade foi profícuo. Em estudos sobre Baudelaire, Benjamin analisou o modo-de-ser dos modernos, de Kafka, por sua vez, tirou uma *lição negativa*, a da ineficácia em se buscar uma fundamentação para compreender a história em outras fontes que não as experiências sociais, ainda que a estas pareça faltar consciência histórica, ante as injustiças que se repetem no *continuum* da história, ante, a privação das *vítimas* aos meios pelos quais possam produzir suas narrativas, como a política e a justiça. Assim, se até então foram abertas as primeiras entranhas da modernidade, a catástrofe que o *Angelus Novus* observa se impregna no *realismo* de Kafka, a seguir (*À suivre*).

3.2 – Diante da lei

Para Benjamin, Kafka foi capaz de produzir uma experiência arcaica do presente e seus escritos representaram o ângulo da tradição, mas não a tradição em sua forma original, como a transmissão constitutiva de uma herança em que é possível assegurar a continuidade da história por meio de uma *duplicação do presente*. A tradição é vista em oposição à modernidade, tradição em *crise*. Para Osborne: “Os escritos de Kafka não só punham a nu a experiência da modernidade em seu aspecto fundamental, negativo, de uma destruição da tradição [...] mas também, como Benjamin passa a afirmar, revelam que essa destruição é irrecoverável pela tradição...”¹⁸⁰.

Há em Kafka um *adoecimento* da tradição. Doença que representou uma forma de temporalização histórica e demandou um novo meio de compreensão dessa *experiência*. Por isso, para adentrar nesta porta, da nova experiência de uma nova temporalidade, remete-se à interpretação benjaminiana do universo de Kafka.

Uma das primeiras impressões que surge ao entrar nesse universo é a seguinte: “O mundo das chancelarias e das repartições, dos quartos escuros, bolorentos e úmidos, é o mundo de Kafka.”¹⁸¹. Para Benjamin, os poderosos de Kafka eram seres decaídos, juízes em sótãos, secretários no castelo. Apesar de estarem em decadência, não perdiam seus poderes por completo, estavam sempre prontos para reaparecer. Aqueles poderosos surgiam em

exculpar os roubos, assassinatos, explorações da época, nem valem as teorias indigenistas em virtude das quais os atuais moradores se colocam do lado bom quando em boa parte prosseguem a mesma política por outros meios. A única pergunta relevante é esta: queremos fazer nossa a causa dos vencidos ou queremos seguir com a nossa, feita sobre o interesse dos vencedores? Em todos os campos há uma tradição compassiva e outra ideológica. Deve-se recuperar a tradição crítica, a que existiu, porque através dela circula a fúria messiânica.” (MATE, R. *La razón de los vencidos*. Madrid: Anthropos, 1991. p. 218. Tradução livre).

¹⁸⁰ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.” p. 82.

¹⁸¹ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 78.

movimentos lentos e de constante ascensão ou queda e eram relacionados com outra importante figura de poder, os pais.

O pai era aquele que castigava, condenava o filho à morte por afogamento. Para Benjamin: “A culpa o atrai como aos funcionários do tribunal. Muitos indícios levam a pensar que, para Kafka, o mundo dos funcionários é o mesmo mundo dos pais. A semelhança não os honra. Ela é feita de *estupidez*, degradação e sujeira.¹⁸²”. A sujeira é, para Benjamin, um elemento de identificação dos funcionários, ao ponto de relacioná-los com parasitas gigantes. A relação pai e filho nos romances de Kafka expressa tamanha densidade que o pai não apenas consome as forças do filho, mas seu *direito à existência*, o pai prefigura como juiz e acusador – difícil pensar em relação de maior negatividade¹⁸³.

Outra afirmação de Benjamin sobre o mundo de Kafka não deixa de ser impactante: “Certamente os tribunais têm códigos, mas códigos que não se podem ver.¹⁸⁴”. Essa é a forma do julgamento nas obras de Kafka, em que leis e normas prescritas ficam na *pré-história*, como leis que não foram escritas, como Josef K. (protagonista do “*Processo*”) qualquer um pode violá-las sem conhecer aquilo que fez e, mesmo assim, ser castigado. Isto não seria uma eventualidade, mas o *destino do direito*, um futuro pré-determinado, do qual não se faz possível escapar. Esse modo de agir do direito remete a uma *pré-história*, na qual uma das primeiras vitórias foi realizada pelo direito escrito. Porém, o direito codificado, ilusão de uma justiça ou segurança jurídica, guarda em segredo, em sua genealogia, a condição *pré-histórica*, que passa a exercer um domínio ainda mais ilimitado.

Na obra *O Processo*, Benjamin identifica mais um paradoxo. O procedimento da justiça é sem esperanças para os acusados, eles não serão absolvidos – não existe um horizonte, um futuro para eles – ainda que os mesmos acreditem e lutem pela sua absolvição e, “... talvez esta ausência de esperanças que faz surgir neles a beleza – neles somente, entre todas as criaturas de Kafka.¹⁸⁵”.

Em Kafka, a lei escrita está guardada em livros, mas estes são secretos, assim como a *linguagem jurídica* não deixa de ser secreta, e ao se basear nele, o mundo pré-histórico acaba

¹⁸² BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 79.

¹⁸³ Sobre esta relação, Carone interpreta o conto “O Veredicto”: “A conversa entre os dois personagens, que até aqui era bastante previsível, vai assumindo a forma implacável de um *interrogatório*, no qual o pai exerce o papel do magistrado que baixa a sentença num discurso que lembra a linguagem bíblica, com a qual Kafka estava familiarizado. Com o veredicto da culpa e a condenação à morte por afogamento, a estranheza instaurada na narrativa chega ao auge. E o mais estranho é que Georg não se rebela contra o pai, aceitando a condenação com o máximo de energia – a ponto de executar a pena no próprio corpo, momento em que confessa o seu *amor aos pais*.” (CARONE, M. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 50).

¹⁸⁴ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 80.

¹⁸⁵ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 82.

por exercer sua dominação de forma mais vil, impiedosa, desmesurada. Esse caráter secreto da origem da lei torna a situação do acusado desesperadora – ele não compartilha a mesma linguagem dos tribunais, ainda que se esforce de maneira visceral para isso. Para Benjamin, a postura de desespero é bela, a situação daqueles que sofrem com a lei desconhecida. Essa desesperança também realiza outro movimento, afasta Kafka da restauração do mito.

O mundo das criaturas de Kafka é o da inconstância, da insegurança, da irresolução, de paradoxos negativos infundáveis. Por isso, não é possível até mesmo falar de ordens ou hierarquias para elas¹⁸⁶, pois, “O mundo do mito, que nos tentaria a fazê-lo, é infinitamente mais jovem que o mundo de Kafka, ao qual o mito já prometeu a redenção.¹⁸⁷”. Para Benjamin, Kafka não sucumbiu à sedução do mito, pois, com seu olhar de Ulisses, fixado no horizonte, na distância, se afasta das *sereias*.

Ulisses é atirado ao limiar entre o mito e a fábula, em que a *razão* e a *astúcia* introduziram suas artimanhas no mito, abrindo uma possibilidade para que este pudesse ser derrotado. Para Benjamin, Kafka escreveu fábulas e introduziu nelas *truques* para conseguir provar que até pelo uso de meios insuficientes ou *pueris* é possível se galgar a salvação, no caso, a crença de Ulisses na cera e nas correntes que o prendem ao mastro.

Mas a questão é que, *em Kafka as sereias ficam em silêncio*, e o silêncio é uma arma ainda mais perigosa que seu canto. Com essa arma se opõem a Ulisses, contudo, esse: “... era tão astuto, tão ladino, que nem sequer a deusa do destino podia penetrar em seu interior e talvez, ainda que isto seja difícil de entender para uma mente humana, ele percebeu que as sereias silenciaram, porém, para se proteger, fingiu, perante ela e os deuses, o que acabamos de contar.¹⁸⁸”. Segundo Benjamin, o silêncio teria ocorrido pelo fato de que, na obra kafkiana, a música e o canto seriam expressões, símbolos da *salvação*. Remetem à esperança proveniente daquele *pequeno mundo intermediário*, inacabado, mundo dos ajudantes, das criaturas, que em grande medida é reflexo destes seres.

É com uma referência dúplice, do mundo *mais antigo* que o mito ao mundo que realizou sua superação, que se funda a interpretação de Benjamin. Resultado de um universo em que a realidade da lei como julgamento se legitimava quanto à sua escritura, Kafka expôs a *opacidade* da lei para as pessoas, pois se promovia um constante ocultamento de sua origem

¹⁸⁶ “Nenhuma tem um lugar fixo nem contornos claros e inconfundíveis; nenhuma se encontra em outra situação que não seja a de subir ou cair; nenhuma que não se possa tocar com seu inimigo ou seu vizinho; nenhuma que não tenha completado sua maioridade e que, apesar disso, não seja imatura; nenhuma que não esteja profundamente exausta e, entretanto, ainda no começo de uma longa duração.” (BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 83).

¹⁸⁷ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 83.

¹⁸⁸ KAFKA, F. *El silencio de las sirenas*. Buenos Aires: Debolsillo, 2008. p. 178. Tradução livre.

escrita – e do não escrito guardado em sua genealogia. Para Osborne: “Seu mundo é assim, ao mesmo tempo pré-histórico (em sua exterioridade cega, incompreensível, quase-natural) e pós-mítico (em sua apresentação da *forma* racional da lei). Ele projeta a lei na pré-história, a pré-história da lei.¹⁸⁹”.

Outro aspecto relativo à temporalidade em Kafka se relaciona ao fato de que a percepção do *futuro* emerge na forma de um *juízo*, e não há qualquer esperança em uma busca pelo adiamento, pois este é infinito. Os trâmites passam a assumir a forma de um tribunal e o *tempo* se confunde com o *processo*. Isso caracterizaria um dos aspectos desesperadores de Kafka.

Por isso, traçados recorrentes na obra de Benjamin podem ser vistos como heranças da teologia niilista, de uma redenção negada, de Kafka. Desde a impossibilidade da redenção, conceito chave para a filosofia da história de Benjamin, no próprio tempo histórico, até ao adiamento *ad eternum* da revelação. Arendt relata que Benjamin conclui um de seus estudos com uma reflexão que aparenta ser de autoria de Kafka, na qual a esperança só foi atribuída às pessoas, em consideração aos *desesperançados*¹⁹⁰.

Para Benjamin, a técnica narrativa de Kafka só pode ser compreendida se houver o entendimento de que os personagens comunicam, no *Processo*, algo a K., como se não houvesse nada novo, como se ele fosse recordado a lembrar algo que esqueceu. O objeto do processo se torna o *esquecimento*, o esquecimento de si mesmo, uma pessoa muda, o acusado. Nos termos de Benjamin: “O esquecimento é o recipiente do qual surge à luz o inesgotável mundo intermediário das histórias de Kafka.¹⁹¹”.

Odradek seria, na interpretação de Benjamin, a forma que as coisas passam a assumir quando são esquecidas, desfiguram-se, tornam-se irreconhecíveis, assim como a barata em que se transforma Samsa. Para Anders, o método de Kafka se concentra em suspender preconceitos, muitas vezes, com a troca das *etiquetas* e Odradek é, em especial, detentor de uma etiqueta incompreensível, possui a função de não cumprir nenhuma função, objeto absurdo. Nos termos de Anders: “O objeto lembra-nos todos os tipos de objetos e máquinas

¹⁸⁹ OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. p. 85.

¹⁹⁰ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 183.

¹⁹¹ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 97. Osborne, tecendo considerações sobre essa questão arrazoada: “A redenção é possível, mas nunca está presente como possibilidade *concreta*. De fato, é a própria concretude do mundo de Kafka que a expulsa para o horizonte. [...] Daí a culpa e a vergonha: a vergonha de K. por ter esquecido, na verdade por nem sequer lembrar o que foi que esqueceu, mesmo depois que aquilo lhe foi lembrado. Não se trata de uma experiência meramente ‘teológica’, mas de uma experiência profundamente *histórica*. Ou melhor, é a revelação profunda de uma crise da experiência histórica que Benjamin pretende redimir *como* experiência histórica, através da interpretação.” (OSBORNE, P. “Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin.”. p. 88).

com os quais o homem moderno tem de lidar no cotidiano, embora o trabalho deles não pareça ter nada a ver diretamente com as *necessidades* humanas.¹⁹² Essas figuras se relacionam com o “protótipo da deformidade¹⁹³” – a primazia da deformidade sobre a forma, deformidades *precisas*, crescente deformação da realidade –, o *corcundinha*¹⁹⁴, inquilino da vida desfigurada, o homem que inclina a cabeça sobre o peito, como no cansaço dos senhores do tribunal e ante a altura do teto que oprime os visitantes da galeria.

Como explica Agamben, se por um lado, o ajudante¹⁹⁵ é a representação daquilo que se perde, da relação com aquilo que é perdido, ele se refere a tudo que acaba sendo esquecido a cada instante, referência a um *desperdício ontológico* que trazemos em nós mesmos, porém, o corcunda, o representante do esquecido, dialoga com o *fim dos tempos*, pois:

Os defeitos físicos, a corcunda, as grosserias são a forma que as coisas assumem no esquecimento. O que sempre já esquecemos é o Reino, nós que vivemos ‘como se não fôssemos Reino’. Mas quando o messias vier, o torto tornar-se-á direito, o embaraço, desenvoltura, e o esquecimento se lembrará de si mesmo. Pois, foi dito, ‘para eles e seus semelhantes, os incompletos e os ineptos, nos é dada a esperança’.¹⁹⁶

Assim, na obra “*Na Colônia Penal*¹⁹⁷”, em que as autoridades utilizam um mecanismo que grava letras sobre as costas dos *culpados*, se elabora uma *clarividência* e as letras irão traçar qual é o motivo da culpa até então desconhecida. Para Benjamin cabe às costas a incumbência de aprender e de carregar o *nome da sua culpa*. Entende que o homem moderno

¹⁹² ANDERS, G. *Kafka: pró e contra* – os autos do processo. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 18.

¹⁹³ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 99.

¹⁹⁴ Hannah Arendt em suas reflexões sobre Benjamin expõe: “Em seus escritos, e também em conversa, costumava falar sobre o ‘pequeno corcunda’, o ‘*bucklicht Männlein*’, um personagem de conto de fadas alemão, de *Des Knaben Wunderhorn*, a famosa coletânea da poesia popular alemã.” (ARENDR, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 170). Para Benjamin: “Onde quer que ele aparecesse, eu ficava a ver navios. Pois as coisas se subtraíam até que, depois de anos, o jardim se transformasse num jardimete, 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.” (W. BENJAMIN. “O corcundinha.”. In: BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 142).

¹⁹⁵ Como explica Agamben: “Nos romances de Kafka, deparamo-nos com criaturas que se definem como ‘ajudantes’ (*Gehilfen*). Mas parecem incapazes de proporcionar ajuda. Não entendem de nada, não têm ‘aparelhos’, só conseguem aprontar bobagens e infantilidades, são ‘molestas’ e, às vezes, até ‘descaradas’ e ‘luxuriosas’.” (AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 31).

¹⁹⁶ AGAMBEN, G. *Profanações*. p. 34.

¹⁹⁷ Veja-se um trecho do referido texto: “Querida fazer pressão deste lado sobre os pés, do outro os dois homens deveriam pegar a cabeça do oficial e assim o corpo seria aos poucos retirado das agulhas. Mas os dois não conseguiam se decidir; o condenado literalmente virou as costas; o explorador teve de ir até eles e pressioná-los com violência para o lugar onde estava a cabeça do oficial. Nesse ato viu quase contra a vontade o rosto do cadáver. Estava como tinha sido em vida; não se descobria nele nenhum sinal da prometida redenção; o que todos os outros haviam encontrado na máquina, o oficial não encontrou; os lábios se comprimiam com força, os olhos abertos tinham uma expressão de vida, o olhar era calmo e convicto, pela testa passava atravessada a ponta do grande estilete de ferro.” (KAKFA, F. *O veredicto e Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. pp. 67-68).

vive em seu corpo do mesmo modo como K., ante o povoado ao pé do castelo¹⁹⁸; o corpo é fugidio, inimigo, e assim: “Pode ocorrer que o homem acorde uma manhã e se ache transformado em um inseto. A estranheza – a própria estranheza – se apossou dele.¹⁹⁹”. Benjamin entende que as autoridades que esmagam K. não devem ser identificadas com forças obscuras ou divindades, mas com a burocracia e, se as narrativas de Kafka soam “metafísicas”, a culpa não é dele, mas da História a que ele foi submetido.

Ante um cenário opressor como o mundo kafkiano e a reafirmação da negatividade deste universo pela leitura de Benjamin, há uma centelha de esperança articulada em uma desativação, uma desarticulação, uma *profanação* – nos termos de Agamben – em que um automóvel, uma arma de fogo ou um contrato jurídico podem passar a ocupar outra função no mundo – como brinquedos²⁰⁰. Benjamin, em sua interpretação do conto “*O novo advogado*”²⁰¹, de Kafka, expõe a leitura de Werner Kraft, que percebe uma crítica do mito, poderosa e radical, na qual a palavra *justiça*, apesar de não utilizada expressamente por Kafka, realiza a crítica ao mito. Contudo, Benjamin questiona-se acerca da possibilidade de se colocar o direito, em nome da justiça, em oposição ao mito, e entende que não haveria uma saída para Bucéfalo, pois o mesmo permanece “fiel às suas origens”.

Por isso, a alternativa que é encontrada deságua em uma *desarticulação*, uma *paralisação* em que Bucéfalo abdica o exercício de sua profissão – não se pode deixar de frisar a violência que existe no *exercício* e nas *profissões* em Kafka, basta pensar nos ajudantes, na máquina da *Colônia Penal* – e, assim, afirma Benjamin: “O direito que não é mais exercido e que é só estudado, é a porta de justiça. A porta da justiça é o estudo. E certamente Kafka não se atreve a associar a esse estudo as promessas que a tradição associava aos estudos da Thora. Seus ajudantes são sacristãos que ficaram sem paróquia; seus estudantes, escolares sem escrita.²⁰²”.

Para Modesto Carone, a linguagem de Kafka, mesmo em sua “transparência” só habilita o *acesso* a fragmentos e incertezas jogadas no mundo, um mundo opaco e impenetrável que remete à consciência alienada do homem moderno: “... constrangido a percorrer às cegas os caminhos de uma sociedade administrada de alto a baixo...²⁰³”, em que as pessoas se separam tanto dos outros como de si próprias. A fisionomia do mundo kafkiano

¹⁹⁸ Agamben entende que, assim como as pessoas oprimidas nas obras de Kafka, o povoado também vive à sombra do Castelo, de seus decretos e multiplicidade de ofícios. Cf. AGAMBEN, G. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994. p. 163.

¹⁹⁹ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 92.

²⁰⁰ AGAMBEN, G. *Profanações*. p. 67.

²⁰¹ KAFKA, F. “The New Advocate.” In: *The complete stories*. New York: Schocken Books, 1971. pp. 414-415.

²⁰² BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 105.

²⁰³ CARONE, M. *Lição de Kafka*. p. 17.

é *deslucada*, como afirma Günther Anders, mas esse *deslucamento* possui um propósito específico, qual seja, expor a loucura do mundo, uma deformação como método²⁰⁴.

Essa cisão externa entre as pessoas pode ser observada na passagem, no rebaixamento, de Gregor Samsa, de “ele” (*er*) para “isso” (*es*), a metamorfose em inseto que representa uma *perda da voz*, uma paradoxal incapacidade de comunicar que comunica sua condição de ser *silencioso*, uma redução a um estado puramente animal, em que a incomunicabilidade se extrema – até a morte. Carone observa que há em Kafka a vigência do princípio de inversão: “... pois se antes a família vivia parasitariamente às custas do trabalho de Gregor e da sua alienação no mundo dos negócios (que contrasta, na novela, com a utopia do ‘mundo da música’), ele agora é, aos olhos da família ‘deserdada’ pela sua metamorfose, apenas um inseto parasita.²⁰⁵”. Observa-se, então, um interessante jogo entre o adjetivo *ungeheuer* (monstruoso), como aquilo que está excluído da família, não é familiar, oposto de *geheuer*, manso, aquilo que é conhecido por todos, familiar. Assim como *Ungeziefer* (inseto) se refere a um animal inadequado, que não pode ser sacrificado, em oposição a animais domésticos (*Geziefer*)²⁰⁶. Anders também expõe que: “Se o homem nos parece, hoje, ‘desumano’, não é porque tenha uma natureza ‘animalesca’, mas porque está rebaixado a *funções de coisa*.²⁰⁷”.

Inseto ou homem do campo, este, ainda que não seja “*es*” não tem um nome. Não se sabe como descrevê-lo, só que se comporta como outros homens, por suas ações *diante da lei*, é um obstinado que busca incansavelmente o acesso à lei. Este homem do campo é um típico personagem kafkiano, inseguro, não sabe qual caminho seguir, conhece aquilo que deseja, mas não consegue lidar com os meios para atingir esse fim, como observa Carone: “... no tempo narrado, o homem chega preocupado com a intenção de ingressar na lei. Na situação de quem está *diante da lei*, porém, ele se deixou confundir, já que – como se viu – concentra sua ação mais no porteiro e no seu discurso do que em qualquer outra coisa.²⁰⁸”.

Assim, se por um lado a parábola evidencia que o acesso à lei só seria possível com a transposição (impossível) das portas que vedavam a passagem, por outro lado, esta *parábola sem chave* escancara a alienação do homem no mundo moderno – administrado – homem que não pertence, estranho, logo “*não-ser*”, que se esforça, desesperadamente para ser aceito pelo mundo²⁰⁹.

²⁰⁴ ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. pp. 15-16.

²⁰⁵ CARONE, M. *Lição de Kafka*. p. 23.

²⁰⁶ CARONE, M. *Lição de Kafka*. pp. 24-25.

²⁰⁷ ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. p. 19.

²⁰⁸ CARONE, M. *Lição de Kafka*. p. 90.

²⁰⁹ Completa essa discussão o questionamento feito por Anders: “... por que a força probatória do *Cogito ergo sum* repentinamente perdeu o vigor em Kafka? Por que ficou tão frágil a ponto de a descoberta do *eu* (como

Este é o enredo do livro “*O Castelo*”, uma luta de K. para ser aceito, que se desenvolve ao longo de sua vida, e nessa condição de imigrante, todos os hábitos e costumes dos outros acabam por parecer um sistema de regras decretadas de maneira unilateral por uma burocracia. Para Anders, na visão de K., todos os costumes seriam pré-juízos, *juízos* definidos antes de sua chegada, logo: “... toda a obra de Kafka poderia levar o título *O preconceito* (ou *O prejuízo*), pois, uma vez que ele não participa dos ‘prejuízos’ (preconceitos) da sociedade, já está pré-julgado (condenado) por ela *antes* mesmo de lhe pertencer.²¹⁰”. No caso de K., sua sina é reafirmada, o agrimensor, que supõe ter sido chamado à aldeia, mas que nunca foi aceito de maneira plena pelas pessoas. Busca *legalizar* sua situação por diversos modos, procura *pertencer*, mas quando está perto da morte, recebe a notícia de que não possui o direito de viver ali, mas, que uma vez estando naquele lugar, cabe aos habitantes da comunidade *tolerá-lo*.

Em Kafka, o curso sobre-humano dos enredos acaba por ratificar as atrocidades que vão se desenrolando, se o início é ruim, tudo indica que o final não será livre da tragédia. Nos enredos, a consciência das pessoas permanece *no limite do humano*, em uma alienação dentro de uma temporalidade mecânica, dependente de processos exteriores que a orientem. Como explica Roberto Schwarz: “O tempo da atividade humana perde sua autonomia, reduzido a desenhar o padrão prefigurado. O mito sobrepõe-se à História, fataliza sua vítima e retira-se novamente; é um quisto de violência que se desfaz com a morte do *escolhido*.²¹¹”.

Schwarz explica que existem, *a priori*, três tempos no mundo de Kafka: um tempo *mecânico*, da sucessão causal; um tempo *humano*, que envolve a submissão da causalidade a um sentido; e o tempo do *mito*, que é alheio ao encadear dos fatos respeitando qualquer padrão aleatório. Porém, o tempo verdadeiro (um quarto tempo), contínuo, se apresenta como aquele no qual Gregor vira barata e é conduzido até a morte²¹². A barata é a *dissolução da subjetividade*, a posição, o emprego, o lugar na sociedade se sobrepõe às próprias pessoas, um gerente é um gerente, uma barata é uma barata. Assim, afirma Schwarz: “Transformado em

citações posteriores vão comprovar) ter se tornado, de maneira paradoxal, prova da própria não-existência? O motivo é simples: o ‘eu’ que Kafka encontra, ele o descobre como um ‘estranho’ – mas o ‘estranho’ não ‘é’, pois a palavra ‘ser’ – como Kafka escreve dez anos depois de *Contemplações* – em alemão quer dizer as duas coisas: ‘estra-ai’ (*dasein*, existir) e ‘pertencer a’ (*ihm gehören*, ser de). Quem ‘pertence’ (*é de*) pode dizer: *ergo sum*. Mas, por enquanto, eu ‘não sou’. ‘Bom dia’, apresenta-se um homem em sua ‘Conversa com um bêbado’, ‘tenho vinte e três anos mas ainda não tenho nome’. *Non sum*. E este *non sum* permanece inalterado durante toda a conversa: pois a conversa é apenas um monólogo, no qual a função do interlocutor se limita a não tomar conhecimento dele, a compreendê-lo mal, em suma, a tratá-lo como vácuo.” (ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. p. 28).

²¹⁰ ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. p. 36.

²¹¹ SCHWARZ, R. *A sereia e o desconfiado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. p. 63.

²¹² SCHWARZ, R. *A sereia e o desconfiado*. p. 64.

barata e face a face com o gerente de sua firma, Gregor pede-lhe o auxílio e a compreensão. Por não ter a mínima chance prática – fala como um inseto – sua alocação ganha sentido absoluto. Quando não há resposta o dizer torna-se puro, prece para quem diz, poesia para quem vê dizer.²¹³”.

Outra conversa (ou falta dela) também ilustra essa discussão. É a cena *diante da lei*, em que o homem do campo procura por um acesso à porta da justiça. Vale lembrar, nas sendas de Agamben, que o padre também é, na verdade, um guardião da porta, ele também pertence ao tribunal, enquanto a porta não conduz a nenhuma parte, apenas ao próprio processo²¹⁴. Benjamin propõe:

Pense-se na parábola *Diante da lei*. O leitor que a encontra em *O médico rural* toca, talvez, o ponto nebuloso em seu interior. Mas não teria ele sonhado em empreender a série de considerações sem fim, que surgem desta parábola, quando Kafka se detém a explicá-la? Isso acontece por intermédio do padre, em *O Processo*: e num ponto tão destacado que se poderia pensar que o romance não é mais que a parábola desdobrada.²¹⁵

Nos termos de Chueiri, Kafka produz em sua narrativa uma exceção que se assemelha à suspensão do direito, o qual passa a ter seu acesso postergado tanto ao homem do campo como ao guardião da porta ou, ainda, ao próprio Josef K. e ao padre em “*O Processo*”: “Ambos permanecem diante da lei: o homem do campo encarando-a e o guardião lhe dando as costas. Aquele que não pertence ao lugar onde está a lei e este tem um senso remoto de pertencimento, na medida em que ele representa a lei, mas não conhece seus meandros.”²¹⁶”.

3.3 – Subjetividade e perda da experiência

Se, na obra de Kafka, Benjamin observa as consequências da burocracia, o esmagamento das pessoas pelas instituições, a violência na execução de um condenado ou a negação da alteridade de um (*eterno*) estrangeiro, na sua análise do trabalho, a técnica e a subjetividade são os temas de sua preocupação. No lugar do aparato burocrático, a técnica e a indústria são aqueles que vão oprimir os sujeitos, conduzi-los a uma realidade infernal, até a perda da capacidade de reflexão desses, aproximando-os, cada vez mais, das próprias

²¹³ SCHWARZ, R. *A sereia e o desconfiado*. p. 68.

²¹⁴ AGAMBEN, G. *Nudité*. Roma: nottetempo, 2009. p. 48.

²¹⁵ BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. p. 88.

²¹⁶ CHUEIRI, V. K. “Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico.”. In: FONSECA, R. M. *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 103. Outras duas interpretações do conto “Diante da lei” foram realizadas por Derrida e Agamben. A primeira se encontra no capítulo “Before the Law” em: DERRIDA, J. *Acts of literature*. New York, London: Routledge, 1992. A segunda está localizada no capítulo “Forma de Lei” em: AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

máquinas – autômatos. Funcionários, ajudantes, sem subjetividade, sem fala, privados inclusive de sua temporalidade, são esses que (provavelmente com dor nas costas) se confundem com sua função (não são pessoas, mas ocupam uma função), ou com seu instrumento de trabalho (distopia em que os humanos ocupam os lugares das máquinas).

A perspectiva de Benjamin ataca o mito, perigoso, sob seu entendimento de que o progresso da humanidade estaria vinculado ao desenvolvimento da técnica, ao desenvolvimento das forças produtivas, da dominação sobre a natureza. Trata também, em sua obra “*Passagens*”²¹⁷, essa questão, chamando a atenção, como expõe Löwy: “... para a utilização bélica das novas técnicas e para o fato de que as máquinas, supostamente aliviadoras do fardo do trabalhador, nada mais fazem que intensificar a exploração.”²¹⁸. Assim, nos lugares em que o discurso hegemônico via o progresso, Benjamin denunciava a iminência da *catástrofe* – possibilitada, dentre outros fatores, pelo aperfeiçoamento técnico dos meios bélicos. Segundo Capella, Benjamin busca inventar: “... uma linguagem filosófica, cultural-geral, diferenciada delas.”²¹⁹, das concepções dominantes de tempo e progresso, recorrendo, por isso, a metáforas e muitas vezes à forma alegórica.

Sob o cenário formado pelo começo do século XX, Benjamin observou que o mundo moderno promoveu a perda da experiência nas relações intersubjetivas. Por isso, propôs a diferenciação entre *Erfahrung* e *Erlebnis*, de modo que, enquanto a primeira trataria de um traço cultural solidificado na tradição, a segunda seria um tipo de experiência imediata, mais rasa. *Erfahrung* seria a experiência atribuída à tradição, em seu plano social e privado, constituindo-se por dados acumulados, nem sempre conscientes – seria o oposto de uma simples “vivência”. Para Benjamin:

O que distingue a experiência da vivência é o fato de que a primeira não pode ser dissociada da idéia de uma continuidade, de uma seqüência. O acento que recai sobre a vivência trona-se tanto mais importante quanto mais seu substrato for independente do trabalho de quem a vivenciou – trabalho que se caracteriza justamente por levar ao conhecimento da experiência, lá aonde o outsider chega no máximo a ter uma vivência.²²⁰

No texto sobre “*O Narrador*”, Benjamin também trata da experiência, de como essa teria se perdido na modernidade, e da diminuição da capacidade de narrar *estórias* e transmitir

²¹⁷ Cf. BENJAMIN, W. *Passagens*.

²¹⁸ LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p. 192.

²¹⁹ CAPELLA, J. *Entrada en la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 44. Tradução livre.

²²⁰ BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 841.

experiências substanciais²²¹. Diante das consequências da primeira Guerra Mundial, entendeu que havia se esgotado a possibilidade de relatar esta *experiência*, pois aqueles que voltavam das trincheiras não possuíam nada para narrar, estavam emudecidos.

Ao contrário do entendimento de Beatriz Sarlo, que vê nessa afirmação de Benjamin um “equivoco” quanto à escassez de testemunhos²²², entende-se que a compreensão deste “sintoma” da modernidade apresentado por Benjamin não pode ser puramente literal. Não há dúvida sobre a produção de testemunhos acerca da Primeira Guerra, a “mudez” daqueles que voltavam dos campos não era um obstáculo concreto à voz, mas ao relato de uma experiência (*Erfahrung*) substancial por parte das pessoas que lutaram nas trincheiras, pois a guerra não produziria outra experiência que a morte, a destruição. O *choque* teria arrasado experiências transmissíveis e, por isso, aquilo que foi vivenciado pelas pessoas teria sido forte demais para a frágil corporalidade humana. Desse modo, a paisagem da guerra só conservara do passado as nuvens, e a Primeira Guerra, primeiro esboço da catástrofe promovida pela modernidade e pela técnica, impediu que os corpos pudessem compreender e orientar-se no mundo.

O significado da experiência vazia, inóspita, é atribuído como próprio da era da industrialização. Por meio do “adestramento” para trabalhar na indústria – na linha de montagem Fordista – os trabalhadores acabaram sendo obrigados a adequar sua forma de produzir aos movimentos das máquinas – e não o contrário. Para Löwy a “... perda da experiência está, assim, para Benjamin, estreitamente ligada à transformação em autômato...²²³”, e isto se fez perceptível nos gestos miméticos, mecânicos dos trabalhadores. Estes vivem sob a experiência do *choque*, que os levou a uma reação comportamental de autômatos, de modo que suas memórias acabam devastadas – assim como os soldados da Primeira Guerra²²⁴.

A mudança paradigmática promovida pela modernidade, além do esvaziamento das experiências apresentou outra característica fundante, a promoção de uma forma diferenciada de percepção da temporalidade social. O “sempre novo” trazido como emblema da modernidade – visando justamente romper com os paradigmas anteriores – levou a um

²²¹ BENJAMIN, W. “O Narrador” In: BENJAMIN, W. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992.

²²² SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 25.

²²³ LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*. p. 194.

²²⁴ Rouanet explica a experiência do choque: “A consciência está pois continuamente mobilizada contra a ameaça do choque, donde Benjamin conclui que quanto maiores os riscos objetivos de que esse choque venha a produzir-se, mais alerta fica a consciência, o que significa, aceita a tese da relação inversa entre consciência e memória, que esta se empobrece correspondentemente, passando a armazenar cada vez menos traços mnêmicos.” (ROUANET, S. P. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1981. p. 45).

sentimento agudo de que tudo se tornara transitório. A interpretação de Gagnebin sobre a questão é bastante elucidativa: “Segundo Benjamin, esta compreensão da temporalidade é inseparável da produção capitalista, em particular do seccionamento do tempo no trabalho industrial e da transformação dos produtos da atividade humana em mercadorias, ‘novidades’ sempre prestes a se transformarem em sucata.”²²⁵.

Observa-se, na modernidade, a desvalorização dos objetos – em busca do “sempre novo” –, e a reificação da realidade se estende para as relações intersubjetivas, ou seja, os seres humanos, como no caso da prostituta – são transformados em mercadorias. Há uma ruptura na relação do sujeito com as coisas e palavras que reproduzem o mundo, em um movimento de deslocação das relações sociais. Assim, a construção da temporalidade moderna se instaura por meio desta *aporia* entre um tempo esvaziado e outro pleno, da *rememoração*.

A rememoração ocupa papel importante no pensamento de Benjamin, pois, além de representar a importante figura do tempo pleno, também articula a possibilidade de outro tipo de relação com o mundo, de uma experiência enquanto *Erfahrung*. Existe, então, outra distinção benjaminiana quanto à lembrança, entre a rememoração (*Eingedenken*), ligada à experiência plena, e a lembrança (*Andenken*), relacionada à simples e rasa interação com o mundo sem experiência, ou por meio da *Erlebnis*. Segundo Löwy: “A rememoração se relaciona de forma privilegiada com dois domínios da experiência perdida: o combate das gerações vencidas (as vítimas do progresso) e, mais distante no passado, o ‘Paraíso perdido’ – aquele do qual a tempestade do progresso nos afasta...”²²⁶. Note-se, que a noção de “Paraíso perdido” benjaminiana não é uma restauração simples do comunismo primitivo, nem mesmo uma leitura apenas teológica da história.

Para tratar da questão do trabalho, existem duas alegorias importantes utilizadas por Benjamin, a primeira versa sobre o autômato, presente na Tese I de Benjamin:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado ‘materialismo histórico’ deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que

²²⁵ GAGNEBIN, J. M. *História e Narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 50.

²²⁶ LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*. p. 196.

tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.²²⁷

O *Automaten*, de Benjamin, estaria relacionado com o conto “*Jogador de Xadrez de Maelzel*”, de Edgar Allan Poe, em que ele descreve um autômato, cuja mão esquerda segura um cachimbo e que, sendo uma máquina, deveria sempre ganhar as partidas de xadrez. Também há a hipótese de haver um anão que movimenta a máquina; por isso, tanto para Löwy como para Reyes Mate a similaridade entre a Tese I e o conto de Poe não são aleatórias²²⁸.

Uma das interpretações feita por Reyes Mate, sobre a Tese I, foi a de mostrar que o interesse de Benjamin estava em elucidar que a máquina nada conseguiria com sua técnica sem que fosse manipulada pela inteligência humana, ainda que oculta ao espectador. A partir dessa alegoria, faz-se possível lembrar o maravilhamento da sociedade de consumo com os produtos sem enxergar o fato (demasiadamente) humano presente na produção. Ainda, sobre a Tese I, diz Reyes Mate: “O que Benjamin se propõe expressamente, convocando ao marxismo e à teologia é um discurso filosófico. Quer levar a imagem do boneco e do anão infiltrados à filosofia.²²⁹”. Em um sentido bastante próximo, basta lembrar Kafka, que tratava, sem uma diferenciação fechada, figuras imanentes e teológicas. Também é desse romancista a visão de seus contemporâneos como bichos (cão ou barata) esmagados pela lei e/ou pelo poder.

A segunda alegoria pensada a partir da obra de Benjamin, relacionada diretamente com a primeira, a do *satânico*, mostra que a vida cotidiana do homem seria um produto de um mecanismo artificial, regido no seu interior por Satã. O Inferno se torna, então, a alegoria da modernidade²³⁰. Outras figuras relacionadas ao trabalho e ao tempo são apresentadas em alegorias bastante difundidas: “A essência do acontecimento mítico é o retorno. Nele está inscrita, como figura secreta, a inutilidade gravada na testa de alguns heróis dos infernos (Tântalo, Sísifo ou as Danaides). Retomando o pensamento do eterno retorno no século XIX, Nietzsche assume o papel daquele em que se consuma de novo a fatalidade mítica.²³¹”.

²²⁷ BENJAMIN, W. “Tese I.”. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses* “Sobre o conceito de história”. p. 41.

²²⁸ Veja-se as seguintes obras: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses* “Sobre o conceito de história”. p. 42, e MATE, R. *Medianoche en la historia*. p. 50.

²²⁹ MATE, R. *La razón de los vencidos*. Madrid: Anthropos, 1991. p. 51. Tradução livre.

²³⁰ Benjamin cita Shelly em sua descrição de Londres: “O inferno é uma cidade muito semelhante a Londres – / Uma cidade populosa e fumacenta, / Com toda a sorte de pessoas arruinadas, / E pouca ou nenhuma diversão, / Pouca justiça e ainda menos compaixão.” (SHELLY, P. B. *The Complete Poetical Works*. Apud: BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. p. 56).

²³¹ BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 159.

Os trabalhos de Sísifo, o suplício de Tântalo e as Danaides são representações de um tempo fechado pelo retorno da punição sem fim – chave de interpretação para uma das várias representações do trabalho como sofrimento. Apresenta-se um: “... universo ‘condenado às penas do inferno’, submetido ao *Immergleichen* da indústria, da maquinaria, da mercadoria, da moda, do *Chokerlebnis*, que reduz os homens à condição de autômatos, desprovidos de memória e de *Erfahrung*...”²³².

A “visão do inferno”, apresentada por Benjamin, remete à questão do tempo, conforme a explicação de Gagnebin: “Tempo-vampiro que não remete somente à antiga meditação sobre a vaidade da vida e a futilidade dos prazeres, mas também, segundo Benjamin, à alienação do trabalho capitalista, submetido ao tempo inumano, abstrato e insaciável dos relógios e dos cronômetros...”²³³.

Diante de tais considerações, questiona-se: o que restaria então ao trabalhador e ao tempo social da modernidade? Entende-se que seriam duas as alternativas esboçadas por Benjamin: a primeira, na metamorfose do trabalho em jogo, inspirada em Fourier, que pressuporia forças produtivas altamente desenvolvidas. Porém, esta proposta possuiria uma fragilidade, pois, segundo Benjamin, Fourier não conhecia o conceito de exploração, e imaginava a ida para o trabalho no campo sob a forma de um passeio no campo: em carroças e com música²³⁴.

A segunda, na crítica à industrialização, em que se esquece a posição que o ser humano deveria ocupar perante as máquinas. Nas notas sobre “*A Boneca, o Autômato*”, *Puppe*, na obra das Passagens de Benjamin²³⁵, há uma clara aproximação desses com a noção de marionetes, ou seja, com o jogador de xadrez autômato e, além disso: “... do século XVI até meados do século XVIII – portanto, durante o período que vai do desenvolvimento da manufatura a partir do artesanato até a grande indústria propriamente dita – as duas bases materiais em que se apóia, no âmbito da manufatura, o trabalho preparatório para a indústria mecânica são o relógio e o moinho...”²³⁶.

O relógio teria sido o primeiro instrumento automático utilizado para finalidades práticas, e toda a teoria sobre a produção de movimentos uniformes desenvolveu-se a partir dele. Relógio e moinho. O foco se coloca sobre que(m) – coisa/pessoa, pessoa/coisa – realiza

²³² LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*. p. 198. Benjamin anota que a triste rotina de um infindável sofrimento no trabalho, com a repetição dos mesmos movimentos, se assemelha ao trabalho de Sísifo. Cf. BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 146.

²³³ GAGNEBIN, J. M. *História e Narração em Walter Benjamin*. p. 52.

²³⁴ BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 683.

²³⁵ BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 733.

²³⁶ BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 735.

o trabalho. Com o moinho, assim como a imprensa mecânica, a forja, o trabalho seria realizado sem a participação humana – mesmo quando se usava força motriz humana ou animal. No caso do relógio – a revolução industrial – as máquinas são empregadas onde, desde sempre, exigiu-se para o resultado final o trabalho humano.

Benjamin termina as notas “Z” das “*Passagens*”, sobre o Autômato, refletindo acerca da declaração de Aristóteles ao dizer que a escravidão deixaria de existir quando os instrumentos começassem a mover-se por si próprios. Essa imagem aristotélica, segundo Benjamin, acaba por ser uma reprodução daquilo que Aristóteles entende por *escravo*: um “instrumento animado”. A resposta a esta visão aristotélica foi realizada, segundo Benjamin, por Antiphilos de Bisâncio (na verdade, o autor seria Antipatros), que procurou colocar em seus devidos lugares o instrumento animado e o ser humano, no elogio à invenção do moinho hidráulico, que libertara as mulheres do árduo trabalho de moagem:

Tirai vossas mãos da mó, mulheres da moenda; dormi muito mais tempo, mesmo que o canto do galo anuncie o dia, porque Deméter encarregou as Ninfas do trabalho que ocupava as vossas mãos: elas se precipitam do alto de uma roda e fazem girar o eixo que, com os pinos da engrenagem, move o peso côncavo das mós de Nisyra. Nós gozaremos a vida da Idade de Ouro se conseguirmos aprender a saborear sem pesares as obras de Deméter.²³⁷

As lutas sociais dos trabalhadores tiveram relativo sucesso nos séculos XIX e XX, e justamente nesse panorama o paradoxo do *tempo do trabalho* reaparece, pois, ainda que no período industrial fosse galgada a redução da jornada de trabalho, o que se evidencia na contemporaneidade é o aumento do tempo do trabalho – ou a transformação de todo o tempo em tempo de labor – com o advento do ideal capitalista de acumulação de capital, que impediria a criação de uma barreira entre o tempo do trabalho e o do “*não-trabalho*” – eis que, muito do que é feito neste tempo “negativo” se volta, unicamente, para reabastecer o tempo da produção²³⁸.

Em um cenário projetado como “pós-industrial” – em que o trabalho industrial, o esforço físico opressor, seria substituído por máquinas, e no qual haveria a predominância do trabalho apenas intelectual – a posição dos *visionários* é plural. Sobre a temática, Enguita

²³⁷ BENJAMIN, W. *Passagens*. p. 737.

²³⁸ Sobre isso, Mañas observa : “Há uma dificuldade real enfrentada no trato analítico da categoria ‘trabalho’. Induz-se a pensar o mesmo não mais como um elemento central da sociedade, eis que a crise econômica, juntamente com os desequilíbrios sociais e políticos, favorecem o alastramento da problemática que se instaura nas relações sociais, sobretudo na questão do tempo de trabalho e tempo livre do trabalhador, pois atualmente se vive um momento singular em que todo tempo é tempo de trabalho e de exploração à lógica capitalista.” (MAÑAS, C. M. *Tempo e trabalho: a tutela jurídica do tempo de trabalho e tempo livre*. São Paulo: LTr, 2005. p. 22).

esboça dois horizontes: em uma versão otimista, a ciência por meio da técnica libertaria as pessoas do esforço físico, dos trabalhos desagradáveis e rotineiros; do lado pessimista, a tecnologia teria nos trazido a alienação do trabalho, como também, levará até o esgotamento dos recursos e à destruição da Terra²³⁹.

Pode-se, aqui, aludir que a perspectiva visionária, acima referida, se distancia da realidade, como explica Mañas, no sentido que, enquanto houver capitalismo, persistirá o domínio do trabalho, ainda que este seja em menor escala, não existindo maiores sustentáculos para uma afirmação consistente do fim do trabalho na sociedade contemporânea²⁴⁰. Mesmo ao pensar sobre a redução significativa que vem ocorrendo no universo do trabalho, entende-se não ter ocorrido, ainda, a perda de sua centralidade, pois, a sociedade contemporânea, cada vez mais, tem sua administração voltada às demandas da produção e consumo de mercadorias.

Com isso, diante de mudanças dos sistemas de produção, a relação que envolve trabalhador, produção e empregador, não aparenta ter sofrido rupturas drásticas na modernidade. A temporalidade envolvida na ideologia dominante continua a do trabalho intenso, por muitas horas e de forma alienada, e mesmo dentro da era “pós-industrial”, as relações empregatícias não perderam seu significativo traço de opressão e de esvaziamento²⁴¹.

4 – Travessia (narrativas jurídicas)

A indicação do surgimento de uma nova perspectiva de temporalidade no plano moderno (com o advento da modernidade) pode ser realizada por meio da análise das ressignificações, das representações, das metáforas que enredam a gênese da *imagem do mundo* moderno. Nesta, as metáforas refletem a precariedade da representação espacial em uma fase de transformação da percepção social do tempo²⁴².

Por isso, não deixa de ser simbólico que as representações elisabetanas do tempo como devorador, deturpador, sanguinário, armado de foice, apesar de fazerem referência a noções antigas, recobrem uma imediaticidade e urgência significativas no início da modernidade.

²³⁹ Cf. ENGUITA, M. F. “Tecnologia e sociedade: a ideologia da racionalidade técnica, a organização do trabalho.” In: SILVA, T. T. da (Org.). *Trabalho, educação e prática social*. Porto Alegre: Artes Médicas, s.d.

²⁴⁰ MAÑAS, C. M. *Tempo e trabalho*. p. 47.

²⁴¹ Como explica Mañas: “A intensificação do trabalho para extrair aumentos de produtividade não se altera ao passar do fordismo-taylorismo para a lógica pós-fordista (ou *toyotista*). O que muda é a sua forma. Sob o primeiro paradigma a extração ocorre mediante a especialização do trabalhador, parcelizando-o e por meio da fragmentação de tarefas. Já no segundo, a racionalização do trabalho procede pela multifuncionalidade dos trabalhadores, transformando-os em operários polivalentes.” (MAÑAS, C. M. *Tempo e trabalho*. p. 68).

²⁴² MARRAMAO, G. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. p. 50.

Explicita Marramao: “No que tange à arte clássica, representa o Tempo somente como Oportunidade fugidia (*καιρος*, *kairós*) ou como criativa Eternidade (*αιων*, *aión*), a arte do Renascimento fornece o novo ‘tipo’ do Pai Tempo por meio de uma fusão entre a representação escolástica medieval do ‘*Temps*’ e a gélida e sinistra imagem de Saturno...²⁴³”.

No século XVII abrem-se as portas para o tempo *trompe-l’oeil*, que representa a *ilusão cênica*, um tempo que se expressa no *topos* do mundo como um teatro, em que a cena política não esconde seu caráter artificial. Nesse sentido, o berço da política moderna se caracterizou pelo afastamento de espaços de *redenção*, a política ordena e mensura, protege e garante, conserva os meios de vida, mas não procura libertá-los²⁴⁴. Como aponta Benjamin, (não) há uma escatologia barroca, pois aquilo que articula o movimento do mundo é um mecanismo que recolhe e exalta tudo aquilo que é nascido sobre a terra, antes de confiá-lo à morte²⁴⁵.

Aponta-se para uma reperiodização promovida pelo *Moderno*, em que a constelação conceitual e simbólica, delimitada pelas categorias do progresso, crescimento, liberação, autodeterminação, revolução e destacamento de autoridades heterônomas, evidencia o desenlace tardio da *querelle des anciens et des modernes*²⁴⁶. O progresso, como temporalidade cumulativa, irreversível, constitui a imagem acabada da modernidade e da secularização, pois abrange o tempo como mudança e transformação constante, como *aceleração*, e se transforma na *forma do moderno*, da qual as categorias da ciência e da política passam a depender de maneira inseparável.

Contudo, a consequência desse processo é a desestruturação do sujeito, em que “... a crise do Sujeito, fundamento da *Darstellung* produtiva, nada mais é do que a consequência do pleno realizar-se da Representação mesma, do seu fazer-se *ratio* da ‘historicidade’...²⁴⁷”, tornar-se uma razão histórica. O sujeito acaba por se transformar, assim, em uma estrutura hipotética exposta às variações de uma imprevisível contingência, ou seja, como objeto calculável de uma razão instrumental.

²⁴³ MARRAMAIO, G. *Poder e Secularização*. p. 51.

²⁴⁴ MARRAMAIO, G. *Poder e Secularização*. p. 54.

²⁴⁵ Existem divergências sobre a tradução desse trecho da obra de Benjamin, assim como sobre os originais, pois a diferença entre uma (*eine*) e nenhuma (*keine*) é sutil, mas modifica a estrutura da frase e, segundo Agamben, os editores modificaram o manuscrito incluindo o “k” sem qualquer justificativa. Cf. BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 90. AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

²⁴⁶ Explica Gagnebin: “A famosa *Querelle des Anciens et des Modernes*, na tumultuada sessão da Academia Francesa de 27 de janeiro de 1687, tem por eixo essa questão do valor exemplar e eterno dos *Anciens*. Os *Modernes*, agrupados em redor de Charles Perrault, propõem outras normas, oriundas da racionalidade cartesiana e da confiança no progresso das ciências. Eles se dizem, aliás, os verdadeiros *Anciens*, pois representam, aos seus próprios olhos, o coroamento da humanidade, cuja infância seria a Antiguidade, enquanto a Renascença configuraria a sua idade madura.” (GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 140).

²⁴⁷ MARRAMAIO, G. *Poder e Secularização*. p. 58.

Por meio da *forma do moderno* se produzem reflexos na relação entre poder e tempo, norma jurídica e temporalidade, pois, como explana Marramao: “... é no horizonte temporal da experiência humana e do agir que encontram seu fundamento as profundas e duradouras conexões entre direito e sociedade investigadas pelas diversas teorias do direito e do poder...”²⁴⁸. Evidencia-se que a questão do tempo se vincula à forma social; e o tempo, dentro de uma nova forma de sociedade, como a modernidade se propõe, implica em mudanças na compreensão e reprodução das formas jurídicas.

Para Leonel Severo Rocha, a perspectiva que domina a noção de temporalidade do direito é o *normativismo*, que impõe na própria dogmática jurídica a concepção da temporalidade kantiana²⁴⁹. Para Kant, as pessoas são dotadas, *a priori*, de uma noção de tempo contínuo e infinito, como uma quantidade infinita dada. O espírito em sua representação do tempo, como em todas as outras representações, sobretudo a do espaço, procede por meio de saltos, espasmos, partes de tempo e espaço, interrupções. Apenas com a repetição das experiências, essas lacunas decrescem e chegam a um ponto *esvaecente* por causa da fusão entre os diferentes pedaços da duração percebida²⁵⁰.

No mesmo sentido da noção kantiana procede, portanto, a perspectiva kelseniana, neokantiana, que reproduz esta concepção de tempo e espaço, por meio da categoria referente ao âmbito de validade, a qual se aproxima do estruturalismo. Assim: “Essas oposições, como a existente entre diacronia/sincronia que estão em Saussure, são muito semelhantes, respeitadas algumas especificidades, as idéias de estática e dinâmica no normativismo jurídico kelseniano.”²⁵¹.

Toda norma se coloca em relação com o tempo e o espaço, e sua validade, de acordo com Kelsen, se inscreve em um plano cronológico e topográfico²⁵². Ainda que o âmbito de sua validade seja indeterminado, possui limites quando a norma regula os comportamentos que se realizam em um espaço/tempo determinado ou, ainda, quando o espaço/tempo da norma é delimitado pela própria norma ou por alguma superior a ela. Segundo Mario Bretoni:

²⁴⁸ MARRAMAIO, G. *Poder e Secularização*. p. 73.

²⁴⁹ ROCHA, L. S. “Tempo”. In: BARRETO, V. P. (coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2006. p. 800.

²⁵⁰ Guyau é um crítico do entendimento kantiano do tempo. Para o filósofo francês, o tempo não seria uma condição, mas um simples efeito da consciência, não seria uma forma, mas seria derivada dela. O tempo: “Não é uma forma *a priori* que impusemos aos fenômenos, é um grupo de relações que estabelece a experiência entre eles. Não é um molde já pronto, no qual voltariam a entrar nossas sensações e desejos...”. Portanto, percebe-o como um leito no qual os fenômenos são traçados, um caminho tomado por esse leito. Assim, Guyau afirma que o tempo não existe na consciência humana mais do que uma clepsidra e que o tempo é uma consequência da passagem do *homogêneo* ao *heterogêneo*. (GUYAU, J. M. *La idea de tiempo*. p. 153. Tradução livre).

²⁵¹ ROCHA, L. S. “Tempo”. p. 801.

²⁵² KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

“A partir desta perspectiva, o tempo atua como um critério externo e objetivo de medida. Se tem, podemos dizer, uma noção abstrata. O direito não obtém nenhum valor particular de sua duração no tempo.²⁵³”.

Observa-se que a relação entre o direito e o tempo acabou por ser delineada, no campo teórico do direito, por uma relação mecânica. Mas esta relação percorreu um caminho amplo e tortuoso, mediado pela formação do pensamento moderno, em que dois caminhos foram traçados, como explana Bretone: “Uma linha é a que a partir de Hobbes conduz a Bentham e mais além; porém junto a esta corre em paralelo outra, muito diferente. Bacon está longe de Hobbes, não apenas na ciência da natureza e na lógica; está longe (ou, pelo menos, não está muito perto dele) no modo de perceber o direito; e Bacon, não se pode esquecer, está entre os autores de Savigny.²⁵⁴”.

Se o horizonte de reflexão de Bentham no final do século XVIII não está muito distante do de Hobbes, na sua análise da relação entre o direito e o tempo, ao que tudo indica, constitui as bases da futura reflexão kelseniana sobre este tema, em que o tempo opera sobre a norma desde o exterior. Também é importante a metáfora de Bentham sobre o funcionamento do direito como um relógio, como anota Bretone: “Se o direito, ordenado em um corpo legislativo puro, é um mecanismo, ou (melhor dizendo) um ‘relógio’, mudar ou reparar uma parte ou um elemento será uma operação normal, em nada traumática; assim, poder-se-á desmontá-lo e voltar a montá-lo.²⁵⁵”.

Observa-se, ademais, que uma noção de presente e de história se conjugam na formulação do sentido do direito positivado. Por isso, esta produção de sentidos no direito não pode afastar uma estática e uma dinâmica, ainda que essas categorias sejam heranças não muito lapidadas de Kant e Saussure. O problema se encontra na incapacidade de tais formulações para lidar com conflitos que emergem na sociedade contemporânea.

Outro passo importante para relacionar o tempo e o direito passa pelo reconhecimento do tempo como uma instituição social que, para sua formação, reprodução e existência, depende diretamente do jurídico. Para Rocha: “Uma Instituição Imaginária, na qual o Tempo constrói e é construído, institui e é instituído, ou seja, o Direito é uma instituição temporal.²⁵⁶” Tempo e direito se relacionam com a sociedade, pois não é possível formular o tempo fora da história, e o direito pode tanto servir como mecanismo de controle do passado,

²⁵³ BRETONE, M. *Derecho y tiempo en la tradición europea*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 42. Tradução livre.

²⁵⁴ BRETONE, M. *Derecho y tiempo en la tradición europea*. p. 45. Tradução livre.

²⁵⁵ BRETONE, M. *Derecho y tiempo en la tradición europea*. p. 51. Tradução livre.

²⁵⁶ ROCHA, L. S. “Tempo”. 802.

de sua garantia, como pode formular uma *promessa*, apontar para um futuro em que os valores e as interpretações poderão (ou deverão) mudar.

Nesse sentido, como expõe Pietro Costa, a compreensão de um texto envolve sua interpretação, e pode-se dizer que tanto a história quanto o direito são atividades cognoscitivas hermenêuticas por excelência, em que seus dilemas e instrumentos se assemelham a qualquer atividade interpretativa, como expõe o historiador: “O texto não encerra um e somente um significado. O texto é muito mais um cruzamento de possibilidades semânticas, tão mais amplo quanto mais sua tessitura é rica e complexa.”²⁵⁷.

Por isso, o texto, a norma, o documento de história, o romance, não apresentam seus significados sem o auxílio de fatores múltiplos, como a própria leitura que é realizada e a produção de sentidos pelo leitor, que em sua interpretação atribui um sentido ao texto. Como afirma Costa, “Estamos na antípoda do positivismo oitocentista, convicto que nas ciências sociais como nas ciências naturais o pesquisador fosse um observador impassível dos fenômenos, capaz de espelhar a realidade tal como ela era sem que sua personalidade interferisse no processo cognoscitivo.”²⁵⁸. Há que se sublinhar, portanto, a importância da reflexão hermenêutica, em que o papel ativo do intérprete é elevado de sua condição de reproduzidor mimético de sentidos previamente estabelecidos.

Assim, os textos não são livres da personalidade do intérprete, que por um lado está enredado por seu presente, por sua cultura, linguagem, sociedade, e por outro, deve estar disposto a abrir seu campo interpretativo aos textos que lhe são apresentados, e buscar compreender sua diferença em relação à sua própria cultura, sua base hermenêutica originária. Dessa maneira: “Igualmente tirânico é um outro *idolon*: o cronocentrismo, a assunção do presente como nosso horizonte fechado e exclusivo. A aposta da historiografia, como a da antropologia cultural, é justamente evocar a existência ou a possibilidade de outros tempos e outras formas de vida.”²⁵⁹.

Para Ricoeur, existiria entre a narração de uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural ou, em outros termos: “... *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal.*”²⁶⁰.

²⁵⁷ COSTA, P. “Passado: dilemas e instrumentos da historiografia.” In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná*. n. 47, (21-28), Curitiba: SER/UFPR, 2008. p. 23.

²⁵⁸ COSTA, P. “Passado: dilemas e instrumentos da historiografia.” p. 24.

²⁵⁹ COSTA, P. “Passado: dilemas e instrumentos da historiografia.” p. 28.

²⁶⁰ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). p. 85.

Por isso, a história do século XIX, que buscava certa *cientificidade*, nunca foi verdadeiramente *objetiva*, pois a produção do passado também é um processo subjetivo, fator que confere à história o mesmo poder de romances e contos. Para Sypher a história está fundada em um princípio próximo, pois a *verdadeira* história seria uma obra da imaginação, como um romance. Assim: “Episódios ‘fatuais’ são, para o historiador, apenas dados ‘cola e tesoura’ que devem ser transformados pela leitura do historiador do passado. A verdadeira história adentra nos fatos com uma interpretação que transvalora o passado para uma ordem de mito ou, se preferes, para uma ordem de drama.²⁶¹”.

Segundo Chueiri, a vida permaneceria em suspensão através do tempo e, por isso, *ser e estar* no mundo (ou no texto) seria sempre uma surpresa a subverter o ciclo da vida, o dia a dia, como também (subverter) o ritmo dos enredos, a sua linearidade. Dessa forma, o círculo/ciclo do tempo poderia ser descrito como um salto; o tempo do evento como surpresa seria como um salto²⁶². Assim, explica Chueiri que “... a literatura pode colaborar com o direito, na medida dos seus diversos tempos: da linearidade, dos ciclos e dos saltos. Talvez possa a literatura fazer o direito perceber a aporia do tempo, da qual outras aporias se constituem, como a pretensão de um direito universal e abstrato sem violentar a singularidade dos seus sujeitos.²⁶³”.

No mesmo sentido, para Derrida, a literatura ocupa uma posição que estaria sempre aberta para um tipo de juridicidade subversiva, ainda que a literatura, como um todo, não possa ser considerada como subversiva. Esta posição de *subversão* do jurídico demanda uma identidade própria que não é assumida nunca de maneira absoluta, ao mesmo tempo em que demanda um poder de produzir performativamente as declarações do direito, de um direito que a literatura poderá *vir-a-ser*, para além das declarações jurídicas a que a literatura se submete²⁶⁴.

Logo, sob condições pré-determinadas, entende-se que a literatura poderia exercer um *poder legislativo*, da performatividade linguística para contornar o direito existente, do qual, contudo, a própria literatura obtém sua proteção e recebe suas condições de realização/aparecimento – pois aquele estabelece as regras do jogo e os limites da subversão. Sob essas condições Derrida afirma que a: “... literatura pode *jogar/brincar com a lei* [*jouer la*

²⁶¹ SYPHER, W. *The ethic of time*. p. 7. Tradução livre.

²⁶² CHUEIRI, V. K. “A narrativa e as experiências do tempo: ciclos, linhas e saltos.”. In: GEDIEL, J. A.; MERCER, V. R. *Violência, paixão & discursos: o avesso dos silêncios*. Porto Alegre: CMC, 2008. p. 193.

²⁶³ CHUEIRI, V. K. “A narrativa e as experiências do tempo: ciclos, linhas e saltos.”. p. 194.

²⁶⁴ DERRIDA, J. *Acts of literature*. p. 216.

loi/play the Law], repetindo-a ao mesmo tempo em que se desvia dela e se contorna nela.²⁶⁵”. Neste momento fugidio, transitório em que a literatura joga com a lei, brinca de interpretá-la (*plays the law*), ocorre a superação de uma literatura, de uma narração, por outra. Ela se coloca nos dois lados da linha que separa a lei do fora-da-lei, cinde o ser-diante-da-lei, se tornando, como o homem do campo do conto “*Diante da Lei*”, de Kafka, ao mesmo tempo, diante da lei “*before the law*” e anterior à lei “*prior to the law*”.

Uma perspectiva mais verticalizada da relação existente entre as narrativas e o direito pode ser formulada a partir das reflexões de Neil MacCormick²⁶⁶, em que se questiona a possibilidade da realização de descrições que sejam consideradas verdadeiras – no plano jurídico – ou ao menos aceitáveis de eventos passados – a principal e quase absoluta fonte de produção do conhecimento dos tribunais.

MacCormick afirma que deve haver, portanto, certa coerência naquilo que se atrela a um processo de comprovação de atos e eventos, que deve ser construída uma *coerência narrativa*. Explica o filósofo do direito que: “A ‘coerência narrativa’ depende, entre outras coisas, de percebermos o caráter temporal de toda a atividade humana.²⁶⁷”, pois a *coerência normativa* possui, da mesma forma, uma característica temporal muito próxima à das narrativas.

Para MacCormick, tanto o romancista, o historiador, como o advogado ao apresentar um caso, procuram construir ou reconstruir uma série de eventos arranjando-os dentro de uma sequência temporal, um “tempo analítico”, expondo-os em uma ordem temporal específica. Por isso, as narrativas são realizadas em um tempo analítico, um *enredo* – com começo, meio e fim – e, por esse motivo, não se diferenciam, *a priori*, histórias reais da ficção.

Mesmo que a produção das narrativas ocorra de uma forma *marginal*, não linear, para MacCormick, a ordenação temporal é um elemento fundamental para a inteligibilidade dos textos. Desta maneira: “Pessoas agindo no tempo real têm razões para agir, sejam elas princípios, valores, planos ou propósitos. Essas razões tornam-se, na narrativa, razões do porquê eles fizeram coisas, e daí razões do porquê coisas aconteceram, mesmo quando aquilo que aconteceu não foi exatamente o planejado.²⁶⁸”. Percebe-se que, quando se realiza uma explicação motivacional, há uma adição de complexidade à sequência causal em questão, pois o futuro pode ser integrado como meio de deliberação do agente da ação analisada.

²⁶⁵ DERRIDA, J. *Acts of literature*. p. 216. Tradução livre.

²⁶⁶ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

²⁶⁷ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 279

²⁶⁸ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 283.

Em continuidade, MacCormick afirma que as narrativas são partes *essenciais* de qualquer investigação relativa às relações humanas, e que compreender a diferença entre o mundo real e as invenções imaginativas constitui um desafio essencial ao Direito. Para tanto, explica que um caso criminal, após o evento, se transforma em uma narrativa, e que esta abrange outras narrativas. Contudo, para o acusado, para a polícia e para os advogados, o caso não possui apenas este caráter, pois além das narrativas que devem ser formuladas, subjazem diferentes estratégias dos agentes sobre questões técnicas do julgamento, ou seja, não bastaria uma articulação narrativa extremamente convincente sem que esta fosse adequada à linguagem jurídica própria de um julgamento²⁶⁹.

Portanto, no campo jurídico são realizadas decisões sobre as narrativas a serem construídas e, como consequência, são moduladas operações para a seleção dos fatos que serão reconstruídos, das testemunhas que serão chamadas e das provas que serão apresentadas. Assim ocorre pelo fato de que há um juízo de admissibilidade das provas, e em decorrência disso, explana MacCormick: “Cortes nunca podem entrar na crua história dos fatos e eventos sobre os quais elas decidem. Cortes têm acesso a eles apenas depois dos eventos, talvez muito tempo depois, somente por meio das narrativas dos fatos que teriam acontecido.”²⁷⁰.

Em sentido bastante próximo são construídas as narrativas dentro do processo civil, pois as partes que produzem as descrições dos fatos não abandonam sua parcialidade, e cada parte seleciona os fatos que da melhor maneira poderão respaldar suas reivindicações. A partir dessa constatação, MacCormick afirma que não é possível generalizar que todas as memórias são falsas, que todos os registros são imprecisos e que todas as afirmações são desonestas, não haveria possibilidade de um ceticismo absoluto. Não obstante, deveria ser mantida uma postura crítica que pudesse, de certa forma, testar os itens em questão sobre erros e falsidades nos casos em específico²⁷¹.

²⁶⁹ Nesse sentido: “Os detetives envolvidos têm que juntar as provas, deliberar e discutir sobre a credibilidade das testemunhas, a credibilidade do relato dado pelo marido ‘desolado’, a disponibilidade de provas periciais relativas à possibilidade de afogar uma mulher na banheira, e outros pontos. Advogados de acusação têm que planejar como apresentar o argumento e como sustentar juridicamente a admissibilidade de prova sobre um crime no contexto de um processo penal que discute a ocorrência de um outro crime, e geralmente também consideram, consultando o acusado, se alguma prova pode ser encontrada para enfraquecer a credibilidade da acusação.” (MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 287).

²⁷⁰ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 288.

²⁷¹ Para MacCormick haveria um: “... princípio da causalidade universal, de acordo com o qual tudo o que acontece é, *prima facie*, capaz de ser explicado a partir de alguma causa que não tenha ocorrido depois do evento a ser explicado, evento que, por sua vez, é explicável a partir de um estado anterior do mundo. E confiamos no princípio da motivação racional, segundo o qual as decisões baseadas em razões do tipo discutido anteriormente têm uma função especial a cumprir em tais explicações. As decisões humanas, por sua vez, constituem uma exceção parcial ao princípio da causalidade universal. Se um evento é explicável a partir de uma decisão racional

Deve haver, ainda, para o filósofo do direito, uma coerência narrativa, que seria compartilhada entre a ficção, a história e as provas jurídicas²⁷², com a importante distinção de que, para o mundo da ficção, os fatos podem ser tão completos quanto almeje o autor do enredo e, na vida real, as decisões que são tomadas ocorrem *ex post facto* e não se amoldam perfeitamente ao esquema explicativo estruturado por seu narrador. A coerência narrativa seria, portanto, uma condição necessária, mas não suficiente para o mundo real.

Logo, para MacCormick, a âncora das narrativas não ficcionais no mundo real se alojariam nos *truísmos* sobre a percepção, a memória, a manutenção de registros e a honestidade. Essas verdades óbvias, autoexplicativas seriam operacionalizadas quando testemunhas prestam seus relatos, a partir de suas interpretações, buscando em suas recordações as impressões sobre o evento, ou quando registros válidos são produzidos.

Ainda que não exista uma maneira de se produzir uma certeza absoluta sobre determinada questão, há a necessidade de o sistema jurídico, por meio da linguagem do direito, produzir provas e contestações sobre o passado, sem abandonar aquela tentativa, pois seria o mesmo que abandonar “... o principal objetivo dos sistemas jurídicos contemporâneos, a saber, o objetivo não apenas de guiar a ação prospectivamente, mas também de coibir, coercitivamente se necessário, infrações ao Direito que possam ser demonstradas. Inevitavelmente, tais infrações são eventos passados antes que alguma sanção possa ser aplicada.”²⁷³.

Ante o caráter temporal de todas as experiências humanas, MacCormick entende que a coerência das narrativas é fundamental para os processos de investigação e de produção de julgamentos sobre o passado. Contudo, há uma importante cisão temporal entre a coerência *narrativa* e a *normativa*. A coerência narrativa se refere ao fluxo de eventos no tempo, combina eventos e atos por meio de conexões *diacrônicas* que respaldem o enredo. A coerência normativa, em sentido oposto, demanda simultaneidade, tem um caráter

que o provocou, não há necessidade de explicar a decisão a partir das causas, em vez de explicá-la a partir das razões.” (MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 290).

²⁷² Sobre a questão das provas, MacCormick realiza um relato sobre a coerência narrativa nas histórias de Sherlock Holmes: “O caso do cachorro que não latiu à noite está em questão. Um valioso cavalo de corrida foi levado do estábulo à noite. O treinador foi encontrado morto numa região próxima. Um estranho com aparência suspeita foi pego pela polícia e acusado de homicídio. Sherlock Holmes extrai, porém, de testemunhas confiáveis a informação de que eles não ouviram o cachorro do estábulo latindo à noite. ‘O cachorro não latiu’ e ‘um estranho levou o cavalo’ não são mutuamente contraditórios. Entretanto, se, numa generalização, cachorros latem para estranhos, então, a partir desse princípio do senso comum, o fato de o cachorro não latir torna-se incompatível com o fato de o estranho levar o cavalo, ao menos que haja alguma explicação adicional, ou alguma exceção relevante à generalização do senso comum.” (MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 293).

²⁷³ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 296.

essencialmente sincrônico, em contraste ao caráter fundamentalmente diacrônico da coerência narrativa²⁷⁴.

Infere-se que as regras, princípios e doutrinas jurídicas também possuem uma relação com o tempo, suas histórias e (re)produções críticas no decorrer do tempo. Por isso, a interpretação jurídica adquire sua consistência em um processo de desenvolvimento de doutrinas ou princípios jurídicos, e nesse sentido, as reflexões de Ronald Dworkin sobre o *romance em cadeia* não poderiam ser mais explícitas sobre esta relação entre a(s) narrativa(s) e o(s) tempo(s): “Podemos comparar o juiz que decide sobre o que é o direito em alguma questão judicial, não apenas com os cidadãos da comunidade hipotética que analisa a cortesia que decidem o que essa tradição exige, mas com o crítico literário que destrinca as várias dimensões de valor em uma peça ou um poema complexo.”²⁷⁵

Dworkin propõe, em seu “gênero literário artificial” do romance em cadeia (*chain novel*), uma fértil relação entre o direito e a literatura, na qual cada tribunal que se depara com a tarefa de interpretar o direito precisa considerar aquilo que já foi decidido de maneira prévia, os precedentes, os *capítulos* da história que já foram escritos. Assim:

[...] um grupo de romancistas escreve um romance em série; cada romancista da cadeia interpreta os capítulos que recebeu para escrever um novo capítulo, que é então acrescentado ao que recebe o romancista seguinte, e assim por diante. Cada um deve escrever seu capítulo de modo a criar da melhor maneira possível o romance em elaboração, e a complexidade dessa tarefa reproduz a complexidade de decidir um caso difícil de direito como integridade.²⁷⁶

MacCormick concorda com Dworkin sobre o fato de que a interpretação jurídica e o desenvolvimento de princípios e doutrinas jurídicas são diacrônicos, e essa construção também responderia à demanda de constância do Direito por algum período não muito curto – leia-se a demanda por estabilização por parte do direito. Contudo, esta demanda não retiraria, para MacCormick, a cisão existente entre a coerência normativa sincrônica e a coerência narrativa diacrônica: “Como Dworkin diz, é importante para as instituições humanas que suas normas exibam um tipo de integridade. Ainda que o Direito não possa permanecer parado, a capacidade de reconciliação racional de uma decisão proferida num certo momento com outras tomadas posteriormente é uma questão de equidade.”²⁷⁷. Assim, para MacCormick, o valor da integridade do Direito proposto por Dworkin demandaria uma *coerência normativa*

²⁷⁴ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 298.

²⁷⁵ DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 275.

²⁷⁶ DWORKIN, R. *O império do direito*. p. 276.

²⁷⁷ MACCORMICK, N. *Retórica e estado de direito*. p. 306.

sincrônica por meio do sistema jurídico que, a cada momento de seu desenvolvimento, deveria exibir coerência sincrônica enquanto sistema momentâneo.

A proposta desta “Travessia” foi articular a narratividade do direito em sua temporalidade específica, e abrir caminho para a próxima temática a ser desenvolvida, o direito em sua relação com os vestígios, memórias, os arquivos e testemunhos (ou a impossibilidade de testemunhar) que são produzidos dentro e fora do direito, e a possibilidade de uma outra reflexão dessas categorias. Também será discutida, nos capítulos posteriores da seção II, a questão do Estado-Nação, em sua produção de narrativas excludentes e violentas, retomando a questão das narrativas sob outra perspectiva.

PARTE II – DIREITO

5 – Vestígios

O primeiro *rastro* para iniciar as reflexões sobre o arquivo e o testemunho se apresenta de modo alegórico pela utilização derridiana de um mito egípcio constante no *Fedro* de Platão. A alegoria se apresenta como um prospecto para a discussão da problemática que está no cerne das ações do *arquivar* e *testemunhar* em suas ambiguidades de *phármakon*, ou seja, remédio e veneno da memória, bem como, a relação de poder entre o simples escriba e o rei egípcio. Assim, de acordo com Derrida, o rebaixamento daquilo que ele entende por *escritura*²⁷⁸ percebe-se desde o citado mito egípcio, o qual descreve a relação entre o semideus Teuth e o rei Thamous quando o deus apresenta ao rei sua invenção, a escritura: “Eis aqui, oh, Rei ..., um conhecimento que terá por efeito tornar os Egípcios mais instruídos e mais aptos para se lembrar: memória e instrução encontraram seu remédio (*phármakon*).”; ao que o rei responde: “Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracteres da escritura, atribuíste-lhes, por complacência para com eles, todo o contrário de seus verdadeiros efeitos!”. O rei acreditava que as “almas” se tornariam mais esquecidas, pois deixariam de exercer a memória, depositando sua confiança no escrito; afirmando: “Não é, pois, para a memória, mas para a lembrança que tu descobristes um remédio.”. Thamous, segundo Derrida, não possuía qualquer necessidade de escrever, sua fala seria suficiente para

²⁷⁸ Segundo Derrida: “A escritura, meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a escritura à fala como a *hypomnesis* à *mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, este permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*.” (DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. Ed. da USP, 1973. p. 45). Sobre o conceito de escritura ver: DUQUE-ESTRADA, P. C. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

exercer sua administração de *rei dos deuses*, de tal modo que o papel de um escriba seria apenas secundário²⁷⁹.

O *phármakon*, ou a *escritura*, gira em círculos, pois em sua aparência se apresenta como benéfica para a memória, porém, ela pode ser observada como nociva e exterior à memória, pois não seria um meio de produção científica, mas de opinião. Não produziria a *verdade*, mas *aparências*; logo, o *phármakon* criaria um jogo de cena em que se faz passar por verdade. À vista disso, Derrida *diagnostica*: “O caso da escritura é grave.²⁸⁰”, pois ela não pode ser subjugada por oposições dispostas em série, porquanto: “... se se chegasse a pensar que é somente a partir de alguma coisa tal como a escritura – ou o *phármakon* – que se pode anunciar a estranha diferença entre o dentro e o fora...”, se faria necessário *curvar-se* a movimentos estranhos: “... que não poderíamos nem mesmo chamar, simplesmente, a lógica ou o discurso.²⁸¹”.

Outro termo sob o qual Derrida realiza suas reflexões é o *pharmakós* (sinônimo de *pharmakeús*) o feiticeiro, comparado a um bode expiatório, a uma alteridade portadora de malignidade, a uma exterioridade. Na Grécia antiga realizavam-se rituais para a expulsão dos *pharmakós* da cidade, com o propósito de expurgar calamidades que acometiam a região. Nesses rituais, eles eram expulsos, fustigados e queimados como símbolo de purificação. Eram escolhidos entre homens degradados e guardavam uma ambígua admiração acompanhada de temor, e o dia da realização desses rituais coincide com a data de nascimento de Sócrates, um dos mais proeminentes *pharmakós* gregos. Explica Derrida:

A cerimônia do *pharmakós* se passa, pois, no limite do dentro e do fora que ela tem por função traçar e retraçar sem cessar. *Intramuros/extramuros*. Origem da diferença e da partilha, o *pharmakós* representa o mal introjetado e projetado. Benéfico enquanto cura – e por isso venerado, cercado de cuidados –, maléfico enquanto encarna as potências do mal – e por isso temido, cercado de precauções. Angustiante e apaziguador. Sagrado e maldito. A conjunção, a *coincidentia oppositorum* se desfaz sem cessar pela passagem, pela decisão, pela crise. A expulsão do mal e da loucura restaura a *sôphrosúnē*.²⁸²

Segundo Rodrigo Guimarães: “Todos os *pharmakós*, de certa maneira, foram desconstrutores, desde que se entenda a desconstrução em seu sentido amplo, qual seja, processo executado na e pela linguagem capaz de deslocar seus próprios fundamentos.²⁸³”. O

²⁷⁹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997. pp. 21-22.

²⁸⁰ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. p. 50.

²⁸¹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. p. 51.

²⁸² DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. p. 80.

²⁸³ GUIMARÃES, R. “Jorge Luis Borges e Maurice Blanchot: Os *pharmakós* da escritura.”. In: *Acta Literaria*, n. 37, II Sem. (97-109), 2008. p. 98.

papel deles é, portanto, o de produzir uma potência expressiva e desorganizadora quando simula que percorre o caminho (*pathós*) estabelecido, mas, na verdade, realizam um movimento de fuga e desestabilização de tudo aquilo que se sedimenta²⁸⁴.

A partir desta alegoria do *phármakon*, fundamental para a reflexão da tensão que perpassa a relação entre o *testemunho* e o *arquivo*, passa-se a apresentar os conceitos gerais de tais categorias e suas possíveis relações com o direito. Para tanto, recorre-se às considerações acerca da qualificação de tais institutos.

Paul Ricoeur expõe que o testemunho: “... nos leva, de um salto, das condições formais ao conteúdo das ‘coisas do passado’ (*praeterita*), das condições de possibilidade ao processo efetivo da operação historiográfica. Com o testemunho inaugura-se um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental.²⁸⁵”

Existem, não obstante, relevantes distinções quanto às finalidades dos testemunhos. No plano historiográfico, um testemunho volta-se para a produção de prova documental pertinente a determinada narrativa. No âmbito jurídico, o depoimento perante um tribunal, vincula-se à produção de provas para a elaboração da decisão do magistrado. O testemunho possui sua especificidade no fato de que “... a asserção de realidade é inseparável de seu acoplamento com a autodesignação do sujeito que testemunha.²⁸⁶”, ou seja, a afirmação de ter vivenciado o momento empiricamente por parte da testemunha, atestando sua presença no local de ocorrência dos fatos.

Contudo, deve-se manter o horizonte aberto para o entendimento de que a *autodesignação* exposta por Ricoeur ata uma história pessoal que está “enredada em histórias²⁸⁷”; portanto, a impressão subjetiva de um dado acontecimento e sua aleatória *representação* (seu testemunho) devem ser *pré-estabelecidas* como discretas contribuições para a tentativa de uma reconstrução (impossível) do momento experienciado.

Ainda que o testemunho deva ser limitado à sua estrutura inscrita subjetivamente na relação entre aquele que testemunha e os fatos experimentados, Ricoeur evidencia uma

²⁸⁴ A desconstrução segundo Derrida: “... consiste não em passar de um conceito a outro mas em inverter e em deslocar uma ordem conceitual, bem como a ordem não-conceitual na qual se articula. Por exemplo, a escrita, como conceito clássico, comporta predicados que foram subordinados, excluídos ou mantidos em reserva por forças e segundo necessidades por analisar. São esses predicados (recordei alguns), cuja força de generalidade, generalização e geratividade acha-se liberada, enxertada num ‘novo’ conceito de escrita, que corresponde também ao que sempre *resistiu* à antiga organização de forças, que sempre constituiu o *resto*, irredutível à força dominante que organizava a hierarquia...” (DERRIDA, J. *Limited Inc.* Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 37).

²⁸⁵ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. p. 170.

²⁸⁶ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 172.

²⁸⁷ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 173.

característica implícita na genealogia de toda prática testemunhal, qual seja, a fidedignidade: “... a testemunha pede que lhe dêem crédito. Ela não se limita a dizer: ‘Eu estava lá’, ela acrescenta: ‘Acreditem em mim.’ [...] é da confiabilidade, e, portanto, da atestação biográfica de cada testemunha considerada uma a uma que depende, em última instância, o nível médio de segurança de linguagem de uma sociedade.”²⁸⁸

Enquanto o testemunho é originariamente oral, o arquivo é escrito, ou seja, de um lado a escuta, do outro, a leitura. Outra divergência emerge quanto aos atos relacionados ao arquivo e ao testemunho: a compleição do arquivo pressupõe o *arquivamento*, momento que se constitui em uma ruptura no trajeto temporal-historiográfico; a *testis* se insere em um *continuum* da narrativa à memória declarativa.

Segundo Ricoeur, o arquivo: “... apresenta-se assim como um lugar físico que abriga o destino dessa espécie de rastro que cuidadosamente distinguimos do rastro cerebral e do rastro afetivo, a saber, o rastro documental. Mas o arquivo não é apenas um lugar físico, espacial, é também um lugar social.”²⁸⁹

Traço emblemático dos arquivos é a potencialidade ínsita quanto ao registro dos mais variados *rastros*, que passam a ser inseridos na ruptura temporal da arquivística²⁹⁰. Há, ainda, uma abertura (hermenêutica), *a priori*, da escrita arquivada, já que o documento do arquivo não possui destinatário certo, há uma *orfandade*²⁹¹ dos registros legados no arquivo, ao passo que o testemunho oral não possui muito sentido se desvinculado de um interlocutor que recepcione a mensagem.

5.1 – Arquivo, testemunho e dispositivo

Pensar nos conceitos de arquivo e testemunho, ou na ação do arquivamento ou do testemunhar, possibilita uma aproximação da leitura filosófica de Agamben de “*O que é um dispositivo*”. Na trilha do pensamento foucaultiano, Agamben trata da questão hegeliana da *positividade*, ou seja, o elemento histórico, permeado por suas regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder exterior, mas que, contudo, se interioriza nas crenças e nos sentimentos.

²⁸⁸ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. pp. 173-175.

²⁸⁹ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 177.

²⁹⁰ Segundo Todorov: “Os acontecimentos passados deixam dois tipos de rastros: uns, chamados ‘mnésicos’, na mente dos seres humanos; os outros no mundo, sob a forma de fatos materiais: uma marca, um vestígio, uma carta, um decreto (as palavras também são fatos).” (TODOROV, T. *Memória do mal, tentação do bem: Indagações sobre o século XX*. São Paulo: Arx, 2002. p. 142).

²⁹¹ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 179.

Em sequência, aduz como esse conceito (positividade) passa a fazer parte do pensamento de Foucault, ante a importância central que o elemento histórico amarra “... o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder.”, analisando como “... as positividades (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder.²⁹²”.

A positividade de um discurso, segundo Foucault, caracteriza sua unidade através do tempo e para além das obras individuais, dos livros e dos textos, pois demarca um espaço limitado de comunicação. Além disso, desempenha o papel de um *a priori* histórico, “... um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados.²⁹³”, o qual evidencia o fato de o discurso não possuir um sentido unívoco ou uma verdade singular.

Aproxima-se, então, ao particular conceito de arquivo postulado por Foucault. Para o filósofo:

São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de *arquivo*. [...] O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas [...].²⁹⁴

O papel do arquivo para Foucault não é o de registro e conservação dos discursos, dos textos que determinada cultura entende como valiosos ou constitutivos de sua identidade histórica. Cabe ao *arquivo* foucaultiano a diferenciação dos discursos e a especificação destes em suas durações singulares. Assim, o *arquivo* define uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados e, por isso, “... entre a tradição e o esquecimento, ele faz com que apareçam as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. *É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados.*²⁹⁵”.

²⁹² AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. In: *Outra travessia. Revista de Literatura*. n. 5, (9-16), Curso de Pós-Graduação em Literatura/Centro de Comunicação e Expressão da UFSC, 2º semestre de 2005. p. 11.

²⁹³ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 144.

²⁹⁴ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. pp. 146-147.

²⁹⁵ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. pp. 147-148.

Contudo, Foucault explica que não é possível realizar a descrição do próprio *arquivo*, já que é no interior de suas próprias regras que uma fala se produz, ou seja, o próprio arquivo consiste em um objeto de discurso, ele concede as condições de possibilidade para o *dizer*.

Por esse motivo, a descrição do arquivo se inicia com a exterioridade linguística, “... seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora da nossa prática discursiva...²⁹⁶”. Percebe-se uma sutil aporia nas reflexões foucaultianas sobre o discurso, na qual o *arquivo*, ao sistematizar os enunciados, não pode se enunciar, havendo, portanto, uma *revelação*, sem fim, inalcançável do arquivo, que forma o exame das positivities e a delimitação do campo enunciativo. Nesse plano, funda-se a categoria central da perspectiva histórica foucaultiana, a *arqueologia*, a qual tem por tarefa a descrição dos discursos como práticas específicas na arena do arquivo. Expõe Foucault:

Se situo a arqueologia entre tantos outros discursos que já estão constituídos não é para fazer com que se beneficie, como quer por contigüidade e contágio, de um *status* que ela não seria capaz de dar a si mesma; não é para dar-lhe um lugar definitivamente delineado em uma constelação imóvel; mas para revelar, com o arquivo, as formações discursivas, as positivities, os enunciados e suas condições de formação, um domínio específico que não constitui, ainda, objeto de nenhuma análise [...].²⁹⁷

Retomando a perspectiva de Agamben, uma linha referencial dos dispositivos pode ser traçada em paralelo com as seguintes ideias: *positividade*, de Hegel; *Gestell*, na qual o *stellen* refere-se a “pôr, colocar”, mas também “aparato”, de Heidegger; *dispositio* da teologia, que assume a esfera semântica da *oikonomia* divina; e, ainda, (e principalmente) aos *dispositivos* de Foucault.

O referencial comum desses conceitos, segundo Agamben, é a presença de uma *oikonomia*, ou seja: “... um conjunto de práxis, saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos do homens.²⁹⁸”.

Agamben expõe que, em linhas gerais, o conceito de dispositivo envolve:

Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas judiciárias etc, cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente

²⁹⁶ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. p. 148.

²⁹⁷ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. p. 232.

²⁹⁸ AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. p. 12.

sem dar-se conta das conseqüências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.²⁹⁹

Como os gestos (em sentido genérico) do *arquivar* e *testemunhar* pressupõe uma linguagem, essas instituições, ainda que não tenham sido arroladas explicitamente por Agamben em sua exposição dos tipos de dispositivos, podem, sem maiores digressões, ser incluídas ou derivadas da lista não exaustiva daquelas *coisas* que tenham de algum modo a capacidade de “... capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes.³⁰⁰”.

Um exame atento à categoria do *dispositivo* evidencia, nesse sentido, a dupla estratégia entronizante e pragmatista que o circunda, os motivos e as variações que estratificam o testemunho e o arquivo como importantes *dispositivos* dos poderes, pois o dispositivo possui necessariamente uma função estratégica concreta e sempre está inscrito em uma relação de poder.

Ao reafirmar-se, então, uma reflexão sobre a *captura* realizada pelos dispositivos, e como tais são *aparatos* ínsitos à governabilidade, segue-se pelas sendas de tal fenômeno, aberto e complexo, relacionando ainda a esse uma outra figura, a *Arkê*, que traz em seu bojo tanto um *a priori*, quanto um *imperativo*, características que possibilitam um reencontro com a *oikonomia*.

De acordo com a explicação de Derrida, *Arkê* refere-se, ao mesmo tempo, a *começo* e a *comando*. O *arquivo* do termo “arquivo” condensa dois princípios: o princípio natural ou histórico, o lugar onde as coisas *começam*, mas também o princípio da lei em que os homens e deuses *comandam*, exercem sua autoridade, o lugar a partir do qual emana a ordem³⁰¹.

Arkheion designa uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores de Atenas: os *arcontes*, aqueles que comandavam. Segundo Derrida, aos cidadãos que possuíam o poder político reconhecia-se o direito de *fazer* ou de *representar* a lei. Ante a autoridade dos políticos, publicamente reconhecida, era nos lares deles que se depositavam os documentos oficiais, sendo, portanto, os *arcontes* seus primeiros guardiões³⁰².

Aos arcontes não cabia apenas a segurança física dos documentos depositados, era-lhes atribuída a competência e o direito de hermeneutas, possuindo, assim, o poder de exegese dos documentos arquivados. Depositados sob a *guarda*, material e cognitiva, dos arcontes, os

²⁹⁹ AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. p. 13.

³⁰⁰ AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. p. 13.

³⁰¹ DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 11.

³⁰² DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 12.

documentos do arquivo *diziam* a lei, e conforme os termos de Derrida: “... eles evocavam a lei e convocavam à lei.³⁰³”.

O estabelecimento de um domicílio, uma morada para os documentos, marca a transição ocorrida no seio institucional do privado ao público. O arquivo habita um lugar particular, mas isto não é o suficiente, visto que requer um *poder arcôntico*, que concentre as funções de unificação, identificação e classificação com um poder de *consignação*. Para Derrida: “A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião.³⁰⁴”.

Nesse sentido, entende-se que não é suficiente a mera tarefa técnica organizativa da biblioteconomia, um registro burocrático que pode ser exercido por uma máquina. Conforme a interpretação derridiana de Alicia Duhá Lose, quem trabalha em um arquivo sofre do “Mal de arquivo”, pois no processo cotidiano de classificação, seleção e escolha, necessários para a consolidação de um arquivo, há uma imposição de uma perspectiva, uma hierarquia, que reflete em recortes e *censuras* sob o signo freudiano do *recalque*, as quais ocorrem de modo pessoal e parcialmente consciente. Segundo Lose: “... assim como não há memória sem suporte, também não há arquivo sem arconte e sem recalques. Não há arquivo sem *mal de arquivo*.³⁰⁵”.

Para Derrida, o *exergo*, *ex-ergon*, aquilo que se encontra fora da obra, mas que também representa um lugar de inscrição de legendas em moedas ou medalhas, cumpre uma função instituidora e mantenedora, de uma violência que coloca e conserva o direito, a violência do arquivo. Pois, segundo o filósofo, todo o arquivo é ao mesmo tempo instituidor e conservador, revolucionário e tradicional, é *eco-nômico*, realiza ações relacionadas à proteção, à conservação, à economia por meio de leis (*nomos*)³⁰⁶.

Mas o vetor do arquivo não é unidirecional. Além de ser o lugar de estocagem, conservação de um conteúdo passado, *arquivável*, há uma importante relação daquilo a ser arquivado com o *futuro*, na produção e registro dos eventos e na experiência política dos meios de informação. O arquivo, para Derrida, sempre foi uma espécie de penhor do futuro e

³⁰³ DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 13.

³⁰⁴ DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 14.

³⁰⁵ LOSE, A. D. “Arquivo: a morada da censura.”. In: *Inventário*, n. 2, Abril de 2004. Disponível em: <<http://www.inventario.ufba.br/02/02alose.htm>>. Acesso em: 17/02/2009.

³⁰⁶ DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 17.

o sentido arquivável também é codeterminado pela estrutura arquivante, logo: “No corpo desta inscrição, seria necessário, ao menos, sublinhar todas as palavras que apontam, certamente, para a instituição e a tradição da lei (‘legisladores’, ‘*lawmakers*’), isto é, para esta dimensão arcôntica sem a qual não haveria arquivo...³⁰⁷”.

Reflete-se, então, acerca da lógica que rege a construção dos arquivos, das memórias, da conservação e inscrição que põem em reserva uma quase infinidade de camadas, estratos de documentos. Essa conexão pode ser observada na “Arca da aliança”, que abriga as *Leis* as Tábuas de pedra, os Dez mandamentos sagrados. A arca de madeira de acácia cuja tampa, o Propiciatório (*Kapporeth*), possuía dois anjos querubins de ouro e era o local em que Deus se fazia presente. O *Propiciatório* (*mercy seat*), o lugar da expiação, da *propiciação*, ou seja, da busca pelo perdão divino, no qual se ofereciam sacrifícios a Deus, na busca por apaziguar sua ira. A arca (*ark*), afirma Derrida: “... diz também o armário, o cercado, a cela da prisão, o reservatório.³⁰⁸”.

Deve-se, portanto, elevar a pertinência política da *memória* arquivada, uma *política do arquivo*, ante seu preponderante papel de determinação da política como *res publica*. Isso espelha o fundamento sobre o qual Derrida afirma enfaticamente: “A democratização efetiva se mede sempre por este critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua interpretação.³⁰⁹”. Eis o motivo pelo qual a *interdição* (ou censura) ao acesso dos arquivos expressa uma grande ofensa à democracia, pois a impossibilidade de acesso aos registros (recalque), o embargo hermenêutico que pode ser proferido verticalmente por um Estado, espregueia as práticas ditatoriais.

Atrelada à seara jurídica, a *Arkheion* pode ser compreendida, considerando-se a *consignação* e o *poder arcôntico* de Derrida, como ancestrais da *positivação* e da *hermenêutica*, pois não era outra a tarefa realizada pelos magistrados superiores de Atenas, ainda que as diferenças históricas e culturais devam ser consideradas nesta transposição³¹⁰. A *positivação* guarda a mesma função da *consignação*, na qual se busca, idealmente, uma reunião (de documentos ou de leis) pautada pela unicidade e pela coerência. A interpretação dos arquivos atribuída aos arcontes no duplo papel de *evocar* e *convocar* à lei, também não se distancia do papel cumprido hodiernamente pelos magistrados e sua relação com a legislação na produção jurisprudencial.

³⁰⁷ DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 35.

³⁰⁸ DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 36.

³⁰⁹ DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. p. 16.

³¹⁰ Não há nesta transposição qualquer tentativa subliminar em tentar construir um modelo histórico transcendental, pelo contrário, utilizam-se tais figuras como fenômenos históricos propositivos.

Cabe lembrar que uma perspectiva simplista do arquivo, que não atenta para a possibilidade do *Mal d'Archive*, se formou na corrente do positivismo histórico, segundo a qual os documentos (fonte crucial e possivelmente unívoca) e a história dos fatos, dos vencedores, eram as características fundamentais. Hodiernamente, após as críticas feitas a essa leitura histórica³¹¹, aparenta não haver oxigênio suficiente para a realização de uma história em tais moldes, com sustentáculos fundados apenas nas fontes oficiais³¹².

5.2 – A supressão dos vestígios, ou, a (im)possibilidade do testemunho

Todorov em suas “Indagações sobre o século XX” reflete sobre a questão das ditaduras arrazoando que: “Os regimes totalitários do século XX revelaram a existência de um perigo antes insuspeitado: o de um domínio completo sobre a memória. Não que, no passado, se desconhecesse a destruição sistemática dos documentos e dos monumentos, o que é um modo brutal de orientar a memória de toda a sociedade.³¹³”. A prática sem precedentes dos regimes totalitários não consistiu na destruição de acervos oficiais da memória, pois isso acontecia quase sempre na tentativa de imposição de uma cultura sobre outra, resistindo, remanescendo, formas distintas de memória, inscritas nas *ruínas* ou nas *línguas*. A novidade dos totalitarismos tem seu fulcro na compreensão do potencial estratégico da informação e da comunicação e na tentativa direcionada de eliminação dos vestígios do passado.

³¹¹ Importante crítica ao positivismo histórico foi realizada pela “Escola dos Annales” ou “História Nova”, sobre a questão disserta Le Goff: “A história nova ampliou o campo do documento histórico; ela substituiu a história de Langlois e Seignobos, fundada essencialmente nos textos, no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc. Uma estatística, uma curva de preços, uma fotografia, um filme, ou, para um passado mais distante, um pólen fóssil, uma ferramenta, um ex-voto são, para a história nova, documentos de primeira ordem.” (LE GOFF, J. *A história nova*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 36-37).

³¹² Não foi outra a razão (instrumental) que pautou a verticalização do poder na formulação e administração dos arquivos e documentos, no recente passado histórico brasileiro, que experimentou as cinzas da unidimensionalidade ditatorial dos longos anos (1964-1985) em que o *silêncio* e a *disciplina* impuseram-se sobre a democracia. Resquícios da ditadura no Brasil, época da ignorância e da arbitrariedade, podem ser constatados ante a existência de um instrumento constitucional, o *Habeas Data*. E ainda que sua utilização prática não seja expressiva, apresenta-se na Constituição de 1988, simbolicamente como possível redimensionador da relação do Estado com seus cidadãos, ao menos no que tange à produção de arquivos que a eles se relacionam. Nos países democráticos, uma das liberdades fundamentais consiste na possibilidade de acesso ao passado sem um controle centralizador. Em consonância com o instituto do Habeas Data, a Constituição alberga, no rol de seus direitos e garantias fundamentais, o direito de todos a receberem dos órgãos públicos informações de seu interesse particular, disposto em seu artigo 5º XXXIII. Tais institutos, em termos gerais, abrem o caminho para duas frentes: o conhecimento de um passado histórico inglório podendo transformar *segredos* de Estado em *vergonhas* do Estado; e a cristalização legal ante um (entre vários) dos marcantes *apelos* e *testemunhos* daqueles que almejam um perene *Nunca Mais*.

³¹³ TODOROV, T. *Memória do mal, tentação do bem: Indagações sobre o século XX*. São Paulo: Arx, 2002. p. 135.

Nessa *manipulação da memória* em prol da formação de uma identidade nacional³¹⁴ (excludente) que é subjacente aos regimes totalitários, no caso do nazismo, percebe-se a tomada da tradição germanística de elementos simbólicos, entre os quais os mitológicos, atrelada à exaltação de um modo passadista da tradição cultural e histórica. Como observado por Lacoue-Labarthe e Nancy, com o folclore, a *Volkslied*, o imaginário do campo do pós-romantismo, o Sacro-Império, uma mitologia (Erda, Odin, Wotan) já há muito em desuso³¹⁵.

No mesmo sentido expõe Dobroruka:

Para os homens do século XX essa é uma reflexão das mais relevantes – foi sob o rótulo de filosofias irreprocháveis da história que os regimes genocidas do século se abrigaram. Do *Führer* ao ‘guia genial dos povos’, dispomos de um grande catálogo de decifreadores do padrão do tempo. O uso deliberado do passado mítico germânico como instrumento de propaganda fez parte dessa prestidigitização, canto das sereias ao qual mesmo homens de bom-senso como Marc Bloch não escaparam; Mussolini fez uso idêntico da tradição milenarista dos *fraticelli*.³¹⁶

Percebe-se, ainda, que as especulações que os regimes totalitários realizaram sobre o tempo e a história guardam um cerne de violência, mas, que foi direcionado politicamente.

Essa mitologia também foi armada para justificar, no nazismo, os discursos de superioridade racial, em que o mito do ariano surge como o *mito solar*, que se opõe aos mitos da noite e aos deuses subterrâneos (ctônicos). A partir dessa mitologia foram criadas as representações da suástica e dos símbolos solares. Segundo Lacoue-Labarthe e Nancy: “O Ariano não é apenas um tipo dentre os demais, ele é o tipo no qual se apresenta (sonha-se e se encarna) a potência mítica, a natureza mãe de todos os tipos.”³¹⁷.

Eram três as justificativas desse *status*: a) o Ariano seria um fundador de civilizações, um *Kulturbegründer* (fundador de civilização) ou *Kulturschöpfer* (criador de civilização); b) os grandes Arianos da antiguidade teriam sido os gregos, povo que produzira o mito como arte, que moldara sua alma/sangue na distinção da forma na arte; c) os grandes Arianos do mundo moderno seriam os místicos alemães (Eckhardt)³¹⁸. A partir disso, o sujeito absoluto, *autocriador*, fundador de civilizações/da cultura passava a decidir não apenas sobre o destino futuro daquilo que deveria pertencer ao meio social, mas também passava a reescrever o seu

³¹⁴ Como alerta Olgária Matos: “Todos aqueles, indivíduos ou coletividades, que se prendem a uma identidade essencialista do já sido, não aceitam a irreversibilidade do tempo, com o que tentam enfrentar o presente, cristalizando-o em uma ‘imagem eterna do passado’.” (MATOS, O. *Discretas esperanças*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006. p. 52).

³¹⁵ LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002. p. 20.

³¹⁶ DOBRORUKA, V. *História e milenarismo*. p. 207.

³¹⁷ LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J. *O mito nazista*. p. 58.

³¹⁸ LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J. *O mito nazista*. pp. 58-59.

passado, como justificativa para a posição política que almejava ocupar, e a narrativa dos *outros*, para apagar os vestígios daqueles que não compartilhavam de sua *Kultur*.

A supressão dos *vestígios* como prática *biopolítica* pôde ser observada em 1942 quando os nazistas passaram a desenterrar cadáveres para incinerá-los e pretensamente apagá-los da história, transformando-os na fumaça cinzenta que era expelida pelos campos de extermínio. Do mesmo modo, o apagar das evidências se deu com a grande queima de arquivos pelos nazistas quando perceberam a iminência da derrota.

Em outro sentido, aponta Todorov: “Os regimes comunistas não têm esse cuidado, já que se acreditam instalados pela eternidade; os espaços do Grande Norte, na URSS, acolhem incontáveis sepulturas.³¹⁹”. Contudo, parece que a diferença nesse caso é tênue, pois não seria o III Reich um governo que duraria mil anos?

Sobre o apagamento dos vestígios é simbólico o trecho descrito por Primo Levi:

[...] muitos sobreviventes (entre outros, Simon Wiesenthal, nas últimas páginas de *Gli assassini sono fra noi*, Milão, Garzanti, 1970) recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: ‘Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager*’ – campos de concentração.³²⁰

A afirmação dos SS coloca em questão a (im)possibilidade do testemunho. Pois, enquanto o silêncio abriga a corroboração da tese nazista, o testemunho, após Auschwitz, não pode possuir mais uma feição de um simples narrar descompromissado. Enfrenta-se, portanto, um paradoxo que envolve uma narração (im)possível atrelada a um silêncio (im)possível.

A experiência extrema que deve ser transmitida força a silenciar, uma objeção à memória, um não querer contar tão (in)digno quanto o próprio escutar. Ricoeur entende que a dificuldade da escuta testemunhal dos sobreviventes dos campos de extermínio “... constitui talvez o mais inquietante questionamento da tranqüilizadora coesão do pretense mundo comum do sentido. Trata-se de testemunhos ‘extraordinários’, no sentido em que excedam a capacidade de compreensão ‘ordinária’...³²¹”.

³¹⁹ TODOROV, T. *Memória do mal, tentação do bem*. p. 136.

³²⁰ LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004. p. 9.

³²¹ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. pp. 175-176.

Fala-se então de uma crise do testemunho, ante sua extraordinariedade narrativa. Nesse movimento, põem-se à prova os limites da inscrição e do arquivamento. A dificuldade na transmissão consiste no fato de que a testemunha não acompanhou os acontecimentos como terceira, ela os vivenciou (são *superstes*)³²².

De acordo com a análise filológica de Agamben, há em latim dois termos para a designação de testemunha: *testis* e *superstes*. O primeiro refere-se àquele que se coloca como terceiro em um processo ou litígio entre duas partes. Em sintonia com tal acepção Ricoeur expõe que: “É. Benveniste observa em *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* [...] que no direito romano a palavra *testis*, derivada de *tertius*, designa as pessoas terceiras encarregadas de assistir a um contrato oral e habilitadas a autenticar essa transação.³²³”. O segundo representa aquele que experimentou os eventos e que por isso pode narrar os fatos. *Superstes* trata, portanto, daquele que *sobreviveu* (como Primo Levi) e que, destarte, poderia (tentar) relatar aos outros sua *vivência* (privada de experiências)³²⁴.

Uma terceira figura sobre a qual versa Agamben é o *auctor*, o qual, em outro sentido, se caracteriza como testemunha por lhe recaírem pressupostos exteriores, pré-existentes, pois seu relato não possui a força ou a legitimidade necessárias a um testemunho, de modo que carece de convalidação ou certificação. Nesse sentido: “O testemunho sempre é, pois, um ato de ‘autor’, implicando sempre uma dualidade essencial, em que são integradas e passam a valer uma insuficiência ou uma incapacidade.³²⁵”. Desse modo, Agamben entende que o testemunho é uma *potência* que se torna real através de uma *impotência* do dizer e uma impossibilidade que se concretiza ante a possibilidade de algo que pode ser dito.

A necessidade de convalidação do testemunho, ação perpassada pela marca do *auctor*, não corrobora uma absoluta impossibilidade de dizer ou compreender Auschwitz, e em tom profundamente crítico o filósofo italiano disserta:

Dizer que Auschwitz é ‘indizível’ ou ‘incompreensível’ equivale a *euphemein*, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para sua glória. Nós, pelo contrário, ‘não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável’. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós.³²⁶

³²² Neste sentido Ricoeur disserta: “E nós escrevemos aqui sobre a enunciação da impossibilidade de comunicar e sobre o imperativo impossível de testemunhar de que, contudo, eles dão testemunho.” (RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 187).

³²³ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 173.

³²⁴ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008. pp. 27, 150.

³²⁵ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 150.

³²⁶ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 42.

O testemunho sempre traz, contudo, uma lacuna, uma pedra fundadora de um *não-lugar* estabelecido pela linguística moderna, o abismo entre a língua e o discurso. O testemunho parece, em certo sentido, exteriorizar-se nesse vão, na cisão muda entre língua e discurso, como refere Agamben: “*O sujeito da enunciação é feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas, exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar.*”³²⁷.

O *sujeito* do testemunho experiência um *paroxismo* em seu duplo sentido, tanto no seu aspecto doentio mórbido, do *não-humano*; quanto na sua parte voltada para a exaltação máxima dos sentimentos, da sua relação sensível com o mundo, do humano. Encaminha-se, de tal modo, para mais uma antinomia, na qual os *afogados* têm muito a dizer, mas não podem falar, ao passo que aos *sobreviventes*, aqueles que podem falar, não possuem nada de importante a dizer. Nos termos de Agamben:

Tudo isso também pode ser expresso dizendo que *sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação*, contanto que não se esqueça que ‘dar testemunho de uma dessubjetivação’ só pode significar que não existe, em sentido próprio, um sujeito do testemunho (‘repito, não somos nós [...] as verdadeiras testemunhas’), que todo testemunho é um processo ou um campo de forças percorrido sem cessar por correntes de subjetivação e de dessubjetivação.³²⁸

As *verdadeiras* testemunhas, as testemunhas integrais, são pessoas que perderam a capacidade de observar, recordar, medir, se expressar, “... ninguém restará para dar testemunho...”, pessoas para as quais falar de dignidade e decência não seria cabível. A aporia ética de Auschwitz, apontada por Agamben, se encontra na perplexa constatação diante da qual “Auschwitz: é o lugar onde não é decente continuar sendo decente ...”³²⁹.

A disputa entre a manutenção da própria vida dos prisioneiros e a ética marca um profundo corte tal como o ingresso da *zoé* na *pólis*, a politização da *vida nua*, ou ainda como a prática na qual o poder penetra (e viola) o corpo de seus sujeitos³³⁰. Pois a *escolha* possível aos prisioneiros era entre a ética, continuarem *dignos*, ou a sobrevivência, continuarem *sujeitos*. Abala-se, com isso, um dos pilares do Aufklärung: “... Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é

³²⁷ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 121.

³²⁸ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 124.

³²⁹ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 67.

³³⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. pp. 12-13.

absolutamente imanente. E ‘o sentimento último de pertencimento à espécie’ não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade.³³¹”.

A *vida nua* que desafia qualquer dignidade é relatada por Agamben na *não-humanidade dos muçulmanos*³³². Um grupo de pessoas no campo de concentração que, por seu estado físico extremamente debilitado, pareciam “árabes em oração”. Em sua indefinição entre humano e *não-humano* (*bíos* e *zoé*), o muçulmano fica no *limiar* do diálogo entre vida vegetativa e vida relacional, fisiologia e ética, medicina e política, vida e morte; ele transita por tais categorias as quais parecem não apresentar uma solução de continuidade³³³.

Assim como há um vácuo entre fala e discurso, o *lugar do humano* está cindido, pois esse se ancora entre o ser que vive e o ser que fala (*logos*), entre o *não-humano* e o humano. Esse deslocamento (do humano) é o terreno do muçulmano, pois é esse o “verdadeiramente humano”, a testemunha integral, o *afogado*. Contudo, é, ao mesmo tempo, *não-humano* aquele cuja humanidade foi destruída, aquele que se identifica (como humano) quase que apenas por circunstâncias fisiológicas. Sobre a questão Agamben arrazoia que: “O paradoxo reside, neste caso, no fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não-homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. A *testemunha é esse resto*.³³⁴”.

O peculiar conceito de resto de Agamben refere-se a um núcleo teológico e messiânico. O resto indica (mais uma vez) o vazio, o vácuo, a lacuna que funda a língua do *testemunho* em oposição a pretensões de classificação exaurientes do processo de *arquivamento*. Forma-se uma coincidência, na conceitualização do *resto*, entre as aporias do testemunho e a messiânica.

5.3 – Apokatastasis

O tempo messiânico não se refere mais (nem poderia tentá-lo) ao tempo histórico, muito menos à eternidade, sua (des)localização está na separação que os divide. O mesmo procede quanto ao testemunho após Auschwitz, as testemunhas não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os que se salvaram, mas aquilo que restou entre eles. Por isso que, no final, “... o resto apresenta-se como uma máquina soteriológica que

³³¹ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 76.

³³² Segundo Gagnebin: “A etimologia dessa expressão ‘muçulmano’ é obscura; da minha parte não consigo não ouvir, em todas laboriosas explicações, como que uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do anti-semitismo.” (GAGNEBIN, J. M. “Apresentação”. In: AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 13).

³³³ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 56.

³³⁴ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 136.

permite a salvação daquele todo, cuja divisão e cuja perda havia assinalado.³³⁵, ou seja, uma possibilidade de uma *apokatastasis*, a recolecção de todas as almas no Paraíso, segundo a leitura de Benjamin³³⁶.

A apocatástase histórica de Benjamin recomenda que os contrastes devam ser dialéticos e não justaposições opositivas, pois os contrastes permitem uma contínua renovação; é a partir deles que a vida sempre volta a brotar, há uma contínua renovação da vida. A proposta de Benjamin é a de uma contínua restauração que não almeja a restauração de um *locus* paradisíaco “original”, muito menos a uma completude, uma totalidade, mas um processo de restauração contínua em que cada instante de restauração pode trazer algo inovador, inesperado, esta é a passagem para a renovação da própria vida.

Por isso, o termo teológico – apocatástase – foi utilizado por Benjamin para pensar a relação entre as categorias da *política* e do *tempo*³³⁷. Nessa acepção, os sofrimentos alocados no passado não seriam passíveis de uma abolição, nem de reconciliação. Seria buscada a construção de uma memória das esperanças passadas que foram frustradas, silenciadas, em uma *restituição integral da história*. Não obstante, como observa Gagnebin, deve-se tomar o cuidado de

[...] não cair no erro de fazer de Benjamin o defensor de uma espécie de acumulação positivista e arquivista da infinita história dos vencidos, devemos notar, então, que a salvação do passado não é simplesmente sua conservação integral, mas, mais profundamente, a interrupção do desenrolar incansável da cronologia, isto é a redenção, a liberação, sim, a dissolução e o desenlace (*Er-lösung*) dessa temporalidade infinita e infernal [...].³³⁸

³³⁵ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. p. 162.

³³⁶ Sobre a questão ver: GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. p. 54. Explica Andrew Benjamin que: “O que é evocado é ao mesmo tempo uma queda e uma restauração situadas na totalidade [...]. O que é designado neste caso, no contexto bíblico cristão, é a restauração de uma totalidade que se despedaçara. A realidade pretendida da reconciliação absoluta é projetada. [...] O que é restaurado é a completude original e a reconciliação de Homem e Deus. O que é restaurado é aquilo que originalmente já estava sempre ali no Homem, embora conservado, após a queda, em parte em termos da ‘imagem de Deus’, e em parte em termos dessa imagem como envolvendo uma transcendência que, por sua vez, negava ao material presente a possibilidade de sua própria possibilidade redentora, e portanto messiânica. A parcialidade é excluída, como o é uma infinidade possível. Na restauração do ‘tudo’, a exigência da continuidade de qualquer ‘pós-vida’ terá cessado. O poder transformador e continuamente destrutivo do ‘tempo do agora’ (*Jetztzeit*) – uma destruição já indicativa de uma negação de qualquer imparcialidade, e portanto, ademais de uma universalidade rechaçada – teria se tornado ocioso.” (BENJAMIN, A. “Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente.”. p. 242).

³³⁷ Sobre a escatologia reflete Dobroruka: “Toda concepção escatológica é uma visão do passado e das origens, tanto quanto do futuro: *apokalypsis*, ‘revelação’, é um termo grego que pode ser utilizado em sentido corriqueiro (algo que estava escondido e aparece subitamente) e que apenas vulgarmente passou a significar discurso sobre o fim do mundo, habitualmente sinistro. Os apocalipses judaicos, cristãos e de outras tradições do Antigo Oriente Próximo são em grande medida relatos míticos sobre a origem do mundo, do homem e do mal; obviamente, isso também compreende proposições acerca do sentido da história.” (DOBRORUKA, V. *História e milenarismo*. p. 210).

³³⁸ GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. p. 131

Essa figura teológica está diretamente relacionada com conceitos importantes do pensamento benjaminiano. O narrador e os fragmentos. Em uma possível unificação de tais categorias de modo que o narrador cumpre o papel de um *chiffonnier*, o catador de detritos ou de restos, que tem por função resgatar tudo aquilo que é deixado de lado, o lixo, as coisas insignificantes³³⁹. Ao narrador e ao historiador cumpre a tarefa de uma transmissão a contrapelo do discurso histórico, *dizer* o que a tradição, oficial ou dominante, não recorda ou não quer recordar.

Nas sendas de tal reflexão, Gagnebin lança mão dos relatos de Hélène Piralian e Janine Altounian, descendentes de sobreviventes do genocídio armênio³⁴⁰, provavelmente o primeiro *genocídio* em moldes modernos. A grande dificuldade estaria, no caso, na falta de lembrança e reconhecimento pela comunidade internacional, dificultando o *luto* de tais pessoas.

A proposta de Gagnebin, portanto, seria o do restabelecimento de um espaço simbólico, onde se possa abrir o discurso para o *terceiro*, ou seja, aquelas pessoas que não participaram do “par mortífero algoz-vítima”. Nesse sentido: “... uma ampliação do conceito de *testemunha* se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro...³⁴¹”.

Esta proposta tem como fundo não a expiação de uma culpa ou o exercício, muitas vezes egoístico, de compaixão, mas a necessidade de uma transmissão simbólica, necessária para uma “retomada reflexiva do passado”, que abriria uma porta de saída para um outro presente – talvez um *Jetztzeit*, (tempo-do-agora), revolucionário e messiânico de Benjamin.

Uma segunda proposta pode ser relacionada, ainda que de modo indireto, com a ampliação do conceito de testemunha. Refere-se à *profanação*, figura proveniente da esfera do direito e da religião romana, interpretada na tessitura de Agamben. Tal estratégia se encontra na raiz de uma possível mudança da relação dos sujeitos com os dispositivos.

Sobre os dispositivos é importante remarcar que eles implicam necessariamente um processo de *subjetivação*, sem o qual não podem funcionar como dispositivo de governo, reduzindo-se a mero exercício de violência; por isso: “O dispositivo é, na realidade, antes de

³³⁹ GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. p. 54.

³⁴⁰ Os armênios foram mortos e deportados sistematicamente pelo império Otomano entre os anos de 1915 e 1917. Reivindicam o reconhecimento do fato como o primeiro genocídio do século XX, ocorrido durante a Primeira Guerra Mundial. Atrélam ao esquecimento desse massacre a inspiração de Hitler para a perpetração do genocídio nazista.

³⁴¹ GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. p. 57.

tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo.³⁴²

Contudo, de acordo com o filósofo italiano, os processos de subjetivação e de dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes não possibilitando que seja restaurado um *novo sujeito*, que seria o resultado almejado por tais processos. As sociedades contemporâneas viveriam, portanto, como *corpos* inertes que são perpassados por processos de dessubjetivação não relacionada com qualquer subjetivação *real*. E em sintonia com tais questões, Agamben compreende que:

Enquanto a nova normativa européia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinalética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância através da vídeo-câmara transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão. Aos olhos da autoridade – e talvez esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum.³⁴³

Formam-se, conseqüentemente, medidas de governo com *dispositivos* tecnológicos que *aprimoram* os sujeitos das mais diversas formas. O *homem comum*, mais do que nunca, pode ter algum *documento* ou *arquivo* – no sentido vasto de que se pode imaginar a produção de arquivos digitais, de câmeras fotográficas ou de filmadoras, por exemplo – que realize mais uma *captura* de sua subjetividade sem qualquer aviso prévio.

A alternativa para os dispositivos, segundo Agamben, está na prática da *profanação*. Lembra o filósofo que os juristas romanos conheciam muito bem o significado da profanação, pois, sagradas ou religiosas, eram as coisas pertencentes aos deuses. Por essa qualidade, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens. Cometia-se, portanto, um sacrilégio ao violar essa condição especial, indisponível, dos bens pertencentes aos deuses.

Assim, se o ato de *consagração* remetia-se à retirada das coisas da esfera do direito humano, colocação em um altar, por exemplo, quando um bem virava motivo de adoração, a *profanação* significava a restituição que era realizada das coisas *sacras* à esfera humana, uma devolução realizada ao uso e à propriedade dos homens³⁴⁴.

Profanar para Agamben não implica uma simples abolição das separações (como a do humano e do *não-humano*), mas um aprendizado que ressignifique o papel no mundo da

³⁴² AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. p. 15.

³⁴³ AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. p. 15.

³⁴⁴ AGAMBEN, G. *Profanações*. p. 65.

separação, um novo uso, uma brincadeira. Coadunando com tal tarefa, importante se faz expor a reflexão de Benjamin sobre “*Livros infantis velhos e esquecidos*”:

É que as crianças são especialmente inclinadas a buscarem todo local de trabalho onde a atuação sobre as coisas se processa de maneira visível. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelos detritos que se originam da construção, do trabalho no jardim ou na marcenaria, da atividade do alfaiate ou onde quer que seja. Nesses produtos residuais elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta para elas, e somente para elas. Neles, estão menos empenhadas em reproduzir as obras dos adultos do que em estabelecer uma relação nova e incoerente entre esses restos e materiais residuais. Com isso as crianças formam o seu próprio mundo de coisas, um pequeno mundo inserido no grande.³⁴⁵

Alude-se, enfim, a um comportamento libertado, que ainda guarda certas características de seu modelo anterior, mas agora com um novo significado, quanto ao seu sentido e sua relação com o mundo em sua finalidade, há uma abertura, uma *disposição* para um novo uso.

Pensar a profanação do testemunho, este jogar, brincar, ou o novo uso, poderia levar a efetiva consideração daquele que ouve como participante, *testis*, ainda que nunca possa chegar ao *fundo*, ser uma testemunha integral. Tal tarefa relacionada com o *arquivo* nos meandros da casa do poder (*Arkê*) levaria a uma permanente e necessária democratização dos arquivos.

Essa proposta de transformação da relação dos documentos, das inscrições, escrituras, introjeções, tem sua continuidade nas reflexões sobre a cidadania, ou melhor, a aporia da cidadania, em que a construção de um conceito de cidadania dentro do Estado-Nação acabou por ser excludente, ainda que seu projeto tenha sido o de proteção e inclusão de todos dentro da narrativa da nação. Além de se vincular com a perspectiva de uma democracia *por-vir*.

Em linhas gerais, essas reflexões procuraram as falhas, os fragmentos, os becos sem saída, os labirintos de narrativas sobre o arquivo e o testemunho que, se aparentam, *a priori*, ocupar papel auxiliar, secundário no plano do direito, acabam, em grande medida, por expor a tarefa que o próprio direito se arroga quando lida com sujeitos, qual seja, (re)produzir escrituras, marcas, inscrições profundas, permanentes no corpo e na subjetividade das pessoas.

Possivelmente, o momento em que a máquina de tortura da “*Colônia Penal*” de Kafka deixa de torturar e realiza seu verdadeiro desígnio:

³⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; ed. 34, 2002. pp. 57-58.

O explorador ao contrário estava muito inquieto; obviamente a máquina estava se destruindo; seu andamento tranqüilo era um engano; ele tinha o sentimento de que agora precisava se ocupar do oficial, já que este não podia mais cuidar de si mesmo. Mas enquanto a queda das engrenagens exigira toda a sua atenção, ele havia deixado de observar o resto da máquina; entretanto, depois que a última engrenagem tinha saído do desenhador, ele se inclinou sobre o rastelo e teve uma nova surpresa, ainda pior. O rastelo não estava escrevendo, só dava estocadas, e a cama não rolava o corpo, apenas o levantava vibrando de encontro às agulhas. O explorador queria intervir, se possível fazendo o conjunto parar, já não era mais uma tortura, como pretendia o oficial, e sim assassinato direto.³⁴⁶

O direito continua a produzir a re-petição deste momento de destruição da máquina em uma grande quantidade de vezes, e se essas práticas ficaram explicitadas durante períodos ditatoriais, a aporia da violência fundante do direito e o estado de exceção permanente em que vivemos, provavelmente sejam pistas de que, na verdade, a máquina parece se recompor a cada momento para que possa promover a sua destruição (dos *outros*) – cumprir o seu destino.

6 – Um lado da margem: as contradições do Estado-Nação

Emblema da organização moderna ocidental da sociedade, o Estado-Nação foi idealizado como meio de garantia de direitos, ao mesmo tempo em que lhe foi outorgada a tarefa de controle da violência – a institucionalização/racionalização do poder soberano. Derivado do conceito de Estado-Nação, o princípio do nacionalismo teve seu apogeu, segundo Hobsbawm, no final da Primeira Guerra Mundial. Isso resultou do colapso dos grandes impérios multinacionais da Europa central e oriental e da Revolução Russa³⁴⁷.

Os novos Estados que se formaram no pós 1ª Guerra Mundial eram tão multinacionais quanto os antigos impérios, tiveram seu território reduzido, via de regra, e não deixavam de possuir minorias oprimidas em seu interior. A tentativa de criar um continente corretamente dividido entre Estados territoriais coerentes, cada qual com uma população homogênea, dividida linguisticamente e por etnias, conformou a expulsão maciça ou a exterminação das minorias. Segundo Hobsbawm: “... a extinção em massa e até mesmo o genocídio começaram a surgir nas margens meridionais da Europa durante e depois da Primeira Guerra Mundial, quando os turcos levaram a cabo a eliminação em massa de armênios em 1915...”³⁴⁸.

Em continuidade a essa perspectiva, Hitler procurou transferir todos os alemães que não viviam em território pátrio para a Alemanha, além de realizar um programa de extermínio sistemático de judeus, ciganos, negros, homossexuais, pessoas com deficiência, visando

³⁴⁶ KAKFA, F. *O veredicto e Na colônia penal*. pp. 66-67.

³⁴⁷ HOBBSAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 159.

³⁴⁸ HOBBSAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780*. p. 161.

“purificar” a *raça* e o *solo* da Alemanha. Para Hobsbawm: “A nação territorial homogênea podia agora ser vista como um programa que apenas seria realizado por bárbaros ou, pelo menos, por meios bárbaros.³⁴⁹”. Além disso, a “ideia de nação” de vários líderes, em muitos casos, não coincidia com a real autoidentificação do povo em questão.

Uma das questões que representa esse desencontro se observou no plano da linguagem. O nacionalismo linguístico, ou seja, o desenvolvimento de *um idioma* até que este ganhe robustez e seja reconhecido como *a língua* padronizada, oficial, pareceu confrontar com a diversidade de linguagens presente na maioria dos Estados. Isso se deu pelo fato de os Estados agregarem um número significativo de linguagens díspares, tanto por movimentos migratórios, mas também pela *recepção* de significativo número de membros de Estados que eram antigas colônias das *metrópoles*.

Como consequência, percebeu-se o aumento significativo da influência de linguagens estrangeiras nas realidades das pessoas. Porém, a recepção das linguagens nem sempre aconteceu por uma imposição imperialista como poderia se pensar, mas por meio de uma “multilinguagem”, com linguagens oficiais da cultura e do Estado, mas também com dialetos e variações inumeráveis das línguas de *origem* e de *destino*.

No início da década de 90, Hobsbawm já previa uma significativa mudança na escrita da história, que passaria a ser: “... a história de um mundo que não pode mais ser contido dentro dos limites das ‘nações’ e ‘Estados-nações’, como estes costumavam ser definidos, tanto politicamente, ou economicamente, ou culturalmente, ou mesmo, lingüisticamente.³⁵⁰”. Acreditava, com esse posicionamento, que os Estados-Nações, nações, grupos étnico-linguísticos, passariam a ter novas relações com a reestruturação supranacional do planeta – o fenômeno que veio a ser nominado de globalização. As nações e o nacionalismo deixariam de ter o mesmo simbolismo para mobilização social do início do século XX. Não obstante, observa-se que a ideia de nação passou a ocupar papéis subordinados, ainda que tenha mantido sua significativa importância histórica e cultural.

Isso ocorre, em consonância com a perspectiva de Benedict Anderson, o qual afirma que a “era do nacionalismo” não possui mais seu fim declarado no horizonte da geopolítica mundial, pois a “... condição nacional [*nation-ness*] é o valor de maior legitimidade universal na vida política de nossos tempos.³⁵¹”. Contudo, ao se buscar a definição do conceito de nação, três paradoxos surgem: a) a modernidade das nações, em oposição à construção de

³⁴⁹ HOBBSAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780*. p. 162.

³⁵⁰ HOBBSAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780*. p. 214.

³⁵¹ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 28.

uma “antiguidade subjetiva” para os nacionalistas; b) a abrangência formal do universalismo que o conceito de nacionalidade procura estender (todos devem possuir uma nacionalidade – em tese), em oposição à particularidade das representações materiais das múltiplas nacionalidades; c) o poder político embutido no conceito de nacionalismo e das práticas em seu nome, em oposição à fraqueza de fundamentos filosóficos (até mesmo sua incoerência) na formação do conceito de nacionalismo³⁵².

A formulação de um conceito de nação para Anderson conduz à afirmação desta como uma “comunidade política imaginada”, como limitada em seu interior e soberana. O traço mais simbólico do fator *imaginativo* da nação se pauta na questão de que seus membros – ainda que se pense em nações muito pequenas – dificilmente virão a conhecer, encontrar, ou ter qualquer relação fática com seus similares, “... embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.³⁵³”.

Uma nação é *limitada*, pois – mesmo no caso da maior de todas, que venha a agregar uma quantidade muito significativa de habitantes – possui fronteiras delimitadas (as quais não parecem ser alvo de qualquer tremor, fático ou conceitual, nos planos políticos de comunidades entre nações, como a União Européia – as fronteiras são abertas, com privilégios para os europeus, mas se mantêm levantadas, para o resto do mundo e inclusive para *quase-europeus* como os turcos). E ainda que essas fronteiras possuam alguma elasticidade, nenhuma delas se projeta – de maneira coerente – sobre toda a humanidade, como era feito por movimentos teológicos que buscavam a conversão de todo o globo para a sua crença.

A *soberania* da nação se relaciona com a legitimidade do domínio sobre a população. O conceito de soberania teve sua gênese no Iluminismo e a perda da sua legitimação ocorreu nos reinos dinásticos, que eram fundados sob o conceito de continuidade do poder divino na Terra. Assim, a liberdade das nações dialogou com a laicização do Estado, e por esse motivo, a soberania passou a ocupar o lugar da ordenação divina das monarquias para a fundação do conceito moderno de Soberania³⁵⁴.

A nação, como *comunidade imaginada*, encontra seu respaldo na unificação das diversidades existentes entre as pessoas que se encontram em suas fronteiras; assim: “...

³⁵² ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 31.

³⁵³ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 32.

³⁵⁴ “Pois, sob alguns aspectos fundamentais, a monarquia ‘séria’ contraria todas as concepções modernas da vida política. A realeza organiza tudo em torno de um centro elevado. Sua legitimidade deriva da divindade, e não da população, que, afinal, é composta de súditos, não de cidadãos. Na concepção moderna, a soberania do Estado opera de forma integral, terminante e homogênea sobre cada centímetro quadrado de um território legalmente demarcado.”. (ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 48).

independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal.³⁵⁵”.

Anderson defende a tese de que outros dois fatores que contribuíram para a formação da nação – comunidade imaginada – estão na criação e ampla divulgação do romance e do jornal no século XVIII³⁵⁶. As origens da nação comungam profundamente da estrutura dessas formas de criação imaginária, pois elas forneceram meios técnicos que possibilitaram a formulação da representação e publicização de comunidades imaginadas que correspondiam à nação. Nesse sentido: “A idéia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da idéia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história seja em sentido ascendente ou descendente.³⁵⁷”.

A possibilidade de se imaginar uma comunidade como nação surgiu com a ruptura de três pilares culturais fundamentais. O primeiro se relacionava com a possibilidade de acesso à verdade promovido pela língua escrita e a imagem de comunhão entre diferentes lugares do planeta. O segundo tinha lugar no plano da disposição das estruturas de poder, que eram vistas como organizadas de maneira natural/organicista. O terceiro se estabelecia na concepção temporal, em que a cosmologia e a história se confundiam, e as origens do mundo e dos homens eram as mesmas.

A decadência gradual e irregular desse imaginário promoveu uma busca para intercalar significativamente a *fraternidade*, o *poder* e o *tempo*. Para Anderson: “O elemento que talvez mais catalisou e fez frutificar essa busca foi o capitalismo editorial, que permitiu que as pessoas, em números sempre maiores, viessem a pensar sobre si mesmas e a se relacionar com as demais de maneiras radicalmente novas.³⁵⁸”. Ou seja, sob a égide do novo ente que surgia nas bordas da modernidade, a *nação*.

Pode-se dizer que o segundo paradoxo produzido pelo conceito de nação – a abrangência formal do universalismo que o conceito de nacionalidade procura estender (todos devem possuir uma nacionalidade – em tese), em oposição à particularidade das representações materiais das múltiplas nacionalidades –, é aquele que produz mais

³⁵⁵ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 34.

³⁵⁶ Em sentido análogo, Derrida aproxima a história da literatura ao direito: “A literatura é uma instituição pública que foi criada recentemente, com uma história relativamente curta, governada por todos os tipos de convenções ligadas à evolução do direito, o qual permite, em princípio, que qualquer coisa seja dita. Assim, o que define a literatura enquanto tal, dentro de certa história européia, está profundamente ligado a uma revolução no direito e na política: a autorização do princípio que tudo pode ser dito publicamente.” (DERRIDA, J. “Remarks on deconstruction and pragmatism.” p. 80).

³⁵⁷ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 56.

³⁵⁸ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 70.

consequências materiais, pois, ao considerar que não apenas as manifestações *locais* de cada cultura se opõem ao universalismo, mas que muitas pessoas – por motivos políticos estratégicos planejados por Estados ou por omissão de uma política internacional – acabam por não se encaixar no primeiro momento do paradoxo, ou seja, de que todos, naturalisticamente, podem ou devem possuir uma nacionalidade.

Um tópico que se relaciona diretamente com o direito diz respeito ao colapso do sistema de estados nacionais, diagnosticado por Hannah Arendt, que aconteceu nas duas Guerras Mundiais. O desprezo dos sistemas totalitários pela vida humana e o tratamento dos seres humanos como supérfluos começou, segundo a perspectiva de Arendt, quando milhares de pessoas foram abandonadas sem Estado e lhes foi negado o “direito a ter direitos”³⁵⁹. Para Seyla Benhabib, nas sendas de Arendt: “Não possuir um Estado ou a perda da nacionalidade, [...], era equivalente à perda de todos os direitos. Os que não possuíam Estado eram privados não apenas de seus direitos de cidadania; foram privados de direitos humanos.”³⁶⁰.

A dissolução dos impérios formados por várias nações e por diversas etnias como a Rússia, o império Otomano e o império Austro-húngaro, levou à formação de Estados que não desfrutavam de homogeneidade religiosa, linguística ou cultural, como arquitetado pelos ideólogos do nacionalismo. Por isso, esses “novos Estados” passaram a controlar territórios que abrigavam significativas quantidades de minorias nacionais.

Os tratados internacionais que se voltavam para a proteção das minorias nacionais foram aplicados unicamente para os Estados sucessores das potências derrotadas na 1ª Guerra Mundial, enquanto Estados como Inglaterra e França se recusaram a considerar os tratados concernentes às minorias em seus próprios territórios. A postura desses Estados acabou por gerar grande cinismo a respeito da questão³⁶¹.

A “perversão do Estado moderno” ocorreu, para Benhabib, quando esse passou do papel de *instrumento* do direito, para o de *discricionabilidade* sem direitos, a serviço da ideia de nação, em que foi observada a prática de desnaturalização em massa de refugiados, estrangeiros, deportados e povos sem Estado, de modo que uma *pessoa sem Estado*, sem a proteção (jurídica) que este lhe confere, se torna uma “pessoa deslocada”, um sujeito que “... não pode encontrar outra entidade política que o reconheça como membro e fica em um

³⁵⁹ Cf. ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³⁶⁰ BENHABIB, S. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa editorial, 2005. p. 46. Tradução livre.

³⁶¹ Arendt expõe que: “Os Tratados das Minorias diziam em linguagem clara aquilo que até então era apenas implícito no sistema operante dos Estados-nações, isto é, que somente os ‘nacionais’ podiam ser cidadãos, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem.” (ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 308).

estado de limbo, preso entre territórios, nenhum dos quais deseja que ele seja seu residente.³⁶²”.

Segundo Hannah Arendt: “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra.³⁶³”. Observa-se que a situação de marginalidade dessas *peessoas deslocadas* aflora justamente quando lhes é vetado o *direito a ter direitos*, o direito de pertencer a alguma forma de comunidade organizada.

Este direito a ter direitos, para Arendt, deveria ser garantido pela humanidade mesma, mas não haveria nenhum modo seguro de efetivação (plena) desta máxima³⁶⁴. Para Benhabib, o *direito a ter direitos* só pode ser realizado no contexto de uma comunidade política na qual as pessoas não são julgadas por características que carregam em seu nascimento, mas suas ações e opiniões, por suas manifestações e pensamentos³⁶⁵. Para Agamben, no mesmo sentido: “No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado.³⁶⁶”.

Em oposição frontal a essa perspectiva, as ideologias nacionalistas passaram a destacar aspectos de identidade que eram prévias às questões políticas, além de basear o conteúdo da igualdade entre cidadãos a partir da criação de suposições acerca do que entendiam como identidade cultural e étnica – como no caso da “raça ariana”³⁶⁷. Nesse sentido, afirma Arendt: “A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes.³⁶⁸”.

A proposta de Arendt do “direito a ter direitos” implicaria, ao contrário, a criação de entidades republicanas nas quais a igualdade de cada um seria garantida pelo reconhecimento de todos. Para ela, o republicanismo teria o potencial de transformar, as desigualdades e exclusões entre as pessoas em discursos de reivindicação de direitos. Porém, como aponta Benhabib: “A própria Hannah Arendt é profundamente consciente do paradoxo de que cada

³⁶² BENHABIB, S. *Los derechos de los otros*. p. 49. Tradução livre.

³⁶³ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 300.

³⁶⁴ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*.

³⁶⁵ BENHABIB, S. *Los derechos de los otros*. p. 52.

³⁶⁶ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 133.

³⁶⁷ Sobre a raça ariana explicam Lacoue-Labarthe e Nancy: “A raça Ariana é, desse modo, o Sujeito. Nela a autoformação efetua-se e encarna-se nesse ‘egoísmo coletivo e sagrado que é a Nação’.” (Hitler, em uma entrevista de 1993).” (LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J. *O mito nazista*. p. 60).

³⁶⁸ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p. 302.

ato de constituição republicana estabelece novos ‘membros’ e ‘não-membros’. Enquanto o arco de igualdade política se estende para proteger a *alguns*, nunca pode albergar a *todos...*³⁶⁹”.

Desse modo, o “direito a ter direitos” não pode ser efetivamente garantido, ainda que se pense em um “Estado mundial” ou outras organizações mundiais que se arrogassem tal tarefa, não seria suficiente, pois se trata de questão concernente à vontade coletiva de entes políticos delimitados que, por sua vez, acabam por perpetrar seus próprios regimes de exclusão.

Um exemplo bastante profícuo dessa questão pode ser observado no caso da determinação da nacionalidade das pessoas segundo os critérios do *jus soli* e do *jus sanguinis*. Como afirma Agamben: “... estamos acostumados a compendiar no sintagma ‘solo e sangue’ (*Blut und Boden*) a essência da ideologia nacional-socialista.³⁷⁰”. Essa se relacionaria com a convicção de que sangue e/no solo formaria(m) a “essência” germânica (fabricada), que orientaria(m) a política cultural do Estado nazista.

Segundo Agamben, o *jus soli* (nascer em determinado território) e o *jus sanguinis* (ser filho de genitores cidadãos) possuem sua origem no direito romano, para o qual não possuíam qualquer significado político em sua essência, mas, passaram a ter *status* político com as mudanças promovidas pela Revolução Francesa³⁷¹. A centralidade ocupada pela cidadania no pensamento político moderno levou à restrição dos círculos de definição da nacionalidade via *jus soli* e *jus sanguinis*. O ponto extremo dessa questão se deu com o fascismo e o nazismo, que provocaram uma redefinição na relação entre o homem e o cidadão, pois a resposta à pergunta sobre a nacionalidade se tornou uma “... função política suprema.³⁷²”. A reflexão feita por Lacoüe-Labarthe e Nancy sobre esse tópico é elucidativa:

[...] a raça, o povo, liga-se ao *sangue* e não à língua. Essa afirmação é sempre retomada por Rosenberg e por Hitler: o sangue e o solo, *Blut und Boden*. (Hitler ilustra-o explicando que não se transformará um negro em um alemão ensinando alemão a ele). Em muitos sentidos essa afirmação significa um corte na tradição (romântica em particular) de uma busca ou de um reconhecimento de identidade por meio da língua.³⁷³

³⁶⁹ BENHABIB, S. *Los derechos de los otros*. p. 56.

³⁷⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 136. Tradução livre.

³⁷¹ Seyla Benhabib explica que: “... o nacionalismo cívico implicaria um modo baseado no *jus soli* de adquirir cidadania pela via do nascimento no território ou uma mãe ou pai cidadãos. *Jus sanguinis*, ao contrário, significa a aquisição dos direitos de cidadania através da linhagem étnica e a descendência apenas, geralmente – mas nem sempre – através da demonstração de que o pai era membro de um determinado grupo étnico. [...] Arendt defende um ideal de nação cívica baseado em um modo de aquisição de cidadania de *Jus soli*.” (BENHABIB, S. *Los derechos de los otros*. p. 53. Tradução livre).

³⁷² AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 137.

³⁷³ LACOUE-LABARTHE, P.; NANCY, J. *O mito nazista*. pp. 55-56.

Não é sem motivos que os refugiados acabam por representar, dentro do ordenamento do Estado-Nação moderno, uma figura “deslocada”, pois, ao cindir a continuidade entre o *homem* e sua *cidadania* – produzida com sua exterioridade a qualquer sistema jurídico nacional que o proteja –, entre seu *local de nascimento* e a atribuição de uma *nacionalidade* – apátrida³⁷⁴ –, instauram uma crise, um paradoxo no cerne da soberania moderna, que leva todo o conceito de Estado-Nação, nacionalismo, a estes questionamentos que não são de simples solução: qual seu papel ante os estrangeiros? Como o *outro* se relaciona com o “*Leviatã*”?

Para Agamben, os Estados-Nação passaram a articular a vida natural de maneira discriminatória a tal ponto que, de um lado seria possível encontrar uma *vida autêntica*, cidadã, protegida pelos direitos, em oposição a uma *vida nua*, desprovida de qualquer valor político. Ainda, os direitos humanos, que tratavam como pressuposto os direitos dos cidadãos, foram cindidos destes, e passaram a ser utilizados em outros contextos, com a suposta finalidade de “... representar e proteger uma vida nua que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional.³⁷⁵”.

Ante o fato de que o mundo passou a conviver com milhões de pessoas excluídas, desprovidas de um estatuto legal próprio, entende-se que isso decorre da política contemporânea, que resultou na criação de regimes totalitários e suas heranças. A presença de cidadãos sem direitos na contemporaneidade não deixa de ser um *aviso de incêndio* quando se promove a divisão do mundo entre os que têm direitos e os que possuem suas vidas na exceção, no excesso.

Como alerta Newton Bignotto:

A recente legislação européia, que permite manter presos, por até dezoito meses, indivíduos destinados à expulsão, mas que não foram julgados, assim como os campos de prisioneiros americanos, situados fora de seu território, demonstram a

³⁷⁴ Arendt analisa que: “Muito mais persistentes na realidade e muito mais profundas em suas conseqüências têm sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial. A culpa de sua existência não pode ser atribuída a um único fator, mas, se considerarmos a diversidade grupal dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade.” (ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. p. 310).

³⁷⁵ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 139.

sobrevivência dessa terra de ninguém, para a qual são mandados os que não podem se beneficiar da proteção integral das leis vigentes nos diversos países.³⁷⁶

A consequência latente dessa problemática se reflete tanto na inépcia de organizações internacionais e dos Estados como na insuficiência do discurso dos direitos humanos – “sagrados e inalienáveis” –, para lidar com o fenômeno de massas dos refugiados, apátridas (ou mesmo de imigrantes “voluntários”). Essas entidades demonstram-se incapazes não apenas de *resolver o problema*, mas, ante a *deslocação* dessas pessoas, até mesmo de enfrentar a questão de um modo que não passe pelos discursos nacionalistas de sangue e/no solo.

Em sequência, analisa-se as aporias do conceito de comunidade e identidade a partir da perspectiva da desconstrução, além do conceito de *DissemiNação*, a partir da perspectiva de Bhabha, que dá continuidade às reflexões sobre os paradoxos decorrentes do conceito de Nação.

6.1 – DissemiNação

Em sua defesa da desconstrução de Derrida e em suas interpretações da obra desse filósofo, John D. Caputo explica que quando se fala em *desconstrução* e no direito à diferença/diversidade, não se trata dos discursos nacionalistas, que arrogam para si a legitimidade de dizer pelos outros suas diferenças, e que esses também não se relacionariam com a *política da diferença* ou a *democracia por-vir*.

Isso decorre do fato de que tais nacionalismos acabam por realizar a coporificação de uma *identidade*, a qual se pauta por meios de autoafirmação, de autoproteção e homogeneização, se esforçando para excluir as diferenças. Segundo Caputo: “Tal nacionalismo identitário faz tudo que pode para prevenir o ‘outro’ de cruzar ‘nossas’ fronteiras, de tomar ‘nossos’ trabalhos, de usufruir ‘nossos’ benefícios e ir até ‘nossas’ escolas, de perturbar ‘nossa’ linguagem, cultura, religião, e instituições públicas.³⁷⁷”

Derrida não repudia a ideia de unidade e identidade em troca de uma *pura* diversidade – que poderia provocar mortes assim como uma *pura* unidade totalitária, mas defende identidades instáveis, heterogêneas, porosas, autodiferenciadoras, “quase-identidades”, que não são suas próprias reproduções, fechadas. Argumenta em prol de uma *democracia*, entendida como um receptáculo generoso para toda diferença imaginada.

³⁷⁶ BIGNOTTO, N. “Arendt e o totalitarismo”. In: *Cult*, n. 129, Out/2008. p. 51.

³⁷⁷ CAPUTO, J. D. “Community Without Community”. In: DERRIDA, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997. pp. 106-107. Tradução livre.

Quando Derrida fala de uma perspectiva messiânica da linguagem, essa experiência não é utópica, ela acontece “aqui e agora”, acontece no ato de engajamento. Por isso, sua noção de *democracia por-vir (à venir)* não significa que esta será realizada em um futuro próximo, mas deve-se reconhecer a irredutibilidade da promessa que, no momento messiânico, pode chegar/vir, é algo que está por vir (*Il y a à venir*)³⁷⁸. Pode vir a acontecer, e a promessa consiste em deixar o futuro aberto para que ela ocorra. Explica Derrida:

Aquilo que você chama de universalismo da democracia, um conceito que é muito difícil de definir, pressupõe que a democracia é concebida de um modo diverso que um modelo fixo de um regime político. Eu acredito que aquilo que diferencia a ideia de democracia de todas as outras ideias de regimes políticos – monarquia, aristocracia, oligarquia e assim por diante – é que a democracia é o único sistema político, um modelo sem modelo, que aceita sua própria historicidade, ou seja, seu próprio futuro, que aceita sua auto-crítica, que aceita sua perfectibilidade.³⁷⁹

Por isso, é um direito democrático o exercício da crítica das insuficiências, contradições, imperfeições das instituições. Para que exista o convívio em uma democracia, deve-se aceitar ser desafiado, desafiar o *status quo* chamado de democrático, em nome de uma democracia *por-vir*. A democracia é *por-vir*, uma promessa, e em nome desta é que as críticas à democracia podem ser realizadas. Derrida entende que não existe no mundo uma democracia que se enquadre no conceito de democracia *por-vir*³⁸⁰.

A democracia é uma organização social na qual todos possuem o direito de criticar, em nome da democracia, o estado de coisas que são chamadas *democráticas*. Derrida explica que ele não se opõe ao conceito de Estado ou de cidadania, mas que ele ousa sonhar com uma democracia que não é simplesmente atada ao conceito de Estado-Nação e ao de cidadania. Sob tais condições é que se poderia falar de uma democracia cosmopolita e universal. A noção de Derrida de um discurso que é endereçado ao *outro* reconhecido em sua alteridade, se ele pode ser realizado por meio de palavras, pensamentos e não pela força, “... se tal diálogo e intercâmbio são possíveis sem o recurso da força, eles devem ocorrer no horizonte da democracia por vir...³⁸¹”, a qual não se conecta a um Estado-Nação, a uma cidadania, a uma territorialidade.

Em continuidade, aquilo que Derrida entende por *comunidade* pode ser pensado a partir de sua negatividade, pois ele afirma: “Eu não gosto muito da palavra comunidade, não

³⁷⁸ DERRIDA, J. “Remarks on Deconstruction and Pragmatism.”. In: MOUFFE, C. (Ed.). *Deconstruction and pragmatism*. London, New York: Routledge, 1997. p. 83. Tradução livre.

³⁷⁹ DERRIDA, J. *Islam and the West: a conversation with Jacques Derrida/ Mustapha Chérif*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. p. 42. Tradução livre.

³⁸⁰ DERRIDA, J. *Islam and the West*. p. 43.

³⁸¹ DERRIDA, J. *Islam and the West*. p. 44. Tradução livre.

tenho mesmo certeza se eu gosto desta coisa. Se por comunidade se implica, como é frequentemente o caso, um grupo harmonioso, consenso, e um entendimento fundamental sobre os fenômenos da discordância ou da guerra, então eu não acredito muito nela e eu sinto nela tanto uma ameaça como uma promessa.³⁸²»

Conforme reflete Caputo, se recordar-se que *communio* é uma palavra que indica formação militar e que esta é parente da palavra munição, ter uma *communio* é se fortificar por todos os lados com proteções, construir uma defesa *com + múnus*, quando um muro é construído em volta da cidade para deixar os estranhos/estrangeiros (*strangers*) de fora.

A defesa que busca a própria proteção da comunidade acaba por se tornar o oposto daquilo que constitui a desconstrução, que se posiciona como a preparação para a chegada do *outro*, aberta e porosa para as alteridades. Por isso: “Uma ‘comunidade universal’ que não excluísse nenhuma pessoa é uma contradição em termos; as comunidades sempre têm de ter um dentro e um fora³⁸³”. O *nós* da desconstrução é sempre altamente qualificado e inseguro, sempre correndo com medo, um “*nós* que não podemos dizer *nós*”, ou, “*nós*, se tal coisa existe”.

A interpretação de Caputo sobre a perspectiva de Derrida é a de que ele não pode ser classificado nem como liberal, nem comunitarista, nem como essencialista, nem convencionalista. Derrida seria *in-vencionalista*, “... pois seu olho ou seu ouvido sempre estão concentrados naquilo que está por-vir...³⁸⁴”, e pelo fato de ele manter uma vigia constante para todas as forças que procurariam conter aquilo que está por-vir, que anunciaria ou preveniria a invenção do outro. Logo, a desconstrução é uma filosofia da *responsabilidade pelo outro*.

Depois da exposição de iniciais preocupações sobre a temática, talvez, mas nada poderá garantir este movimento, seja o momento de *começar*. Mas como, *começar*³⁸⁵? Com um relato, uma narrativa que diga mais do que aquilo que já foi dito antes do *começo*. Por isso, o *começo* é o momento de dar *voz* a um estrangeiro/estranho (*stranger*), em primeira pessoa. Bhabha testemunha que:

³⁸² DERRIDA, J. *Deconstruction in a nutshell*. p. 107. Tradução livre.

³⁸³ CAPUTO, J. D. “Community Without Community”. p. 108. Tradução livre.

³⁸⁴ CAPUTO, J. D. “Community Without Community”. p. 109. Tradução livre.

³⁸⁵ Segundo Derrida: “É um *começo* que, com certeza, é sempre fictício, e a *cisão*, longe de ser um ato inaugural, é ditada pela ausência – a menos que exista alguma ilusão a ser descontada – de qualquer *começo* de-cisivo, qualquer evento puro que não se dividiria e se repetiria e não fizesse já referência a algum outro ‘*começo*’, algum outro ‘evento’, a singularidade do evento sendo mais mítica do que nunca na ordem do discurso. A *cisão* é necessária por causa do fato [...] de que o início é multiplicado e se multiplicou sobre si mesmo, ilusório e divisionista; ele começa com a sua própria divisão...” (DERRIDA, J. *Dissemination*. London: The Athlone Press, 1981. p. 300. Tradução livre).

Vivi aquele momento de dispersão de povos que, em outros tempos e em outros lugares, nas nações de outros, transforma-se num tempo de reunião. Reuniões de exilados, *émigrés* e refugiados, reunindo-se às margens de culturas ‘estrangeiras’, reunindo-se nas fronteiras; reuniões nos guetos ou cafés de centros de cidade; reunião na meia-vida, meia-luz de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da língua do outro; reunindo os signos de aprovação e aceitação, títulos, discursos, disciplinas; reunindo as memórias de subdesenvolvimento, de outros mundos vividos retroativamente; reunindo o passado num ritual de revivescência; reunindo o presente.³⁸⁶

A partir de sua *narração*, Bhabha desdobra sua reflexão *marginal* expondo a ambivalência da nação como estratégia narrativa, como aparato de poder simbólico, que gesta categorias como classe, território, cultura no ato de (d)escrever a nação, em que a linguagem da cultura e da comunidade (*communio*) equilibra-se nas ranhuras do presente, formando uma constelação retórica do passado da *nação*. A nação como *narração*, ato narrativo, se fundona, se encontra no “tempo disjuntivo da modernidade da nação³⁸⁷”; contudo, há sempre a presença incômoda de outra(s) temporalidade(s) que interrompe(m) o *presente* construído pela nação.

No mesmo sentido, pode-se encontrar uma estrutura transgressora, invasora do *texto nacional*, que se concebe por meio de retóricas híbridas, de deformação, disfarce e inversão, que se (des)localiza nas margens, nas fronteiras e, desde esta posição liminar, surgem forças de subversão/subalternidade com representação de significações deslocadas/descentradas, o que, no entanto, não impede essas posições de serem eficazes num sentido político.

Como afirma Bhabha:

Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural.³⁸⁸

Por isso, a produção desta “escrita-dupla” ou “dissemi-nação” não se limita a escavar as contradições internas do conceito de nação moderna, que conduzem a um ideário de Estado-Nação, o qual apresenta em sua genealogia moderna não poucos paradoxos e problemas – com consequências nefastas – mas também como a *narração* da nação – comunidade imaginada – implica a exclusão dos *outros* em uma aporia que se coloca nas raízes do ideário nacionalista.

³⁸⁶ BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 198.

³⁸⁷ BHABHA, H. K. *O local da cultura*. p. 202.

³⁸⁸ BHABHA, H. K. *O local da cultura*. pp. 209-210.

A proposta de que se deva abrir espaço para o(s) outro(s) que se apresenta(m) no *por-vir* é uma tarefa sem fim, que pode ser auxiliada pelas *contra-narrativas* da nação: “... que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais ‘comunidades imaginadas’ recebem identidades essencialistas.”³⁸⁹

Há no horizonte dessas reflexões ainda outro desdobramento, em que a construção de uma nova cena política se rascunha no cenário do Ocidente, em sua expansão como “Teatro do Mundo” na sua épica globalização. Neste palco, como aponta Evando Nascimento os heróis – mercenários e mercadores – são colocados em segundo plano e as reflexões se dirigem àqueles que são colocados à margem do cosmopolitismo: “Pois o cidadão cosmopolita (diz Derrida em *De l’hospitalité*, distanciando-se de Kant) é ainda um cidadão, pertence a uma pólis, que exclui de antemão os que não têm pólis alguma, cidade, Estado, ou nação, os apátridas, expatriados de toda ordem, sem-teto, sem-terra, sem-documentos.”³⁹⁰

No caso de países como os latino-americanos que passaram pela era cinzenta das ditaduras, a dificuldade em lidar com as narrativas do passado se adensam. Esta tensão é, de certa maneira, próxima à busca realizada pelas Comissões de Verdade e Reconciliação que ocorrem na África do Sul, que aceitaram revisitar as feridas abertas deixadas pelo *apartheid*, sem que a urgência que move tais questões, impedisse trabalhos de anistia e reconciliação desenvolvidos com cautela – ao contrário daquilo que sucedeu em diversos locais, em específico no caso da anistia após a ditadura no Brasil³⁹¹. Assim, aquilo que é colocado em questão versa sobre a memória de um governo, da nação, sobre uma parte de sua população que foi expropriada, aprisionada, torturada e assassinada e, em decorrência disso: como lidar

³⁸⁹ BHABHA, H. K. *O local da cultura*. 211.

³⁹⁰ NASCIMENTO, E. “O perdão, o adeus e a herança em Derrida.”. In: DERRIDA, J. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. pp. 39-40. No mesmo sentido explana Matos: “Recentemente, Derrida, ao considerar a amizade, refere-se à hospitalidade, contrapondo-a ao cosmopolitismo ou, pelo menos, indicando-a como seu limite. Ao cosmopolitismo corresponde a noção de tolerância. No par cosmopolitismo-tolerância trata-se, sempre, de um ‘direito de visita’, de não ser tratado como inimigo em terra estrangeira. A tolerância ‘encontra-se’, observa Derrida, ‘do lado da ‘razão do mais forte’, que é uma marca suplementar de soberania, é a boa face da soberania que, do alto, significa ao outro: eu te deixo viver, não me és insuportável, eu te ofereço um lugar em minha casa, mas não te esqueças, estou em minha casa. Eu te acolho com a condição que te adaptes às leis e normas de meu território, segundo minha língua, minha tradição e memória’ [...] Quanto à hospitalidade, ela é incondicional, diz respeito ao estrangeiro que chega sem ser avisado. ‘A hospitalidade é antecipadamente aberta a quem não é esperado nem convidado, a todo aquele que chega como visitante absolutamente estrangeiro, alguém que chega e que não é nem identificável nem previsível’...” (MATOS, O. *Discretas esperanças*. p. 65).

³⁹¹ Ricoeur explica a relação entre a anistia e a memória: “Mas a anistia, enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido. A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que [...] na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação.” (RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. p. 460).

com a recordação enlutada do passado, qual o destino dos arquivos de tempos de terror, lembrar ou esquecer, reconciliar e/ou perdoar³⁹²?

Suscitar esses problemas demanda uma resposta que passe pela lembrança da seguinte questão:

[...] a transferência entre linguagens (línguas) – sejam elas as tão chamadas naturais ou nacionais ou sejam elas o discurso de disciplinas individuais – torna-se dependente das transferências que estão acontecendo dentro das suas fronteiras. Estas transferências internas tendem a descobrir, a revelar articulações escondidas em totalidades monádicas e, assim, abrem a possibilidade e o processo de invertê-las como se elas estivessem às avessas.³⁹³

Ou seja, se nas *margens da nação* e de sua narrativa é que a barbárie é produzida, na aporia da cidadania, nas exterioridades produzidas por sistemas totalizantes, também dentro dessas narrativas pode-se promover uma revisão, uma nova leitura do passado, olhar às avessas para começar a estancar, elaborar, (des)enredar o passado de suas narrativas da violência.

7 – Travessia II (narrativas da violência)

A produção da literatura nacional há tempos já foi considerada como um componente essencial na formação da ideia do Estado-Nação. Jornais, mitos fundadores, romances, constituições, leis, todos acabaram por contribuir para o nascimento do Estado-Nação moderno (como exposto por Anderson³⁹⁴). Marilena Chaui explica que o mito é *fundador*, pois, como toda *fundatio*, ele impõe uma relação com o passado como origem, com um passado que se repete no presente, que não é interrompido, não habilita que a diferença dos tempos e do presente possa formular outras realidades, outras relações com suas raízes. Haveria um bloqueio da realidade, uma dificuldade subjetiva, uma repetição no imaginário, ou seja: “*Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.*”³⁹⁵.

A fundação aparece como matéria que emana da sociedade – da nação – e, como consequência, engendra a sociedade. Esse mito de fundação possui um repertório de representações da realidade que passa a ser reorganizado a cada passo histórico estabelecido.

³⁹² NASCIMENTO, E. “O perdão, o adeus e a herança em Derrida.”. p. 40.

³⁹³ CHUEIRI, V. K. “A narrativa e as experiências do tempo: ciclos, linhas e saltos.”. p. 196.

³⁹⁴ Cf. ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*.

³⁹⁵ CHAUI, M. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 9.

Procura manter sua hierarquia interna, atualizando as representações de sua fundação para que haja um espaço para a repetição do mito. A narrativa ganha roupagens estéticas novas, mas o conteúdo transmitido e os efeitos performativos dela decorrentes acabam sendo sempre os mesmos.

A linguagem da formação do Estado-Nação tem sua importância calcada em duas variantes: a construção de uma identidade nacional compartilhada que é produzida por jornais e romances; a escritura do Estado, por meio do direito, com constituições, leis, e outros meios de formalização do poder. Essas proposições se coadunam com a teoria de Anderson, no sentido de que o advento da imprensa no capitalismo foi o berço das primeiras formas de nacionalismo.

Contudo, o interessante é que a consciência de nação foi formada de maneira quase prematura na América Latina, como reflete Anderson:

Eis, então, o enigma: por que foram precisamente as comunidades *crioulas* que desenvolveram concepções tão precoces sobre sua condição nacional [*nation-ness*] – bem antes que a maior parte da Europa? Por que essas colônias, geralmente com grandes populações oprimidas e que não falavam o espanhol, geraram crioulos que redefiniram conscientemente essas populações como integrantes da mesma nacionalidade e a Espanha, à qual estavam ligados de tantas maneiras, como inimigo estrangeiro?³⁹⁶

Fatores importantes, como a melhora na comunicação entre mares e o compartilhamento de línguas com a metrópole, possibilitaram que novas doutrinas políticas e econômicas chegassem às colônias. A revolta das Treze Colônias, em 1770, e o início da Revolução Francesa também foram fatores significativos, que espalharam o republicanismo pelas novas comunidades independentes.

A tese de Anderson é a de que a resistência se concebeu nas colônias em formas nacionais distintas, em que os interesses econômicos possuíam grande importância, assim como o liberalismo e o iluminismo. Porém, para o cientista político, esses fatores não seriam autossuficientes para a criação de *comunidades imaginadas*, de uma nova consciência periférica. Assim, defende que: “Para *esta* tarefa específica, o papel histórico decisivo foi desempenhado por funcionários-peregrinos e impressores locais crioulos.³⁹⁷”

Para Cristina Rojas, no mesmo sentido, a gramática conferiu aos letrados a capacidade de não apenas escrever as regras gramaticais, políticas, econômicas e a constituição, mas também impôs sua visão hierarquizante do poder político. Através dos séculos XIX e XX, os

³⁹⁶ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 88.

³⁹⁷ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 106.

crioulos realizaram o monopólio do *capital civil-izatório* do direito, da gramática e da moral, o que permitiu a eles o poder de impor sua visão de sociedade³⁹⁸. Arrogaram-se a condição de cidadãos, pelas exclusões de classes, gênero e idade, além de produzir formas jurídicas que garantiriam a manutenção do poder político e econômico dentro dessa minoria crioula. Assim, enquanto a escritura continua a ocupar um papel muito importante na narração da nação, suas formas e manifestações variaram da ênfase inicial nos jornais, nos romances e nos códigos legais redigidos por elites letradas.

Percebe-se, portanto, que há uma efetiva *narrativa da violência* na gênese da narração da nação. Pois a brutalidade do ato violento do(s) texto(s) se figura na negação, no ocultamento de processos reais de violência que ocorrem na sociedade. No mesmo sentido, a formulação do direito moderno não deixa de funcionar como uma violência – ora fundadora, ora mantenedora – que está conectada de modo direto com as origens do Estado (de direito).

Há de se desenvolver, a partir disso, a percepção de que a violência se encontra no centro do conceito de nação, e desestruturar o conceito de que o monopólio do uso legítimo da força física, em um território, seja o signo do Estado. Devem ser observadas, portanto, nas práticas estatais, o monopólio da violência, da identificação e da documentação (produção de arquivos) que, ao mesmo tempo em que busca sua legitimidade com a premissa de proteger os cidadãos, se constitui em uma ameaça constante àqueles que são marginalizados – os *sem papéis*.

Outro flanco da narração da nação se coloca na necessidade do compartilhamento forçado de uma linguagem violentamente imposta por hierarquias. Esse requisito reconhecido como universal para a formação do Estado-Nação, desde a perspectiva histórica, acaba por ser uma imposição, uma prática forçada que acabou por excluir linguagens nativas das colônias.

Segundo Anderson, o aumento de intercâmbio de documentos acabou por reforçar o aumento do intercâmbio de pessoas, ante a necessidade de respeito e prática de uma língua oficial padronizada: “Como mostra a pomposa sucessão, entre os séculos XI e XIV, do anglo-saxão, latim, normando e médio-inglês em Londres, *qualquer* língua escrita, em princípio, serviria para essa função – desde que detivesse os direitos de monopólio.³⁹⁹”.

Com o aumento das comunidades formadas por crioulos nas colônias, ocorreu o surgimento de mestiços, euro-asiáticos, euro-africanos e euro-americanos como grupos sociais de expressão. Para Anderson, essas mestiçagens levaram aos primeiros esboços dos

³⁹⁸ ROJAS, C. *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. p. 55.

³⁹⁹ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p.95.

preconceitos modernos⁴⁰⁰, como o racismo. A forma com que Portugal lidou com seus *outros* serve de ilustração: “Na última década do século XIV, d. Manuel I ainda podia ‘resolver’ a sua ‘questão judaica’ pela conversão obrigatória em massa – provavelmente, foi o último governante europeu a achar essa solução ‘natural’ e satisfatória.⁴⁰¹”.

Não deixa de ser paradoxal que esses funcionários-peregrinos da linguagem oficial e os crioulos tenham sido os pilares da construção da *comunidade imaginada* de “Nuestra América”, e da promoção das lutas por independência. Eis que, enquanto o jornal de Caracas⁴⁰² formava de maneira natural, e no começo até apolítica, uma *comunidade imaginada*, entre suas notícias sobre navios, bispos, noivas e preços. Do outro lado, os motivos que levaram as classes dominantes formadas por advogados, militares, funcionários locais e provinciais a lutarem pela independência não eram os de um republicanismo incrustado em suas políticas, mas fatores de ordem pragmática como o temor de uma mobilização política das classes baixas, as revoltas dos índios ou dos escravos negros.

Não havia qualquer interesse em conduzir as classes inferiores à vida política, ao contrário, aquilo que pode ser observado na história é que as classes subalternas, os nativos, tiveram suas formas de comunicação dizimadas ante a imposição superior de uma *linguagem comum oficial*. A postura ética que se faz possível adotar ante os *outros*, de sua exclusão linguística, consiste na criação de espaços para que eles possam narrar suas histórias ou compreender, de maneira subliminar, que o silêncio que deles advém é um vestígio da violência que foi realizada contra eles ou sua comunidade.

PARTE III – VIOLÊNCIA

8 – Reflexões sobre a violência

As reflexões sobre a violência, que conduzem a debates sobre o direito, o poder, a autoridade e suas relações, serão traçadas por caminhos tortuosos, em que o início, em um ponto histórico pouco escavado remete a um fim desgarrado, no qual a Justiça (ou sua impossibilidade) figura no fechar das cortinas. Como em uma projeção, a fonte das imagens parte de um meio estreito, limitado, mas desemboca em uma tela, produz diversas figurações e a compreensão dos signos projetados fica ao critério dos espectadores (com uma tensão referente aos limites daquilo que pode ser entendido/interpretado das imagens/signos/textos).

⁴⁰⁰ Para uma perspectiva contemporânea sobre a questão do preconceito remete-se à leitura do texto de José Leon Crochík: CROCHÍK, J. L. *Preconceito, indivíduo e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

⁴⁰¹ ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 99.

⁴⁰² ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. p. 103.

Ante a capacidade da violência para infundir esperanças e aumentar nos protagonistas de uma situação histórica a crença na possibilidade de mudar o mundo, vários autores modernos acabaram por produzir diferentes reflexões sobre este tema. Georges Sorel, teórico do sindicalismo revolucionário, foi um expresso apologista da violência, mas concebeu um modo particular para justificar o seu uso.

Sorel preocupava-se com a gênese histórica da moral e a situação (decadente, conforme julgava) desta em sua época. O *socialismo* era uma *questão moral*, cuja essência era a luta de classes como forma de luta pela justiça. No caso “*Dreyfus*”, em especial, observou um dilema moral instaurado, pois acreditava que o proletariado teria o dever de emancipar todos aqueles que sofressem qualquer injustiça, além de crer na possibilidade de uma renovação moral da França⁴⁰³. Também foi importante em sua formação a influência do filósofo Henri Bergson, pois, a partir dele, Sorel se convenceu de que a história era impulsionada por movimentos espontâneos que surgiam periodicamente por meio das *massas*, e que esses movimentos seriam os responsáveis por criar *novos valores morais*, impelir o processo histórico⁴⁰⁴.

Outro autor que inspirou os pensamentos de Sorel foi Giambattista Vico, a partir do qual formulou sua distinção entre a *conspiração* e a *revolução*, de modo que esta seria a única capaz de produzir uma *nova moral*; eis que se desdobrava como *ricorso*, um retorno a um estado mental primitivo. Para Sorel: “Assim, não é impossível que o futuro da sociedade refinada caia em pleno declínio assemelhando-se ao longínquo passado dos selvagens.⁴⁰⁵”. Segundo Roth: “A busca de Sorel foi sempre por um *ricorso*. Para ele o protótipo de um *ricorso* foi o Cristianismo primitivo. Um *ricorso* era um movimento impulsionado por uma excitação carismática. Ambicionava por um final sublime.⁴⁰⁶”.

Para Sorel, o conceito de classe não era um dado objetivo, mas uma gradual *tomada de consciência*, a qual conquistava, por meio da sua sensibilização, uma ideia própria na qual se manifestaria a *nova ordem social*, cuja criação a classe operária atenderia. O sindicalismo revolucionário de Sorel pode ser definido por quatro elementos: um ponto de partida, que se constitui na *exigência moral* da cisão da classe operária de outros grupos sociais; uma força

⁴⁰³ Em sua perspectiva negativa do mundo Sorel oferece a imagem de um *hebreu errante*: “... símbolo das mais altas aspirações da humanidade, condenado sempre a marchar sem conhecer um momento de repouso.” (SOREL, G. *Riflessioni sulla violenza*. Torino: Tipografia Torinese S.p.A., 1963. p. 89. Tradução livre).

⁴⁰⁴ Cf. ROTH, J. “The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo.” In: *The Journal of Modern History*. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 39, n. 1, (30-45), 1967. p. 31.

⁴⁰⁵ SOREL, G. *Le illusioni del progresso*. Torino: Tipografia Torinese S.p.A., 1963. p. 672. Tradução livre.

⁴⁰⁶ ROTH, J. “The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo.” p. 44. Tradução livre.

motriz, plasmada na *luta de classe*; um método de luta, a *violência*; uma ideologia, o mito da *greve geral*⁴⁰⁷.

O elemento ideológico do sindicalismo revolucionário se pautava pela greve geral, pois, no direito de coerção – implícito na natureza da própria greve – poderia ser dado o exemplo de uma espécie de experimento da catástrofe final “almejada” pelo socialismo – a supressão da propriedade capitalista de modo absoluto. Nessa visão *mítica* do sindicalismo revolucionário este se fecharia, solucionando-se em uma doutrina atávica⁴⁰⁸ que aparenta cumprir seu próprio ideal no próprio ato da luta.

A violência para Sorel se baseava na ideia da intensidade da vida como permanente esforço e luta. A partir da constatação de que a sociedade se encontraria em constante estado de guerra, reconhece que a violência é um dado ineliminável das relações intersubjetivas. Em suas “*Reflexões sobre a Violência*”⁴⁰⁹, ilustra a moralidade da violência, faz uma apologia a esta força histórica que, em um estado de guerra aberta, rompe com todos os compromissos, todos os acordos de convivência, e restitui ao homem e às coisas a *clareza* e a *verdade* primitivas.

Outro traço bastante característico do pensamento de Sorel é o recurso ao mito, pois encontrava neste a base para o esforço necessário ao ser humano para se levantar da *decadência*, base que, para ele, não era possível de ser encontrada no pensamento liberal. Para agir sobre a sua realidade, ante o futuro que parecia sempre *fugir à razão*, Sorel defendia a utilização de mitos como meios de transformação do presente⁴¹⁰. Como explica Carlo Salzani, para Sorel o: “Mito é assimilado ao ‘*connaissance totale*’ (‘conhecimento integral’), uma forma de conhecimento que é *intensa, instintiva, total, indivisível e instantânea*. Um conhecimento que atua no tempo, mas não engolindo-o em um projeto utópico do passado; ao contrário, ele força no futuro as esperanças instintivas de toda uma classe.”⁴¹¹.

A história para Sorel – em um forte contraste com o iluminismo – se estabelecia em um movimento cíclico, em um constante alternar de altos e baixos, no qual, continuamente, ela se repetiria, e o movimento da história seria o produto – material – da ação humana. Por isso, era completamente estranha ao seu pensamento uma filosofia da história como *progresso* harmônico, assim como, qualquer concepção da história que se afirmasse sobre um

⁴⁰⁷ Cf. SOREL, G. *Riflessioni sulla violenza*.

⁴⁰⁸ O atavismo se refere ao reaparecimento de uma característica dos ascendentes em descendentes remotos.

⁴⁰⁹ Cf. SOREL, G. *Riflessioni sulla violenza*.

⁴¹⁰ SOREL, G. *Riflessioni sulla violenza*. p. 207.

⁴¹¹ SALZANI, C. “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics.” In: *Colloquy*. n. 16, dez. 2008. Tradução livre. Disponível em: <<http://colloquy.monash.edu.au/issue016/salzani.pdf>>. Acesso: 31/12/2009.

desenvolvimento pacífico, considerando o desenrolar dos acontecimentos humanos como o cumprimento de um plano universal, ideal ou natural.

A razão iluminista foi combatida por Sorel. Ele via nessa a raiz da decadência da história, a destruição dos valores tradicionais e a afirmação de um relativismo moral que conduzia ao utilitarismo prático. Em sentido contrário ao senso comum, via na decadência a dissolução da moral e na barbárie o instrumento capaz de produzir uma *restauração* moral. Essa *restauração* ou *ricorso* teria lugar quando a *alma* popular voltasse a um estado primitivo, em que tudo na sociedade seria instintivo, criativo e poético; por meio dessas condições o mito seria capaz de se impor e promover a *ação social*.

Os bolcheviques, para Sorel, teriam reproduzido sua teoria no plano fático. Eles haviam sido impulsionados por mitos revolucionários, que se apresentavam tanto no campo social como nacional: o ódio dos trabalhadores e camponeses por seus patrões e o ódio do povo em geral por um regime estrangeiro importado do Ocidente. Nos conselhos operários – soviets – ele vislumbrou uma elite que cumpria o papel desenhado por ele para os sindicatos. Enquanto a técnica do movimento em geral era a violência, a ordem bolchevique era impulsionada por energias morais e efetivada pela revolução⁴¹².

Outro aspecto bastante peculiar na obra de Sorel é sua oposição ao Estado. Além de defender a revolução absoluta do movimento trabalhista contra a propriedade privada, se opunha ao Estado e à política de partido, pois, para ele, o parlamentarismo – fomentado por partidos socialistas – era uma forma de acrescentar poder e legitimidade ao Estado moderno. Keane interpreta que a visão de Sorel era a seguinte: “Quando o socialismo parlamentar reforça a máquina estatal contraria sua declarada intenção de abolir o Estado e, por outro lado, mascara a contradição entre os interesses do trabalho e do capital.”⁴¹³.

O entendimento de Sorel é o de que todas as revoluções feitas até seu momento histórico nada mais oportunizaram que a reunião de forças pelo Estado e que, apesar de suas boas intenções, o governo do socialismo parlamentar continuaria por esse mesmo caminho. Defendia, por isso, que o movimento socialista apenas poderia evitar tais resultados políticos desastrosos caso se mantivesse fiel à separação radical da classe proletária.

Nesse sentido, sua recusa da liderança política centralizada, sua simpatia pela ação violenta e sua confiança na eficácia das greves levaram-no a considerar como fraude toda a tentativa das classes governantes para mediar conflitos entre o Estado e a sociedade civil, por meio da política parlamentar. Assim, com Sorel: “... a ação direta e violenta do proletariado

⁴¹² ROTH, J. “The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo.” p. 39.

⁴¹³ KEANE, J. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. p. 73. Tradução livre.

divide a sociedade em dois pólos opostos e a assemelha a um campo de batalha entre dois exércitos inimigos.⁴¹⁴ A opção de Sorel pela greve geral dos trabalhadores decorre, em alguma medida, de sua visão da realidade histórica em que se encontrava, pois, para ele, apenas duas opções históricas se desenhavam no horizonte: de um lado, a decadência (moral) burguesa; do outro, a luta violenta (natural) do proletariado para arrebatá-la a propriedade produtiva do capital e, conseqüentemente, promover a abolição do Estado.

A distensão da perspectiva de Sorel o conduziu, por mais paradoxal que possa parecer, à defesa do Fascismo de Mussolini, eis que, o modo pelo qual projetou a luta contra o Estado liberal em termos políticos – enquanto privava a classe operária de uma possibilidade efetiva de conquista do poder com a elaboração de uma teoria revolucionária questionável – acabou por oferecer à reação burguesa – que se utilizou de sua *teoria do mito* como instrumento de grande eficácia ideológica – para a instauração de uma *ditadura de direita*. Roth sintetiza esta questão de Sorel da seguinte forma: “Seu ‘pessimismo voluntarista’, sua doutrina da violência criativa, seu conceito de ‘moral dos produtores’ – tudo isso que foi dito, passou para o movimento Fascista.⁴¹⁵”

O caráter dúbio e, incontestavelmente, controvertido das obras de Sorel acabou por deixar um legado para a política de direita e esquerda. Em seu tempo, foi lido e elogiado tanto por Mussolini como por Antonio Gramsci. Não deixa de ser interessante a influência explícita de Sorel no texto de Benjamin, de 1921, “*Zur Kritik de Gewalt*⁴¹⁶”, o qual será analisado na continuidade e que, também, por sua vez, não deixou de provocar polêmicas entre seus intérpretes.

8.1 – Crítica da violência

O ensaio de Benjamin, em que realiza sua crítica da violência, é datado de 1921, ou seja, momento relativamente inicial da (curta) carreira do filósofo, e tem como precedentes os artigos sobre a linguagem em geral⁴¹⁷ e o programa para um filosofia vindoura⁴¹⁸, além de sua tese doutoral “*O conceito de crítica no romantismo alemão*⁴¹⁹”. Existem, por isso, três fatores

⁴¹⁴ KEANE, J. *Reflexiones sobre la violencia*. p. 73. Tradução livre.

⁴¹⁵ ROTH, J. “The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo.”. p. 42. Tradução livre.

⁴¹⁶ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. In: BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

⁴¹⁷ BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana.”. In: BENJAMIN, W. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. BENJAMIN, W. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992.

⁴¹⁸ BENJAMIN, W. “Sobre el programa de la Filosofía Futura.”. In: BENJAMIN, W. *Sobre el programa de la Filosofía Futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avila, 1970.

⁴¹⁹ Cf. BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2002

que podem ser apreendidos como influências significativas nas reflexões de Benjamin naquela época: uma perspectiva política, ante o seu vínculo com o movimento estudantil e suas leituras de Sorel; uma mirada filosófica, em face da revisão crítica do kantismo; e, ainda, uma posição estética, pelo seu vínculo com o romantismo alemão⁴²⁰.

A crítica da violência de Benjamin se constrói, portanto, como uma integração das preocupações linguísticas com suas preocupações políticas. Para tratar deste ensaio faz-se necessária, ainda, uma prévia elucidação sobre o termo alemão “*Gewalt*”, pois este guarda uma rica pluralidade, podendo remeter a diversos significados como poder (*Macht*), domínio, autoridade, força (*Stärke*), violência (*Zwang*), brutalidade/força bruta (*rohe gewalt*), despotismo/tirania (*gewaltherrschaft*), de acordo com o contexto em que está situado. À vista disso, aquilo que se objetiva é refletir sobre os questionamentos de Benjamin sobre a origem do direito – do *poder* judiciário –, a qual se encontra (de modo indissolúvel) atrelada à *violência*, motivo pelo qual a fluidez semântica de “*Gewalt*” permeia o texto e exponencializa as possíveis leituras que possam ser feitas dele, visto que as categorias traduzidas possuem relação direta ou indireta com o direito, o poder judiciário, a força de lei⁴²¹.

Para Benjamin, a crítica da violência se define como a apresentação (*Darstellung*) de suas relações com o direito e a justiça, pois há uma imbricação necessária entre a violência e as relações éticas que esta suscita. Por isso, o direito e a justiça são categorias trazidas ao “baile de máscaras”, pelo fato de haver o pressuposto de que enquanto o direito se funda em uma relação de meios e fins, a violência, por sua vez, só pode ser vislumbrada no plano dos meios. Qual seria o motivo dessa distinção? Para Benjamin a resposta não é simples, pois indica que ao mesmo tempo em que a violência (e sua crítica) se coloca de maneira implícita em um sistema de fins justos, a questão sobre a possibilidade de a violência constituir por si própria um *meio* para fins *justos* não é respondida⁴²².

Benjamin recorre, então, à oposição entre jusnaturalismo e juspositivismo para desenvolver uma resposta. No direito natural, haveria uma eliminação da pergunta se a violência como *meio* pudesse vir a ser um *fim* justo, pois esse direito reconhece explicitamente o uso de meios violentos para fins justos. A violência é tratada como *produto da natureza*, e os problemas se colocariam nos casos de seu abuso ou quando se buscasse fins

⁴²⁰ Cf. AVELAR, I. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida.”. In: SANTOS, A. C. et al. (org.). *Desconstruções e contextos nacionais*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 240.

⁴²¹ O título do ensaio benjaminiano em alemão é *Zur Kritik der Gewalt* e, segundo Seligmann-Silva: “A ‘indecidibilidade’ que está no coração do termo alemão *Gewalt*, que significa tanto *poder* quanto *violência* (e afirma que um não existe sem o outro), já contém *in nuce* o centro da argumentação benjaminiana.” (SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Anna Blume, 2007. p. 213).

⁴²² BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 160.

injustos por meio dela. Para essa perspectiva a violência é mais um dos elementos da natureza, e práticas como o terrorismo poderiam ser justificadas em função de fins considerados justos.

No direito positivo, por outro lado, o poder é uma construção histórica e avalia o surgimento dos direitos pela crítica de seus meios. Enquanto a justiça seria o critério dos *fins*, a legitimidade seria o critério dos *meios*. Para Benjamin, as duas teorias se encontrariam compartilhando de um dogma, segundo o qual “... 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.”⁴²³.

A questão se deslocaria, portanto, para a legitimidade de certos *meios* que fundamentariam a violência/o poder. Pois, se de um lado o direito positivo não percebe o caráter incondicional dos *fins*, o direito natural desconhece o condicionamento que promove nos *meios*. Desta forma, as duas perspectivas acabam por produzir e cair na armadilha de que haveria uma adequação entre meios e fins, pois meios justos tenderiam a gerar fins justos. Benjamin suspende a determinação da justiça e reflete sobre a legitimidade dos meios. Como percebeu Seligmann-Silva: “Neste ponto é importante lembrar a crítica benjaminiana da linguagem ‘decaída’, apenas comunicativa e pensada como simples meio, que ele desenvolveu em mais de uma ocasião...”⁴²⁴, nos ensaios “*Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana*”⁴²⁵ e “*A tarefa do tradutor*”⁴²⁶.

Nesse sentido, Benjamin admite a teoria do direito positivo como *base hipotética* pelo fato de distinguir a violência/poder historicamente constituído e o tipo de violência/poder sancionado ou não sancionado. Porém, a manobra da reflexão de Benjamin ainda não está completa, pois, ao passo que admite o direito positivo como *base hipotética*, refuta sua aplicabilidade em uma *crítica da violência*, pois o critério estabelecido pelo direito positivo para legitimidade do poder só pode ser analisado segundo seu próprio sentido. A crítica da violência/poder demanda, portanto, uma perspectiva que saia tanto dos meandros do direito positivo como das garras do direito natural. Por isso, em Benjamin, a análise dos fins do poder não é suficiente para realizar a sua avaliação, há a necessidade refletir sobre o poder/violência em sua origem histórica.

⁴²³ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 161.

⁴²⁴ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. p. 215.

⁴²⁵ BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana.”.

⁴²⁶ Cf. BENJAMIN, W. “Die Aufgabe des Übersetzers.”. In: BRANCO, L. C. (org.) *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

Em continuidade de sua crítica, Benjamin trata do sujeito de direito e de como todos os *fins* naturais das pessoas entrariam em conflito com os fins determinados juridicamente, pois o direito considera o poder nas mãos dos indivíduos um perigo iminente de subversão de todo ordenamento. Por isso, há um desdobramento implícito no monopólio, na centralização do poder perante o indivíduo por parte do Estado, pois esse monopólio não se justifica pela intenção de garantir fins jurídicos, mas pela própria sobrevivência do direito.

A ameaça ao poder/violência do direito foi esboçada por Benjamin pela figura do “grande bandido”. Este portaria uma admiração e um poder que se manifestariam como reais ameaças, pois conduziria a população a uma antipatia pelo direito. Para Seligmann-Silva, apesar de Benjamin não expor a figura do grande bandido como um momento do estado de exceção, este representaria uma figura que teria o poder de desestabilizar o estado de direito. Esse grande bandido, *outlaw*, provocaria a admiração do povo por ostentar aquilo que lhe é vetado, a própria violência. Como é exposto por Benjamin:

Na figura do grande bandido, o direito se vê confrontado com essa violência, a qual ameaça instituir um novo direito, ameaça que, embora impotente, faz com que o povo, em casos de destaque, se arrepie, hoje em dia como em épocas arcaicas. O Estado, por sua vez, teme essa violência como um poder que possa instituir um direito, do mesmo modo como tem de reconhecer o poder legislador de potências estrangeiras ou de classes sociais que o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de beligerância ou de greve.⁴²⁷

Em seus estudos sobre os “*Bandidos*”, Hobsbawm endossa essas ideias ao expor que bandos de homens fora do alcance da lei e da autoridade, violentos e armados, impõem suas vontades às suas vítimas, ao mesmo tempo em que desafiam aqueles que detêm ou reivindicam o poder, a lei e o controle dos recursos⁴²⁸. Para Hobsbawm, o bandoleirismo como fenômeno específico demanda, como uma “condição de possibilidade”, ordens econômicas e políticas que possam ser desafiadas. Apenas se convertem em foragidos e são puníveis como tais nos lugares em que eles são julgados com um critério de ordem pública que lhes é estrangeiro.

Nesse sentido, há uma história do poder que subjaz o bandoleirismo, uma história do controle por parte dos governos ou outros centros de poder, pois os bandidos são aqueles que não obedecem às ordens por se encontrarem *fora* do alcance do poder, são potenciais criadores das suas próprias regras, como anota Hobsbawm: “De fato, o significado (italiano) original da palavra *bandito* é um homem ‘declarado fora da lei’ pelas razões que sejam,

⁴²⁷ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 164.

⁴²⁸ HOBBSAWM, E. *Bandidos*. 2ª ed. Barcelona: Crítica, 2003. p. 19.

embora não seja estranho que os foragidos se converteram facilmente em ladrões.⁴²⁹”. Outra questão que também se vincula à declaração de fora-da-lei é a *proscrição* que, ao mesmo tempo em que nomeia os *bandidos*, aponta a superficialidade, a fragilidade do exercício do poder sobre determinado território, pois, apesar da força dos senhores e dos estados ser grande, ela não era exercida por todos os seus domínios. Por essa razão: “*Todo o mundo possuía o direito de matar o proscrito, porque nenhuma autoridade estava em condições de lhe aplicar a sua lei.*”⁴³⁰.

Nas sendas desta reflexão, de um poder externo que institua sua própria lei, Benjamin analisa o direito de greve e a concessão deste direito pelo Estado. Sua crítica é a seguinte: “... segundo a concepção do Estado (ou do direito), o direito de greve concede ao operariado não um direito de exercer o poder/violência, mas de se subtrair ao poder/violência (onde esse possa ser exercido de maneira mediatizada pelo patrão)...⁴³¹”. Esta desarticulação do verdadeiro sentido da greve, sua “domesticação”, são atacados por Benjamin, pois este entende que a *verdadeira* greve se colocaria além do direito – como excesso – que não faria sentido se atada a uma forma prescrita em lei.

O direito de greve seria aceito, conforme observado, como uma manifestação legítima do operariado. Este poder – não violento – seria concedido aos trabalhadores com a intenção de apaziguar, evitar ações mais drásticas. Contudo, a greve geral *revolucionária*, a *verdadeira* greve no sentido benjaminiano acabava por ser considerada como um excesso, uma ameaça ao Estado de direito, o que levava ao Estado a se socorrer de decretos especiais para o controle das manifestações.

⁴²⁹ HOBBSAWM, E. *Bandidos*. pp. 24-25. Tradução livre. Segundo Ritchie: “Um tema recorrente no gênero dos filmes *Western*, diz respeito à natureza da relação existente entre os protagonistas que efetivam a justiça – ou ao menos tentam – e o *establishment* legal e social. Comumente a justiça é trazida, só pode ser trazida, por aqueles que estão atuando fora das margens da sociedade civil oficial. Estes ‘outsiders legais’ desempenham um importante papel nas narrativas da justiça nos *Westerns* americanos.” (RITCHIE, D. T. ““Western” Notions of Justice: Legal Outsiders in American Cinema.”. In: *Suffolk University Law Review*, vol. 42, n. 4, (849-868), 2009. p. 850. Tradução livre).

⁴³⁰ HOBBSAWM, E. *Bandidos*. p. 27. Tradução livre. Para além das representações de Hobsbawm que, inclusive, em seus ensaios cita bandidos/bandoleiros de diversas nacionalidades, como o emblemático Lampião, a interpretação de Agamben pode ser observada como mais audaciosa (do que a não menos interessante investigação de Hobsbawm): “Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo com um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – com aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nomos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomen, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.” (AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 112).

⁴³¹ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 163.

No limite, observa Benjamin, haveria a passagem do uso legítimo de um direito de greve, concedido pelo Estado, para a fundação de uma nova ordem jurídica. De maneira fatídica, a resposta do Estado a esta violência revolucionária que ameaça as instituições é a radicalização do uso da violência para reprimir as manifestações, ou seja, a retirada de direitos, ela se transforma em uma violência de “assalto”, de guerrilha. Como observa Seligmann-Silva sobre Benjamin: “Da recente guerra, ele deduz que o militarismo revela uma dupla face da violência: enquanto uma *compulsão* (*Zwang*) para seu uso generalizado como *meio* para fins jurídicos, ela se revela tanto como ‘instituidora de direito’ como também, por outro lado, como ‘mantenedora de direito...’⁴³²”.

O temor do Estado se funda na existência de uma violência que exceda seu poder. Por isso, Benjamin expõe que caso se apresentasse como um simples *meio* para a obtenção de algo que ela almeja, a violência seria incapaz de modificar ou instituir quaisquer relações. E afirma que: “... a violência é capaz disso, que ela tem condições de instituir relações jurídicas e de modificá-las, por mais que o sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso.”⁴³³”.

O motivo do *excesso* da greve ante a instituição estatal se apresenta pela *dialética da violência*, uma das teses centrais apresentadas por Benjamin em sua crítica da violência da seguinte maneira: “Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito.”⁴³⁴”. Adentra-se, com isso, no cerne da teoria de Benjamin, em que a violência (*Gewalt*) se mostra indissociável do poder jurídico.

Um dos exemplos usados por Benjamin do poder/violência mantenedor do direito é o serviço militar obrigatório, e as críticas a este poder são ineficazes quando questionam tão somente leis ou costumes jurídicos isolados. O ataque deveria, portanto, ocorrer ao *corpo* da ordem jurídica, este corpo que evoca tanto a centralidade do direito como a existência de um “único destino”, conjugado com o *status quo* e o caráter ameaçador fundantes do ordenamento.

Pelos mesmos argumentos, Benjamin afirma que a contestação à pena de morte não se realiza em face da medida punitiva em si, mas ao próprio direito em sua origem, pois, se as raízes do ordenamento jurídico estão cravadas na violência: “... não está longe a suspeita de que na instituição do poder supremo – o poder sobre vida e morte, o qual se apresenta na

⁴³² SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. p. 217.

⁴³³ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 164.

⁴³⁴ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 165.

forma da ordem jurídica –, as origens do poder-violência interferem de maneira representativa na ordem existente e ali se manifestam de forma terrível.⁴³⁵”

O sentido que se coloca no exercício do poder sobre a vida e a morte é o fortalecimento do direito; seu sentido não é o de fazer cumprir a sanção, saciar o ímpeto vingativo, mas afirmar o direito estabelecido e, não por acaso, que é justamente neste ponto que Benjamin detecta um “elemento de podridão dentro do direito”, em que “o destino em pessoa apareceria majestosamente para fazer cumprir a lei.⁴³⁶”. Para Avelar, a instalação da pena de morte para punir crimes contra a propriedade seria a alegoria da fundação do direito e, além disso, o próprio ente estatal teria inventado um aparato por meio do qual a diferença entre a violência fundadora e preservadora da lei seria suspensa, qual seja, a polícia:

Se a violência fundadora de um novo direito tem que provar o seu valor como força vitoriosa, e a violência preservadora do direito está sujeita à restrição de que ela deve servir a fins constituídos de antemão, ou seja, não pode se colocar novos fins, a violência policial está, para Benjamin, ‘emancipada de ambas condições’ (189). Nem tem que provar seu valor enquanto força vitoriosa, nem tampouco tem que se resignar a operar dentro da legalidade existente.⁴³⁷

Dessa forma, esta instituição questionada por Benjamin seria portadora dos dois tipos de violência/poder (instauradora/mantenedora) conformando uma mistura *spectral*. A polícia seria uma instituição ambígua por ser um órgão do sistema jurídico, mas, também, por possuir a faculdade de se autoadministrar por meio de decretos que conduziriam a ação policial. É difícil não se impactar com a leitura completamente negativa feita pelo filósofo acerca dessa instituição. Ao passo que assume o cumprimento de finalidades jurídicas pela polícia, na execução de medidas, expõe que ela possui uma forma de autorização interna, conformada por limites vastos, para a instituição de fins jurídicos.

A polícia teria a capacidade de suspender a cisão entre o poder/violência mantenedor e poder/violência instituidor e o terror provocado por esta na análise benjaminiana não é desmotivado. Para o filósofo: “... o ‘direito’ da polícia é o ponto em que o Estado – ou por impotência ou devido às inter-relações imanentes a qualquer ordem judiciária – não pode mais

⁴³⁵ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 166.

⁴³⁶ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 166. Na interpretação de Avelar: “Para Benjamin, o momento de rasura do limite entre a violência da preservação e a da fundação do direito é a *entrada da pena de morte para punir o ataque à propriedade*. Essa instalação revelaria ‘algo podre’ [*etwas Morsches*] na lei.” (AVELAR, I. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida.”. pp. 243-244).

⁴³⁷ AVELAR, I. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida.”. p. 244.

garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço.⁴³⁸

O ataque à polícia continua em oposição ao sistema jurídico, pois, enquanto neste seria possível vislumbrar uma *decisão* – uma forma fixada temporal e espacialmente – uma categoria criticável, a polícia *spectral* seria detentora de um poder *amorfo*, intangível e onipresente. Nos termos de Seligmann-Silva: “A polícia funciona como um instrumento do Estado que intervém onde o sistema jurídico esbarra no seu limite. Alegando ‘questões de segurança’ o Estado pode assim controlar seus cidadãos. Benjamin fala de uma ‘vida regulamentada por decretos’...⁴³⁹”. Ou seja, a representação da polícia como um poder amorfo, fantasmagórico é contraposta ao direito, pois atravessa seus limites, a polícia está acompanhada do *fora-da-lei*, pois ambos perpassam o limite da lei, estão dentro e fora da lei, em situações distintas. Pois, enquanto a polícia utiliza a própria lei para infringi-la, ou seja, para ultrapassar seus limites, o bandido, fora-da-lei, procura instituir uma outra lei, a sua lei e abalar as instituições vigentes.

Benjamin continua sua crítica da *dialética da violência* afirmando que todo poder/violência, enquanto *meio*, ocupa o papel de instituinte ou mantenedor do direito, e caso este não se arrogue nenhum desses poderes realiza, na verdade, um afastamento suicida de qualquer espécie de validade. Isso se observa no caso do contrato que, em sua base, possui o direito de reivindicar da outra parte seu cumprimento, sob a ameaça do uso da violência contra o outro. Esta violência não precisa ser manifesta no contrato, mas se encontra subjacente a ele, eis que o poder que assegura o contrato jurídico – pensa-se que contrato nestes termos pode ser visto tanto como o realizado interpartes como o contrato social – é genealogicamente violento. A síntese de Benjamin é a de que: “Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência.⁴⁴⁰”

A perspectiva negativa de Benjamin não deixa de aprofundar-se, e ele estende suas críticas ao parlamentarismo – pelo fato de este recair em uma decadência – que só poderia existir nos termos de seu compromisso, firmado em sua gênese, com a violência. O parlamento teria esquecido que sua origem se deu com a *gewalt*, e como expõe Benjamin: “Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência. Um exemplo disso, no momento atual, são os parlamentos.

⁴³⁸ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 166.

⁴³⁹ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. p. 218.

⁴⁴⁰ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 167.

Eles oferecem esse espetáculo notório e lamentável porque perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência.⁴⁴¹”

Em sequência, Benjamin questiona-se sobre a possibilidade da solução de conflitos (uma das finalidades do direito, ou a principal delas, dependendo do ponto de vista) por meio de uma forma não violenta. As respostas benjaminianas são espantosamente otimistas neste tópico. Defende que acordos sem violência são realizados correntemente, “... onde a cultura do coração deu aos homens meios puros para se entenderem.”, ou, ainda, através de recursos como a “... atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, a confiança...”, em que estes se manifestariam onde os meios puros não servissem para soluções imediatas mas mediatas, além de argumentar que a “... conversa, considerada como uma técnica de mútuo entendimento civil.⁴⁴²”; pela qual o acordo não violento se configura na eliminação do princípio da violência, se constitui um artifício privilegiado para promover o “entendimento” por se encontrar na esfera da linguagem.

Como lembrado por Seligmann-Silva, o elogio benjaminiano à conversa não deixa de ser uma herança da tradição romântica, como o caso do filósofo Friedrich Schlegel⁴⁴³. Por isso, é na linguagem e no entendimento que existe a possibilidade de se encontrar um meio puro, não violento. Entendimento que leva Benjamin a elogiar inclusive a linguagem diplomática.

Os *meios puros* apregoados por Benjamin também foram pensados no plano político. Nesta perspectiva, há um retorno à temática das greves, com uma expressa referência a Sorel quanto a sua distinção entre a *greve geral política* e a *greve geral proletária*. Na greve geral política, o Estado não perde sua força, o poder simplesmente se reproduz em uma dialética viciada, passando de privilegiados para outros que venham a possuir acesso ao poder. Ela está comprometida, desde sua origem, com a reprodução do sistema em que se estabelece; no limite, poderia produzir uma nova ordem jurídica, mas esta seria apenas uma roupagem nova para as mesmas práticas de violência da instituição anterior.

Em oposição manifesta a esse tipo de greve, a greve geral proletária possui como único *telos* a aniquilação do Estado, extingue as consequências ideológicas das políticas

⁴⁴¹ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 167. Para Avelar: “A declaração acerca do caráter amnésico do parlamento não é redutível a uma suposta posição ‘anti-parlamentar’ de Benjamin que, afinal de contas, reconhece que o florescimento do parlamento pode ser ‘desejável e gratificante’. Não se trata de um ataque ao parlamento e sim, para simplificar ao máximo, de um lembrete: *é uma ingenuidade acreditar que o parlamento é a antítese da violência*. Não se pode jamais associá-lo ao lugar da não-violência, já que ele é, por definição, o espaço de *esquecimento* da violência...” (AVELAR, I. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida.”. p. 245).

⁴⁴² BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 168.

⁴⁴³ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. p. 219.

sociais, não admitindo qualquer tipo de “reformismo”. Assim, enquanto “... a primeira forma de parar o trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta.⁴⁴⁴”.

A defesa da greve geral proletária é acompanhada de uma perspectiva de transformação profunda das relações sociais, principalmente do trabalho, este convertido em uma forma não compulsória, aproximando-se do ideal anarquista de ausência de poder, ruptura da dialética da violência, do fim da *re-instituição* do poder/violência que poderia ser realizado com a greve geral política. Esta greve, ao contrário, é acusada de *parcial* e não passaria de um tipo de *chantagem*, sem qualquer intenção efetiva de mudança/*revolução* das relações dos poderes sociais. Como anota Seligmann-Silva: “Apenas esta greve, Benjamin propõe então, é verdadeiramente não-violenta, já que no seu horizonte não se encontra a volta ao trabalho, mas sim a sua transformação absoluta. Esta greve anarquista não é violenta, apesar de suas ‘conseqüências catastróficas’ (170; 194), já que uma ação deve ser julgada em função de seus meios e não de suas conseqüências.⁴⁴⁵”.

A posição de Benjamin, portanto, sobre a relação da violência com o direito é de expressa condenação tanto do jusnaturalismo, por este desprezar qualquer ética dos meios e concentrar toda sua atenção nos fins, como do juspositivismo, o qual não deixa de garantir a consolidação dos pilares do poder jurídico, contribuindo para que este seja considerado legítimo. Nos termos de Benjamin: “Em toda a esfera dos poderes, que se orientam ou pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhum que esteja a salvo dos graves problemas acima mencionados, que afetam todo e qualquer poder judiciário.⁴⁴⁶”.

Em sua crítica ao direito, Benjamin explora a fantasmagoria da *indecidibilidade* que perpassa o poder jurídico, a impossibilidade de formular *uma* ou *a* resposta certa para os problemas jurídicos. Esta indecidibilidade seria uma decorrência necessária do fato da construção das decisões se darem em línguas vivas, sujeitas a transformações: “Assim, se lançaria luz sobre a experiência singular e em princípio desanimadora de que, em última instância, é impossível ‘decidir’ qualquer problema jurídico – aporia que talvez só possa ser comparada com a impossibilidade de uma decisão taxativa sobre o que é ‘certo’ ou ‘errado’ em linguagens que têm uma evolução histórica.⁴⁴⁷”.

⁴⁴⁴ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 169.

⁴⁴⁵ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. pp. 219-220.

⁴⁴⁶ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 170.

⁴⁴⁷ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 171.

Aproxima-se, por meio dessas reflexões, da *aporia* do sistema jurídico, a adequação de fins ou preceitos que buscam universalidade e situações fáticas particulares, como expõe Chueiri:

A universalidade do direito enfrenta a singularidade que se demanda no momento da sua aplicação, assim como a universalidade de um texto literário, daquilo que se narra, enfrenta a singularidade do texto enquanto tal, como algo singular que resulta de um ato de criação. De fato, o ato de interpretar e aplicar o direito demanda do juiz que este faça um balanço entre o geral e o singular, entre a norma – que é uma decisão política do passado – e a exigência presente de justiça. Isto faz com que o juiz reinvente a norma contida no texto legal, na medida em que sua interpretação deve responder à singularidade de cada caso, todavia por meio dos padrões gerais da norma.⁴⁴⁸

Em continuidade, Benjamin percebe no mito de Prometeu uma forma do poder mantenedor, presente na antiguidade: “Até que ponto o poder divino, no sentido da Antigüidade, não era o poder mantenedor da punição, fica patente nas lendas, onde o herói, por exemplo Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e acaba tendo a esperança de um dia levar aos homens um novo direito.⁴⁴⁹”. Prometeu e o “poder jurídico” do mito que ele incorpora são, para Benjamin, repetidos no cenário de sua época com a admiração do povo pelo grande bandido, capaz de abalar as instituições e trazer um *novo* direito. Há no mito de prometeu um caráter muito importante, como lembra Seligmann-Silva, visto que ele é fundante da cultura humana. Prometeu é aquele que traz a *luz* aos homens, com a técnica, os saberes, e com eles o direito, por isso: “Ele desafia o novo poder, instaurado e representado por Zeus, para criar uma nova linhagem de poder: humana. Na tragédia de Ésquilo, Zeus aparece como o lado violento do poder e Prometeu com sua face jurídica.⁴⁵⁰”.

A intercalação entre poder e violência se verticaliza no processo de institucionalização do direito, pois, ao mesmo tempo em que esta usa da violência para instaurar o direito (poder), transforma a própria violência (anteriormente *meio*) no *fim* ínsito ao direito, sob a chancela do poder (*Macht*). Assim, a institucionalização do direito passa a ser observada como manifestação do poder e, por isso, um ato de expressão da violência. A justiça, por sua vez, é o princípio de toda instituição divina de fins, o que leva a um afastamento necessário entre o direito e a justiça, esta é divina, enquanto aquele é mítico, amalgamado à *Gewalt*.

A *promessa* de paz de todas as guerras na era mítica surge como uma das consequências da instituição promovida pelo direito constitucional – do próprio direito. Ou

⁴⁴⁸ CHUEIRI, V. K. “A narrativa e as experiências do tempo: ciclos, linhas e saltos.”. p. 194.

⁴⁴⁹ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 171.

⁴⁵⁰ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. p. 221.

seja, pelo movimento de estabelecimento de limites, o “arquifenômeno” do poder instituinte do direito mostra sua face verdadeira, a de garantir o poder em si – a defesa do corpo do ordenamento jurídico. Formam-se, portanto, de uma maneira “demoníaca e ambígua”, os direitos *iguais* para as partes contratantes, em que se reproduz: “... a mesma ambigüidade mítica das leis de que fala Anatole France quando diz: Os senhores proíbem igualmente aos pobres e aos ricos de pernoitarem debaixo da ponte.⁴⁵¹”. No mesmo sentido, lembra Benjamin, se coloca a crítica de Sorel quando diz que nos primórdios legislar, *Recht*, era uma ação de conceder privilégios – prerrogativas, *vorrechte* – aos reis ou poderosos e: “... assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois, da perspectiva da violência, a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes do mesmo tamanho.⁴⁵²”.

Dessa maneira, a manifestação mítica do poder mostra-se muito próxima do poder jurídico, ao que Benjamin suscita a necessidade de se pensar um “poder puro”, imediato, que consiga impedir a marcha do poder/violência mítica. Assim, opõe o poder mítico ao divino, pois: “Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta.⁴⁵³”.

Eis que, para Benjamin, o sangue é o símbolo da *bloss leben*, da mera/pura vida, e o desencadeamento do poder jurídico remete ao processo de culpa da vida *pura* e natural, em que o inocente se entrega para realizar suas penitências, *expiar* sua culpa, e na qual há a absolvição do culpado do direito, mas não de sua culpa, eis que: “... com a vida termina a dominação do direito sobre os vivos.⁴⁵⁴”. A vida pura/nuca de Benjamin demarca o limite da ação do direito sobre as pessoas, fazendo com que ressurja a diferença, a cisão entre uma política dos meios e uma dos fins puros, pois o poder mítico seria o poder sangrento sobre a vida pura, enquanto o poder divino seria um poder puro sobre a vida toda, sendo que a vida seria seu *telos*. Enquanto o poder mítico exige sacrifícios – Prometeu – o poder divino simplesmente os aceita.

A formulação da crítica da violência/poder se realizaria, para Benjamin, na filosofia da história, eis que demandaria o término *dessa história* (da violência/poder) para a realização de um enfoque crítico. Um olhar aproximado permitiria conhecer a *dialética da violência*: “A lei

⁴⁵¹ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 172.

⁴⁵² BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 172.

⁴⁵³ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 173.

⁴⁵⁴ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 173.

dessas oscilações consiste em que todo poder mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos anti-poderes inimigos.⁴⁵⁵ Esta engrenagem se perpetua até que novos poderes/violências dos oprimidos assumam o poder instituinte do direito, estabelecendo um *novo* direito, mas que guarda as mesmas características opressoras – reproduz a mesma dialética, usa a mesma engrenagem – de seu modelo anterior.

O momento de desarticulação da *dialética da violência* ocorre com uma ruptura da trajetória das formas míticas de direito, a destituição do direito e dos poderes – que são interdependentes – e, em última instância, a derrocada do poder estatal. A violência pura não repete o ato dos outros tipos de violência, ela não (re)põe a dialética, mas a *depõe*, se projeta para fora da esfera da lei, em sua não instrumentalidade pura, detendo o potencial de, a qualquer momento, irromper o ciclo das estruturas de poder e sua degradação. Para Hamacher: “... a deposição é para Benjamin um evento histórico; trata-se contudo de um evento que põe fim à história cíclica das instituições legais e que não é inteiramente determinado por essa mesma história. A deposição é um evento político, mas um evento que despedaça todas as determinações canônicas do político...”⁴⁵⁶. Benjamin busca tratar da violência desvinculada dos meios e fins, ou seja, pensa em uma *violência pura*. É nesse sentido que ele pensa em três tipos de violências: a que põe o direito, a que o mantém e a violência divina, que o depõe. Logo, pensar a violência divina significa excluí-la do âmbito jurídico para pensá-la como *meio puro*.

Como observa Chueiri, a violência pura, imediata, divina, de Benjamin, não é uma categoria que se afasta do mundo, da vida cotidiana das pessoas, mas se trata, ao contrário de uma: “... violência educadora que se situa fora do direito e que se define não pela obra miraculosa de Deus (que a exerce), mas pelos elementos de um processo não sangrento que fere e faz expiar. Vale dizer, uma violência que se manifesta ao expor e depor a relação entre violência e direito.”⁴⁵⁷.

Benjamin não busca formular um conceito absoluto da violência divina, mas enredar a violência e o direito ao *bloss leben*, o mero viver, a vida nua/despida, pois:

⁴⁵⁵ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. pp. 174-175.

⁴⁵⁶ HAMACHER, W. “Aformativo, greve: a “Crítica da violência” de Benjamin”. In: BENJAMIN, A.; OSBORNE, P. (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. pp. 127-128.

⁴⁵⁷ CHUEIRI, V. K. “Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico.”. In: FONSECA, R. M. *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. pp. 101-102.

[...] de maneira alguma, o homem se reduz à mera vida, tampouco à sua própria vida ou a quaisquer outros estados-de-ser ou características suas, e nem sequer à unicidade de sua pessoa física. Por sagrado que seja o homem (ou a sua vida, que existe de maneira idêntica na vida terrena, na morte e na vida após a morte), os seus estados-de-ser ou o seu corpo vulnerável não o são.⁴⁵⁸

A proposta de Benjamin não é a da realização de uma sacralização da vida, o corpo humano, mas refletir sobre a diferença entre os homens e os animais, expondo que estes não teriam qualquer sacralidade por se limitarem à pura vida/mero viver. Como exposto na reflexão de Seligmann-Silva, Benjamin:

[...] arremata seu raciocínio com um teorema (como que kafkiano): ele se espanta diante do fato de que se atribua o caráter sagrado justamente à *vida pura*, ou seja, àquilo que o pensamento mítico considera como o que porta a culpa. Assim, ele fecha o círculo de seu estudo: o poder-direito mítico exige o sacrifício da vida sacra. Apenas a crítica da *Gewalt* pode nos instrumentalizar contra este círculo, onde a lei, o sagrado e a culpa se alimentam eternamente.⁴⁵⁹

Essas seriam as condições que Benjamin vislumbra a abertura da porta da justiça para uma “nova era histórica”, para o *novo*, para a existência de um poder puro e imediato, revolucionário. Nesses termos: “Deve ser rejeitado, porém, todo poder mítico, o poder instituinte do direito, que pode ser chamado de um poder que o homem põe (*schaltende Gewalt*). Igualmente vil é também o poder mantenedor do direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que lhe serve.⁴⁶⁰”. Existiria, a partir dessas condições, a possibilidade de uma quebra do ciclo de confrontos míticos e históricos entre os poderes mantenedores e instituintes do direito. A *nova era histórica* se anuncia sem o poder do Estado e, o poder divino: “... que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada...⁴⁶¹”.

Uma violência que não poderia ser reduzida à dialética entre fins e meios. Ou ainda, como interpreta Agamben, uma terceira figura, que rompe com a dialética circular entre as duas formas de violência⁴⁶². Divina, pois se relaciona com o indizível, o nome do inominável, e como expõe Derrida: “Essa última mensagem assina, e bem perto do prenome de Benjamin, Walter. Mas ela nomeia também a assinatura, a insígnia e o selo, nomeia o nome, e aquilo que se chama ‘*die waltende*’.⁴⁶³”. Para Derrida a assinatura é divina, do “Absolutamente Outro”,

⁴⁵⁸ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 174.

⁴⁵⁹ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.”. p. 223.

⁴⁶⁰ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 175.

⁴⁶¹ BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 175.

⁴⁶² Na interpretação de Agamben: “Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto. O certo é somente que ela não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (*entsetzt*).” (AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 72).

⁴⁶³ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 132.

pois, a partir da violência divina é que todos os prenomes foram *dados*. Deus, o indizível – pois assim como não poderia existir o tempo antes de Deus, como afirma Agostinho, também não existiriam nomes ou prenomes – é o nome da violência pura, pois, não haveria qualquer outro *ser* que o preceda e perante o qual ela deva se justificar.

Mas, ao contrário de Derrida⁴⁶⁴, entende-se que esta violência não é soberana, nem um poder de que Deus dispõe⁴⁶⁵, pois, se o verbo *walten*, a partir do qual é derivada a palavra *gewalt* – o núcleo duro de todo o ensaio – for traduzido como soberano, ou como poder, estaria se aproximando de *herrschen* (dominar, governar) ou *gebieten* (comandar). No mesmo sentido de Carlo Salzani, interpreta-se este trecho como uma *walt-en-de*, ou seja, uma paralisação da violência, *ge-walt*: “*Pure Walten* como pura práxis, a esfera ética pura que separa mito e violência, sem *archē* ou *telos* e não aprisionável nos limites da representação, deve ser lida como a imobilização de qualquer *Walten/práxis*.”⁴⁶⁶.

8.2 – A violência dos mascarados: a força de(a) lei

⁴⁶⁴ De acordo com Derrida: “Ela pode ser chamada de – a soberana. Em segredo. Soberana pelo fato de se chamar e de ser chamada ali onde soberanamente ela se chama. Ela se nomeia. Soberana é a potência violenta dessa apelação originária. Privilégio absoluto, prerrogativa infinita. A prerrogativa fornece a condição de toda apelação. Ela não diz mais nada, ela se chama portanto em silêncio. Somente ressoa, então, o nome, a pura nomeação do nome antes do nome. A nomeação do nome, eis a justiça em seu poder infinito. Ela começa e termina na assinatura.” (DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 134).

⁴⁶⁵ Como foi traduzido para o português. Cf. BENJAMIN, W. “Crítica da violência – Crítica do poder”. p. 175.

⁴⁶⁶ SALZANI, C. “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics”. p. 37. Tradução livre. Além desta interpretação dissonante existem mais seis questões que foram problematizadas na leitura de Derrida do texto *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin, mais especificamente a segunda parte ou “Prenome de Benjamin”, pelos seguintes motivos: a) omitir o antagonismo do conceito de greve no texto benjaminiano, o caráter de que a greve é, desde sempre, *violência e não-violência*; b) tratar Benjamin como um participante de uma “onda” antiparlamentar; c) associar a violência fundadora do direito, mítica, como uma variação grega e, em oposição, a violência divina, destruidora do direito, como judaica, além de relacioná-la com o nazismo; d) realizar uma construção condicional proléptica, ou seja, se perguntar qual seria o pensamento de Benjamin sobre a solução final; e) associar Benjamin a uma onda anti-*Aufklärung*, enquanto o texto de Benjamin ofereceria “marteladas de razão crítica” ao (mítico) tema da violência; f) associar revolução e violência no texto de Benjamin, categorias que se apresentam de forma cindida. As críticas à interpretação de Derrida partem do seguinte texto: AVELAR, I. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida”. A parte final da questão “c)” se encontra em: AGAMBEN, G. *Homo sacer*. pp. 71-72. Ainda, sobre o caráter da racionalidade em Benjamin é possível consultar: ROUANET, S. P. “Benjamin, o falso irracionalista.”. In: ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Vale a ressalva de que, apesar do texto derridiano estar aberto a questionamentos, não deve ser descartado por completo, pois, em grande parte, os questionamentos decorem de uma via de mão dupla aberta pela própria desconstrução de Derrida. Leia-se, se por um lado a interpretação de Derrida, sobre Benjamin, ocorreu a partir da desconstrução, também a partir deste referencial leituras poderão ser realizadas daquela para desconstruir/desestabilizar o texto derridiano. No tópico subsequente será realizada a análise da primeira parte do texto de Derrida, “*Força de lei*” ou “*Do direito à justiça*”. Em linhas gerais, as críticas tecidas à leitura derridiana de Benjamin indicam uma refutação a uma aproximação direta entre Sorel e Benjamin em seus respectivos entendimentos sobre a violência.

Entre 1989 e 1990, Derrida expôs dois textos com reflexões sobre o direito, a justiça e a desconstrução. Sua obra “*Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’*”⁴⁶⁷, dividida em dois momentos, buscou promover, de um lado, o debate sobre a relação e as diferenças entre o direito e a justiça e, na segunda parte, realizou uma interpretação autorreferenciada e desconstrutivista do artigo de Benjamin sobre a crítica da violência/poder. O interesse que existe na análise dessa obra de Derrida perpassa tanto sua relação com Benjamin, como a (re)apresentação de algumas categorias centrais da filosofia desconstrutivista.

Derrida entende que uma certa força e violência são irreduzíveis, mas essa violência só pode se apresentar dessa forma, a partir de uma base *não-violenta*, uma vulnerabilidade, uma exposição. Nesse sentido, a *não-violência* não pode ser apresentada como uma experiência descritiva e determinável, mas como uma promessa que não pode ser reduzida na relação com o *outro*, uma promessa ética, em que o outro não é reduzido a uma instrumentalidade⁴⁶⁸. Esse outro que é um *desconhecido*, ou seja: “... nada diz do limite negativo de um conhecimento. Esse não-saber é o elemento da amizade ou da hospitalidade para a transcendência do estrangeiro, a distância infinita do outro.”⁴⁶⁹. Ao mesmo tempo, Derrida, sob os auspícios de Lévinas, entende que a essência da linguagem é a *hospitalidade* e a *amizade*.

A preocupação do filósofo com a linguagem e a hospitalidade também tem lugar no início de seu artigo, em que explica o seguinte: “Devo falar numa língua que não é a minha porque será mais justo, num outro sentido da palavra ‘justo’, no sentido da justiça, um sentido que diremos, sem refletir demasiadamente por enquanto, jurídico-ético-político: é mais justo falar a língua da maioria, sobretudo quando, por hospitalidade, esta dá a palavra ao estrangeiro.”⁴⁷⁰.

Derrida defende uma relação da amizade, bastante próxima àquela que Benjamin traz na Crítica da Violência, em que ocorre a exclusão da violência, uma relação não apropriativa com o outro, mas que, ao mesmo tempo, constitui o fundamento, a partir do qual todas as formas de violência se desprendem e são determinadas. Assim, afirma o filósofo: “... uma vez que se reconhece que a violência é *de fato* irreduzível, se torna necessário – e este é o momento da política – ter regras, convenções e estabilizações do poder.”⁴⁷¹. Aquilo que a

⁴⁶⁷ DERRIDA, J. “Force of law: the ‘mystical foundation of authority’”. In: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Cardozo Law Review, v. 11, n. 5-6; (919-1046), 1990. Sobre o termo força de lei expõe Agamben: “O conceito ‘força de lei’, enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’.” AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. p. 60.

⁴⁶⁸ DERRIDA, J. “Remarks on Deconstruction and Pragmatism.”. p. 83.

⁴⁶⁹ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 23.

⁴⁷⁰ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 6.

⁴⁷¹ DERRIDA, J. “Remarks on Deconstruction and Pragmatism.”. p. 83. Tradução livre.

desconstrução busca evidenciar é que, a partir do momento em que convenções, instituições e consensos são formas de estabilização, isso significaria que produzem a estabilização de algo que é instável e caótico em sua essência.

A estabilização não é natural; pois, onde há o caos a estabilização se torna necessária. Esse caos, que é fundamental para Derrida, entra em conflito com o direito, com leis, convenções, políticas, mas ao mesmo tempo constitui uma chance para que a ordem seja modificada, uma brecha para a desestabilização, assim: “Caos é ao mesmo tempo um risco e uma chance, e é aqui que o possível e o impossível se entrecruzam.⁴⁷²”.

Em um sentido bastante próximo são tecidas as considerações de Kozicki sobre o direito, em que este, apesar de ser um instrumento voltado para a realização ou implementação de direitos, promove a estabilização, sendo uma instituição, *a priori*, refratária a transformações, podendo, também, possuir certa dose desestabilizadora, pois: “... movimentos em direção à transformação da sociedade passam – na maior parte das vezes – pela interpretação do direito, enquanto instrumento normativo, e pelo campo da ciência jurídica, o campo do saber teórico. Para que isto seja possível, é necessário que se pense além do discurso jurídico tradicional, principalmente no tocante à interpretação e aplicação do direito.⁴⁷³”.

A partir disso, como pensar sobre a desconstrução e a possibilidade da justiça? Entende-se que, desde o ponto de partida, não se deve questionar apenas se a justiça é possível, realizável em um sentido objetivo. Deve-se realizar uma volta e refletir sobre as condições nas quais a justiça poderia vir a surgir. O questionamento de Derrida se coloca sobre como a justiça pode se fazer possível, e se preocupa com as condições e modos do estabelecimento da justiça – esta percebida como uma meta ou um esforço mediante o qual se emprega uma performance.

A busca de Derrida consiste em expor as dificuldades fundantes nas tentativas de se realizar uma reflexão sobre a prática da justiça. Essas dificuldades são articuladas pelo conceito de paradoxo – o qual seria um dos modos da própria desconstrução – e, ainda, pelo conceito de aporia, um *não-caminho*, ou seja, a aporia indicaria a impossibilidade de se buscar o sucesso em um objetivo, a falha de performances que garantem, com segurança, o final da viagem, o ponto de chegada. Nos termos de Derrida:

⁴⁷² DERRIDA, J. “Remarks on Deconstruction and Pragmatism.” p. 84. Tradução livre.

⁴⁷³ KOZICKI, K. “A interpretação do direito e a possibilidade da justiça em Jacques Derrida.”. In: FONSECA, R. M. *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 130.

Uma *experiência* é uma travessia, como a palavra o indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra a sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. *Aporia* é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar.⁴⁷⁴

Para Derrida, três aporias se interpõem entre o direito e a justiça. A primeira é a de que uma decisão justa precisa aplicar a lei, mas, ao mesmo tempo, deve não se limitar apenas à lei. A segunda aporia se coloca perante o ato de decisão, no qual uma decisão justa precisa ser feita de modo decisivo, mas esta só é possível na consciência da indecidibilidade. A terceira aporia trata do tempo de decisão, uma decisão justa é exigida em termos muitos céleres, imediatamente, ao mesmo tempo em que sempre permanece *por-vir*.

Segundo Menke, aquilo que se forja nas aporias de Derrida não é o conflito prático, “... mas um conflito da prática, ou seja, não um conflito *na* prática da decisão justa, o conflito pelo qual nós devemos passar para tentar decidir de maneira justa, mas o conflito *com* a prática...”⁴⁷⁵, um conflito em que uma decisão justa, como qualquer ato normativo, acaba por ser exposta. A situação aporética de tornar possível o impossível se aplica à relação entre o direito e a justiça. Isso significa que os dois lados da relação se arrogam a possibilidade de tornar possível o seu outro – o direito diz tornar possível a justiça e esta diz que pode viabilizar o direito.

A diferença que Derrida antepõe nessa relação é a desconstrutibilidade do direito enquanto a justiça seria indeseconstrutível – ela própria seria um meio de desconstrução⁴⁷⁶. A desconstrução agiria, mais especificamente, sobre a possibilidade que o direito pretende em fazer justiça. A premissa inicial para a desconstrução do direito é a de uma decisão que se ajusta aos moldes do direito, pois uma decisão *justa* se definiria por sua não arbitrariedade. Como aponta Kozicki: “Desconstruir o direito pode ser considerado uma prática destinada à demonstrar que qualquer lei, qualquer ordenamento jurídico, pode ser ‘desestabilizado’. O sentido de todo o texto, e o direito se revela através dos textos, resta sempre em aberto; qualquer fechamento **final** ou **definitivo** de sentido é autoritário.”⁴⁷⁷. A premissa básica da desconstrução é a de que toda a leitura de um texto possa ser realizada desde uma perspectiva diferente, ser repensada. Portanto, a prática da desconstrução, se *levada a sério*, assim como

⁴⁷⁴ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 30.

⁴⁷⁵ MENKE, C. *Reflections of Equality*. Stanford: Stanford University Press, 2006. p. 92. Tradução livre.

⁴⁷⁶ “Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstrutível do direito (*droit*), ou se preferir da justiça como *droit*, que também assegura a possibilidade de desconstrução. A justiça por si própria, se tal coisa existe, fora ou além da lei, não é desconstrutível. Não mais do que a própria desconstrução, se tal coisa existe.” (DERRIDA, J. *Force of law*. p. 945. Tradução livre).

⁴⁷⁷ KOZICKI, K. “A interpretação do direito e a possibilidade da justiça em Jacques Derrida.” p. 133.

Derrida busca levar a sério a questão da linguagem, poderia abrir textos estabilizadores, a(s) narrativa(s) do direito, a novas interpretações e expor o aparato jurídico a reformulações.

Por isso, ainda em um primeiro plano, o direito seria o meio pelo qual a justiça poderia se fazer possível, pois, apenas uma decisão que se justifica/assegura com razões pode almejar a justiça. A questão é que a *justiça* de uma decisão, em sentido contrário, não pode ser apenas deduzida das razões que são apresentadas nela, nenhuma razão pode, segundo Derrida, garantir a justiça, e é por esse motivo que a tentativa de transformar a justiça, por meio do direito, na verdade, leva ao seu oposto, à sua impossibilidade.

A justiça, se tal coisa existe – (*if such thing exists*), isolada de outras categorias, não poderia ser desconstruída, pois a própria possibilidade da desconstrução se baseia na justiça, eis que, ainda que a desconstrução pareça não ter *endereçado* o problema da justiça, ela o faz sempre, contudo, de maneira *obliqua*, pois: “... não se pode falar *diretamente* da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito.”⁴⁷⁸.

A aporia, em sentido inverso, de tornar o direito possível através da justiça, deve, de acordo com Derrida, ser compreendida como a expressão de uma aporia de *força* ou *poder*. Ao lembrar Kant, Derrida afirma que não há direito sem força, e não haveria direito que não implicasse a possibilidade de ser aplicado pela força. A partir da *Gewalt*, de Benjamin, Derrida afirma:

Gewalt é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada. Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma autorizar-se por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta?⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 17.

⁴⁷⁹ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 10. Inspirado por Derrida, Agamben realiza a seguinte análise histórica do termo “força de lei”: “O sintagma ‘força de lei’ vincula-se a uma longa tradição no direito romano e no medieval, onde [...] tem o sentido geral de eficácia, de capacidade de obrigar. Mas é apenas na época moderna, no contexto da Revolução Francesa, que ele começa a indicar o valor supremo dos atos estatais expressos pelas assembleias representativas do povo. No art. 6 da Constituição de 1791, *force de loi* designa, assim, a intangibilidade da lei, inclusive em relação ao soberano, que não pode anulá-la nem modificá-la. Nesse sentido, a doutrina moderna distingue a *eficácia* da lei, que decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos, e *força de lei* que, ao contrário, é um conceito relativo que expressa a posição da lei ou dos atos a ela assimilados em relação aos outros atos do ordenamento jurídico, datados de força superior à lei (como é o caso da constituição) ou de força inferior a ela (os decretos e regulamentos promulgados pelo executivo) [...] O conceito ‘força de lei’, enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’.” (AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. pp. 59-60).

Isso se deve ao fato de que a justiça no plano normativo se constitui como força ou poder. Sob esse fundamento, contudo, a justiça como *força* transforma aquilo que ela possibilitou – o próprio direito – em algo impossível.

Essa aporia se funda na visão de Derrida ante aquilo que é *normativo*, com o papel de, ao mesmo tempo, instituir e exceder. A justiça como excesso/incalculável, em sua impossibilidade de passar por um crivo seguro das razões (*madness*), não pode conceder uma fundação sólida de uma estrutura normativa. Como explica Kozicki, se a justiça fosse considerada como imanente ao direito, instalaria uma justificação circular, entre o conteúdo do ordenamento jurídico e a justiça – jurídico, logo justo, justo, logo jurídico – e, portanto, aquilo que era descritivo se torna prescritivo. Por isso, nos termos de Kozicki: “Na perspectiva da desconstrução, a recusa em transformar descrição em prescrição justifica a insistência na separação entre direito e justiça, e esta transcende aos limites do ordenamento jurídico tal como ele é construído.⁴⁸⁰”.

Mas de onde vem o fundamento, o começo da justiça? Derrida afirma que, no começo da justiça havia *logos*, a linguagem ou a língua⁴⁸¹ - *logos*, o Verbo que no princípio acompanha/é Deus – e que este *incipit*, iniciar, não seria contrário à máxima “No começo terá havido a força.”. A tarefa a ser realizada, nas sendas de Derrida, seria pensar sobre o exercício da força na própria linguagem, ao que afirma: “Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar.⁴⁸²”. A partir disso, Kozicki sustenta que o ato que funda o direito seria sempre um ato *sem fundação*, um ato que institui, mas que não pode derivar sua origem de qualquer outro, e o direito poderia sempre ser desconstruído, tanto em seu momento de fundação, em relação a sua autoridade instituinte ou, ainda, quanto a sua interpretação majoritária⁴⁸³. Entende-se que, nesta busca pela origem, poderia haver uma remissão implícita de Derrida a um sentido teológico do início αρχή (*arkhê*), no λογος (*logos*), presente no Evangelho de São João. Talvez um jogo com um tema que, ao final do texto “*Prenome de Benjamin*”, (re)surge sobre a origem dos (pre)nomes e da violência.

A justiça para Derrida é algo sempre *por-vir*, não pelo fato de essa se encontrar em um futuro, mas por ela escapar das certezas formuladas no presente em que ela foi produzida, por

⁴⁸⁰ KOZICKI, K. “A interpretação do direito e a possibilidade da justiça em Jacques Derrida.”. p. 134.

⁴⁸¹ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 17.

⁴⁸² DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 24.

⁴⁸³ KOZICKI, K. “A interpretação do direito e a possibilidade da justiça em Jacques Derrida.”. p. 135.

alguém ou por ela mesma. Segundo Menke, a aporia de tornar o direito possível por meio da justiça se relaciona com a ideia de que a ação pode fundar ou instituir um ordenamento jurídico quando esse se baseia na evidência da justiça, a qual, em sentido contrário, é excedente, não pode prover uma fundação segura para o resultado que venha a produzir⁴⁸⁴. A justiça, segundo Derrida, é uma experiência do impossível, por isso: “... cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi.”⁴⁸⁵.

Abre-se, então, outra questão que ocupa lugar central nas reflexões do texto “*Força de lei*”: a oposição entre a universalidade/generalidade e a singularidade. Se a justiça é por um lado infinita, incalculável, o direito existe no plano da legalidade, busca a estabilização, se apresenta como um sistema regulatório e, como anota Kozicki, uma das tarefas mais árduas na reconciliação entre o direito e a justiça seria: “... equacionar a generalidade daquele com a necessária singularidade desta. Esta é a questão que está por detrás de toda a aplicação do direito pelos tribunais.”⁴⁸⁶. De um lado a norma, um imperativo que se pretende universal, o valor ou o imperativo de justiça, genérica; do outro lado a justiça, que concerne singularidades, existências insubstituíveis, o *outro*. Eis a dificuldade dessa tarefa de conciliação, nos termos de Derrida: “Se eu me contentasse com a aplicação de uma regra justa, sem espírito de justiça e sem inventar, de certa maneira, a cada vez a regra e o exemplo, eu estaria talvez a salvo da crítica, sob a proteção do direito, agiria de modo conforme ao direito objetivo, mas não seria justo. Eu agiria, como diria Kant, *em conformidade* com o dever, mas não *por dever* ou *por respeito* à lei.”⁴⁸⁷.

Uma questão que pode ser remetida a marcos anteriores a Kant, como no caso da “*Antígona*”⁴⁸⁸, de Sófocles, em que o confronto entre o singular e o universal se agravam. Pois, diante do dever de *Antígona* de sepultar seu irmão, Polinices, há a lei do Estado que proíbe o seu sepultamento, pelo fato de ele ter lutado até a morte pelo trono, em sua crença de que possuía um direito de sucessão. Esse confronto de deveres que está enredado a problemas familiares e estatais, que excedem o drama da obra de Sófocles, está representado por duas leis diferentes: uma divina (dos penates – deuses do lar) e uma humana (da *polis* – representada por Creonte), como explica Derrida:

⁴⁸⁴ MENKE, C. *Reflections of Equality*. p. 100.

⁴⁸⁵ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 30.

⁴⁸⁶ KOZICKI, K. “A interpretação do direito e a possibilidade da justiça em Jacques Derrida.” p. 137.

⁴⁸⁷ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 31.

⁴⁸⁸ Cf. SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo rei ; Édipo em Colono ; Antígona*. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1990.

A esta grande oposição (o direito de singularidade/o direito de universalidade) é ordenada toda uma série de outros pares: lei divina/lei humana, família/cidade, mulher/homem, noite/dia, e assim por diante. O direito *humano* é a lei do *dia* (*luz*), pois é conhecida, pública, visível, *universal*; as regras do direito humano, não a família, mas a *cidade*, governo, guerra; são feitas pelo *homem* (*vir*). O direito humano é o direito do homem. O direito divino é noturno e mais natural que o direito de universalidade, assim como a família é mais natural que a cidade.⁴⁸⁹

Por isso, a lei divina é um reconhecimento do singular – Polinices não é apenas um membro qualquer da família; não pode ser substituído por outro (não se trata de um esposo ou filho, mas um irmão). A lei humana é a da necessidade do universal; todas as famílias estão subordinadas à vontade da *polis* sobre as questões públicas⁴⁹⁰.

A decisão de Antígona em sepultar seu irmão acaba por revelar que a verdade de cada lei é testada pelo seu *outro* (por sua negação), e que o sofrimento e a experiência dos personagens levam ao conflito, à busca por reconhecimento, e, no sentido hegeliano, à formação do tempo com relação ao humano – em uma *forma trágica*. O conflito por si não é capaz de subsumir o singular ao universal, mas pode articular uma relação de identidade e diferença, além do fato de que, esta relação conduziria à formação do *tempo* e do *espaço* da tragédia. Nesse sentido, explica Beardsworth: “... a pré-condição do reconhecimento trágico é que cada lei chega a reconhecer ao outro com seu outro. Para que isto seja possível [...] cada lei deve assumir uma forma diferente.⁴⁹¹”

A sepultura que Antígona faz para o seu irmão exhibe a necessidade tanto da lei divina como da humana, pelo fato de serem a singularidade e a universalidade partes necessárias de um todo. Esse todo seria articulado pela inseparabilidade das duas leis e do reconhecimento de que ambas possuem um lugar na vida, sob o risco de destruição de toda eticidade. Nos termos de Derrida:

A lei da singularidade (divina, feminina, familiar, natural, noturna) se protege como se fosse de si mesma, contra si mesma. E no mesmo golpe, contra o outro direito, a lei humana (viril, política, espiritual, diurna). Os dois direitos lutam entre si e se invertem entre as diferenças de estratos, estágios ou degraus. O direito de comunidade humana, direito manifesto, direito do alto, direito solar, passa pela regra de um governo.⁴⁹²

O universal e o singular levam a mais uma aporia, e a aporia da dialética é a aporia do tempo. Ao mesmo tempo, a lei é universalizadora e cria o singular que resiste ao universal.

⁴⁸⁹ DERRIDA, J. *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. p. 142. Tradução livre.

⁴⁹⁰ BEARDSWORTH, R. *Derrida y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. p. 126.

⁴⁹¹ BEARDSWORTH, R. *Derrida y lo político*. p. 126. Tradução livre.

⁴⁹² DERRIDA, J. *Glas*. p. 146. Tradução livre.

Como anota Beardsworth: “Se Kant tentou em vão se livrar deste ‘ao mesmo tempo’, de acordo com o princípio de contradição a fim de estabelecer uma ética universal, o desenvolvimento hegeliano da repressão kantiana da contradição leva a supressão do tempo em virtude da lógica da dialética. [...] A ‘verdade’ deste reconhecimento errôneo é o tempo, o singular.⁴⁹³”. Aquilo que se coloca em jogo, então, é a relação entre a violência e a lei, a qual acaba por escamotear a violência ao buscar situá-la em um lugar fixo. Em sua forma invisível, a violência é reconhecida de maneira equívoca, mas, quando visível, a violência é mal reconhecida. Observa-se, portanto, sempre em uma circularidade com a violência ante a irreduzibilidade da *aporia do tempo*.

Assim, ao se considerar a aporia da lei, pode-se deduzir que essa conduz a uma defesa da inscrição institucional, *ao mesmo tempo* em que propõe infinitas resistências singulares contra a inscrição. Há, portanto, um entrelaçamento entre a filosofia e política, pois se formula uma relação aporética com o pensamento político da modernidade, ou seja, em sua ação e instituição.

O desdobramento dessa questão se apresenta por meio de um problema que se insere na linguagem, na *injustiça* em se realizar um julgamento de pessoas que não compreendem seus direitos, a *língua* em que a lei está inscrita, bem como aquilo que é pronunciado em seu julgamento. A violência que está contida nessa injustiça, explica Derrida, não é uma violência/injustiça qualquer, pois: “Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça de língua, por assim dizer, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de uma língua em geral, seja um homem enquanto animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra de linguagem.⁴⁹⁴”. E a grande questão a ser enfrentada, a partir disso, é que *houve*, como ainda *há*, muitas *peçoas* que não são reconhecidas como tais, e acabam por receber esse tipo de tratamento, destinado aos animais⁴⁹⁵.

Para Drucilla Cornell, a desconstrução expõe a nudez das lutas de poder, como no caso da violência que se mascara como Estado de Direito (*rule of law*)⁴⁹⁶. A relação de Derrida com o texto de Benjamin sobre a crítica da violência/poder foi interpretada como uma espécie de evidência do perigo inerente na posição sustentada por Derrida de que o Direito é sempre *desconstrutível*. Contudo, como pode ser observado na relação entre os textos, é justamente

⁴⁹³ BEARDSWORTH, R. *Derrida y lo político*. p. 132. Tradução livre.

⁴⁹⁴ DERRIDA, J. *Força de lei*. pp. 33-34.

⁴⁹⁵ Cf. DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

⁴⁹⁶ CORNELL, D. “The violence of the Masquerade: law dressed up as justice.”. In: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Cardozo Law Review, v. 11, n. 5-6; (1047-1064), 1990. p. 1047.

essa posição que sustenta a possibilidade de uma postura de crítica, que se coloque *em greve* ante qualquer sistema legal.

A tarefa da crítica da violência/poder para Benjamin era a de expor sua relação com direito e a justiça, e tanto ele quanto Derrida questionam frontalmente as justificativas oferecidas pelo juspositivismo e pelo jusnaturalismo para defender a violência como meio legítimo de aplicação/execução e manutenção de um sistema jurídico estabelecido, como meio necessário para atingir um *fin justo*. Ambos estão preocupados com as “... racionalizações da violência burocrática cruenta...”⁴⁹⁷, que pode ser associada com algumas das maiores catástrofes do século XX.

Enquanto alguns intérpretes perceberam no texto de Benjamin uma forma de se afastar a responsabilidade humana pela violência (como se esse repetisse Sorel nas suas reflexões sobre a violência), Derrida foi contra a corrente, e aprofundou, por meio da *indecidibilidade* – a qual seria capaz de expor qualquer processo de autolegitimação da autoridade por meio do mito –, a inescapável responsabilidade humana pela violência, especificamente por causa da violência ser uma categoria alheia à racionalização e, portanto, justificável por qualquer artifício.

Outra reflexão de Derrida que o aproxima de Benjamin está em seu diálogo com Pascal e Montaigne. A partir da conclusão de Pascal, que não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo⁴⁹⁸, ou seja, foi forjada uma justiça para legitimar a força, Derrida recorreu a uma expressão de Montaigne: as leis se mantêm em crédito não porque são justas, mas porque são leis, ou seja, porque têm um “*fundamento místico de autoridade*”. Assim, evidenciou a distinção entre direito e justiça, como também, que o fundamento das leis, a razão de sua autoridade é o crédito que lhe foi concedido como *crença*, algo *místico*. O direito, portanto, foi construído em ficções para fundar a verdade de sua justiça, pois não pode encontrar qualquer fundamentação fora de si mesmo⁴⁹⁹.

Para uma perspectiva conservadora do direito, esse não poderia ser desconstruído e, portanto, não seria passível de qualquer tipo de transformações radicais. Como sistema, o

⁴⁹⁷ No original: “... *rationalizations of bloodless* bureaucratic violence...”. CORNELL, D. “The violence of the Masquerade: law dressed up as justice.”. p. 1048. Tradução livre.

⁴⁹⁸ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 19.

⁴⁹⁹ Menke aprofunda essa questão da seguinte forma: “A desconstrução examina, ao contrário, a validade e o conteúdo deste axioma. Quanto ao status de validade do ‘axioma subjetal’, a desconstrução mostra que, se propriamente observado, ele é uma ‘fê’. Derrida relaciona isto em primeiro lugar, à certeza da justiça de uma decisão. Na verdade, esta certeza é uma ‘fê’ ou presunção, porque, ao contrário desta afirmação, ela não pode ser criteriosamente fundamentada.”. MENKE, C. *Reflections of Equality*. p. 102. Tradução livre.

direito, para essa concepção conservadora, se tornaria *auto-referente* na criação de sua realidade social, na qual seus *mitos* não poderiam ser desafiados.

Contudo, o desafio que Derrida realiza – em nome da justiça – é precisamente ao status de mito da fundação originária do direito, e ao *simples* significado das palavras. Para Derrida: “Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento.⁵⁰⁰”.

Isso não quer dizer que elas sejam injustas por si próprias, mas, que em seu momento fundador estão suspensas, não são nem legais, nem ilegais, excedem a oposição do fundado ao *vir-a-ser* fundado. Existem ao menos dois tipos de violência reconhecidos, o referente à fundação e o referente à conservação do sistema jurídico, mas Derrida expõe, em seu vínculo com o artigo de Benjamin, como esses dois tipos de violência estão “contaminados”.

A exposição dos *fundamentos místicos da autoridade*, que, segundo Cornell, é outro meio de expressar o sentido performativo da linguagem, não pode ser completamente incorporado pelo sistema, uma vez que esse é estabelecido se tornando autojustificante, pois, deixaria exposto o fato de que o estabelecimento do direito é uma violência, no sentido de uma imposição, carente de uma justificação⁵⁰¹.

As consequências práticas da desconstrutibilidade de todos os sistemas legais emergem na questão de que o direito não pode – de maneira absoluta – fechar suas portas para aqueles que vêm a desafiá-lo, e coibir qualquer forma de transformação que possa vir a ocorrer em seu cerne. A desconstrutibilidade do direito é aquilo que permite a possibilidade de sua transformação, sua abertura deveria ser interpretada como uma forma de “humildade institucional”, perante os apelos à justiça.

Partindo de Derrida, pode-se dizer que, aquilo que há de “podre, deteriorado” dentro dos sistemas jurídicos seria – nas trilhas de Benjamin que ataca a negação da violência no âmago das instituições jurídicas – a tentativa de apagar, escamotear, mascarar, o fundamento místico da autoridade, para que o sistema possa se fantasiar de *justiça*. Um sentido performativo também é defendido por Kozicki: “A descorporificação ou despersonalização da justiça, que pode melhor ser representada a partir da democracia, como esta também significou a descorporificação ou despersonalização do poder; o corpo do príncipe que deixou de ser identificado com o Estado/soberania.⁵⁰²”.

⁵⁰⁰ DERRIDA, J. *Força de lei*. p. 26.

⁵⁰¹ CORNELL, D. “The violence of the Masquerade: law dressed up as justice.”. pp. 1057-1058.

⁵⁰² KOZICKI, K. “A interpretação do direito e a possibilidade da justiça em Jacques Derrida.”. p. 141.

Por esse *não caminho* derridiano se apresentou aquilo que as instituições se envergonham, *etwas Morsches*, algo de podre, que é escondido com aparatos que negam acesso, tanto à sua porta assim como aos seus fundamentos. Por detrás dessas máscaras, atrás da *ausência de fundamento*, da ausência do *logos*, resta um vazio, um indizível. Por baixo das vestes do poder, uma descorporificação que enreda o último ato. A passagem da aporia para o limiar, uma zona de anomia, de *indecisão*, em que aquilo que é colocado em questão é a relação entre a violência e o direito, em que a *Gewalt* é situada dentro (Schmitt) e fora (Benjamin) do direito. Se até então se vasculhavam os segredos da justiça, passa-se a tratar dos segredos de/do Estado (em permanente exceção). Assim, nos termos de Agamben: “O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de *lei*). Tal força de *lei*, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia.⁵⁰³”.

9 – Último ato: *gigantomachia*

Agamben parte do “dossiê⁵⁰⁴” que envolve o debate entre Benjamin e Schmitt e propõe uma leitura inversa desse, ao tratar a teoria da soberania de Schmitt como uma resposta ao texto anterior de Benjamin, a “*Crítica da violência – Crítica do poder*”. Enquanto Benjamin trata de uma violência pura e anômica, Schmitt busca, em sentido inverso, trazer a violência para dentro do direito⁵⁰⁵.

Para Agamben, o *estado de exceção* de Schmitt é o espaço de captura da ideia de Benjamin da *violência pura*, pois inscreve a anomia no corpo próprio do *nomos*, do direito. Dessa maneira, Schmitt impossibilita a existência de uma violência pura, fora do direito, pois no estado de exceção ela se inclui no direito por sua própria exclusão. A violência soberana possui o papel de suspender o direito. Por isso: “... é em resposta à idéia benjaminiana de indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos que Schmitt afirma a soberania como lugar da decisão extrema.⁵⁰⁶”.

⁵⁰³ AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. p. 61.

⁵⁰⁴ Os registros de tal debate entre Benjamin e Schmitt, que aqui consideramos como dossiê, incluem, além de carta do Benjamin para Schmitt, a menção (mais ou menos explícita) da temática de um no trabalho do outro, por mais que seja na forma de contraposições. Desse modo, *Crítica da Violência*, *Origem do Drama Barroco Alemão*, em Benjamin, e *Da Ditadura*, *Teologia Política e Hamlet e Hecuba*, em Schmitt. Acerca dessa ligação ver: BREDEKAMP, H. *et al.* “Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes.”. In: *Critical Inquiry*, vol. 25, n. 2, “Angelus Novus”: Perspectives on Walter Benjamin, (247-266), winter, 1999. p. 247-266.

⁵⁰⁵ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. p. 85.

⁵⁰⁶ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. p. 86.

A teologia política envolvida nessa questão indica o reaparecimento de figuras teológicas, cujo sentido original se tornou obsoleto, em uma esfera política secularizada. Não obstante, o teológico ressurgiu não apenas nas crenças políticas e ideológicas, mas nas teorias da soberania, da decisão e da força de lei. Logo, enquanto Schmitt defende a decisão soberana, na qual reconhece a criação teológica a partir do *nada*, Benjamin procura expor que esta decisão é um ato de violência injustificável.

A compreensão de Schmitt da ordem política e jurídica como a *corporificação* de uma unidade mística atrela-se ao seu entendimento de que as leis positivadas demandam decisões soberanas, pois não são capazes de prescrever as regras de maneira inequívoca. Essa incapacidade não seria temporária, mas uma inadequação permanente que atinge o cerne da legitimidade legal. Uma imperfeição similar acompanharia o conceito do político, ou seja, o soberano só consegue criar uma *comunidade* política identificando seus inimigos; ao passo que reconcilia seus cidadãos exclui muitas outras pessoas.

O estado de exceção pode ser declarado pelo soberano quando a existência da ordem legal é ameaçada, e essa declaração resulta em uma suspensão temporária do direito, para que a ameaça possa ser combatida sem qualquer restrição jurídica. Por isso, Schmitt entende que: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção.⁵⁰⁷”, pois o soberano possui *carta branca* para tomar medidas que visem suprimir a ameaça à ordem legal e restaurar a normalidade, na qual o direito possa ser aplicado. Ao soberano caberia inclusive suspender direitos e liberdades constitucionais se, para tanto, se fizer necessário proteger a Constituição. Em suma, não existem limites legais de qualquer tipo para os poderes do soberano no estado de exceção.

Ao soberano schmittiano, Benjamin contrapõe a figura do Príncipe, cuja função não é decidir sobre o estado de exceção, mas precisamente impedi-lo:

Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe. Quem reina já está desde o início destinado a exercer poderes ditatoriais, num estado de exceção, quando este é provocado por guerras, revoltas ou outras catástrofes.⁵⁰⁸

Em sequência, a descrição de Benjamin do soberano barroco no livro “*Origem do Drama Barroco Alemão*”, pode ser interpretada como uma réplica à teoria de Schmitt sobre a soberania. Enquanto para essa teoria a decisão une a soberania e o estado de exceção, para

⁵⁰⁷ SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 7.

⁵⁰⁸ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 89.

Benjamin a (in)decisão do príncipe⁵⁰⁹ é justamente aquilo que separa o poder soberano de sua prática.

O elemento do *indecidível* apontado por Benjamin, como expõe Samuel Weber, foi uma resposta no debate travado com Schmitt – sobre a impossibilidade de decisão do soberano⁵¹⁰. Ao considerar a decisão como impossível, Benjamin reafirma a impossibilidade de distinção entre o momento normal e o excepcional, conforme exposto:

A antítese entre o poder do governante e sua capacidade de governar conduziu, no drama barroco, a um traço próprio, mas que só aparentemente é característico do gênero, e que só pode ser explicado à luz da doutrina da soberania. Trata-se da indecisão do tirano. O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo.⁵¹¹

O soberano é incapaz de tomar uma decisão em sentido estrito, pois essa não é possível em um mundo que não abre espaço para a heterogeneidade. A reação do soberano é a de procurar unir todo o poder e se tornar um tirano e, assim, a cada vez que acumula mais poder, fica mais explícita sua incapacidade de formular uma decisão efetiva. Ao encarar tal situação de impasse, o tirano pode tornar-se facilmente um mártir. Estas duas figuras são, para o barroco, as duas faces da mesma moeda⁵¹².

Para Benjamin, o soberano fica fechado no plano da criação, é *senhor das criaturas*, mas permanece criatura, por mais alto que pare sobre seus súditos e sobre o Estado, sua autoridade está inserida na criação, e na tentativa de encontrar a *origem da realeza* no estado da criação, essa busca se procede até na seara da teoria jurídica. De tal forma, tanto o mero súdito, o homem, é um *animal* (uma criatura), como o governante, a criatura hipoteticamente mais elevada entre todos – a figura de Nabucodonosor, sob o aspecto de um animal, é utilizada por Benjamin para ilustrar essa questão. Por esse meio, pode ser aberto o caminho para a aparição do animal – no soberano – com uma força antes insuspeitada⁵¹³, questão que relativiza de forma sutil e alegórica a soberania e a supremacia do governante.

⁵⁰⁹ Cf. WEBER, S. “Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.”. In: *Diacritics*. Vol. 22, n. 3/4, (5-18), 1992. p. 09.

⁵¹⁰ Cf. WEBER, S. “Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.”.

⁵¹¹ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 94.

⁵¹² Para Benjamin: “No drama barroco, nem o monarca nem os mártires escapam à imanência. A hipérbole teológica é acompanhada por uma argumentação cosmológica familiar. A comparação entre o Príncipe e o sol aparece, sempre repetida, na literatura da época. Ela visa acentuar o caráter único dessa autoridade.” (BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 91). Ver também: WEBER, S. “Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.”. p. 14-15.

⁵¹³ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 109.

Outra proposta de Benjamin relacionada à teoria de Schmitt é que o estado de exceção traz a possibilidade de ser compreendido de outro modo: não como momento de suspensão da ordem jurídica, mas como um *estado permanente*. Disso decorre a afirmação de Benjamin de que no século XX o estado de exceção tornou-se paradigma de governo, e que a tarefa que se coloca, projetada no futuro, é a da criação de um estado de exceção efetivo (Tese VIII)⁵¹⁴.

A explicação de Benjamin por meios históricos e filosóficos para o estado de exceção se apresenta da seguinte forma:

No pensamento teológico-político, tão característico do século, manifesta-se o efeito de retardamento provocado por uma superexcitação do desejo de transcendência, que está na raiz dos acentos provocativamente mundanos e imanentistas do Barroco. Pois ele está obcecado pela idéia da catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração. É sobre essa antítese que se constrói a teoria do estado de exceção.⁵¹⁵

Por meio dessa teoria da soberania, a exceção assume uma dimensão tão radical que o reino do príncipe é destruído, há o império da *catástrofe*. Para Seligmann-Silva, o que restaria aos viventes nesta situação sem redenção de anomia seria, de modo metafórico, um jogolutuoso, um *Trauer-Spiel*, com as ruínas do mundo⁵¹⁶.

O estado de exceção como paradigma é significativo não somente para pensar a exceção, mas o próprio conceito de uma história que recusa ser considerada como pautada pelo progresso (histórico), e com isso reconhecer que é impossível determinar o que é progressivo e o que seria um retorno ao arcaico.

Pelo exposto, emerge a percepção de que a visão benjaminiana é extremamente reticente da possibilidade não só da decisão soberana, mas da própria soberania. Por esse motivo Benjamin, em sua interpretação de Schmitt, toma a exceção revelando-a como um estágio no qual qualquer coisa pode acontecer, até mesmo um milagre (este, uma exceção teológica), mas nada decidido de maneira definitiva⁵¹⁷.

Há, portanto, uma profunda modificação na configuração da exceção. Se para Schmitt o caso normal só existe pela exceção; ao inexistir a distinção entre *normalidade* e *exceção*, a fundamentação do funcionamento da exceção não pode ser mais a decisão, pois ao soberano caberia apenas a (in)decisão. O deslocamento do espaço ocupado pela exceção significa que

⁵¹⁴ “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor.” (BENJAMIN, W. “Tese VIII”. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. p. 83).

⁵¹⁵ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 89.

⁵¹⁶ SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.” p. 232.

⁵¹⁷ WEBER, S. “Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.” p. 18.

se antes o soberano decidia sobre a exceção – que nas palavras de Agamben pode ser expresso como: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”⁵¹⁸ – agora, não há mais possibilidade de decisão, ao contrário, a exceção caracteriza-se por ser um *limiar de indecidibilidade*.

Agamben segue as sendas abertas pelos debates apresentados e desemboca em uma formulação que confere uma representação diferenciada da teoria da soberania. Essa *nova luz* lançada à questão se encontra em sua obra central “*Homo Sacer*”, em que defende a tese de que a *exceção soberana* não busca o controle ou a neutralização dos excessos, mas antes de tudo, a criação e definição do *espaço* em que a ordem jurídica e política podem ter valor.

A exceção, para Agamben, é o lugar fundamental que não se limita a distinguir aquilo que está dentro e fora, a normalidade e o caos, mas também possui o poder de demarcar entre eles um *limiar*, função própria do estado de exceção, no qual o interno e o externo são separados de maneira tênue.

Posto que não exista uma norma a ser aplicável a uma situação caótica, o caos deve ser incluído no ordenamento por meio de uma *zona de indiferença* entre aquilo que está fora e o que está dentro, entre a normalidade e o caos – o estado de exceção. A norma possui o papel de definir aquilo que está fora da relação, mas, ao mesmo tempo, por mais paradoxal que possa parecer, estabelece uma relação com essa exterioridade. Nos termos do filósofo italiano: “A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica.”⁵¹⁹

Por essa estrutura *des-localizada* que retoma a idéia da exceção como estrutura política fundamental na modernidade, de maneira que esta passa a se tornar a *regra*. Assim, quando se buscou fundar uma localização para essa zona indeterminada, o resultado foi, segundo Agamben, a criação dos campos de concentração⁵²⁰.

Para Marc de Wilde, ao contrário daquilo que Schmitt vislumbrou no momento do estado de exceção, a completa ausência de restrições legais para a violência de Estado, no caso da prisão dos E.U.A. em Guantánamo, a violência se realiza com e de acordo com a lei, como explica: “... os inimigos estrangeiros [*aliens*] perderam seus direitos *por e de acordo*

⁵¹⁸ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 23.

⁵¹⁹ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 27.

⁵²⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 27. Em síntese, o conceito de campo para Agamben é o seguinte: “O campo é o lugar em que se realiza a mais absoluta *conditio inhumana* que se deu sobre a terra: isto é, em última análise, aquilo que conta, para as vítimas como para a posterioridade.” (AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine*. Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri, 2005. p. 35. Tradução livre).

com o direito, além disto, a situação deles de aparentemente desprovidos de direitos é, na verdade, imposta a eles por regras e decisões judiciais.⁵²¹”.

Para Wilde, o estado de exceção pode ser caracterizado pela *dessubjetivação* das pessoas, pela perda de seus direitos e proteções legais. O processo de dessubjetivação se realiza, contudo, por meio do direito e permanece incompleto, ou seja, as pessoas são *sujeitadas* pelo direito sem que, de fato, sejam sujeitos de direito.

A reprodução dessa (re)construção da exceção pode ser observada na figura do *Homo Sacer* – o sucessor no Direito romano da figura do *pharmakós*⁵²² – uma pessoa que é excluída da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina. É alguém que está em um *limbo* terreno, pois ao mesmo tempo em que é tirado da jurisdição, banido, não lhe é resguardada qualquer figuração sacra, teológica ou ritualística, não é uma vítima consagrada.

Esse *limiar* leva o *homo sacer* da insacriticabilidade à matabilidade, mediante a qual não haveria qualquer punição para quem o assassinasse, abrindo uma zona de indistinção entre sacrifício e homicídio. O *homo sacer* apresenta a figura originária da vida presa no *bando soberano*, ao mesmo tempo em que conserva a memória da *exclusão originária* por meio da qual a política se constitui⁵²³.

Por isso, a questão que se coloca para reflexão, que permeia e que possivelmente subsume as distintas rotas do debate sobre a soberania e a exceção, é a de que a esfera soberana é aquela na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, enquanto a sacra, isto é, matável e insacriticável, é a vida que foi capturada nessa esfera⁵²⁴. Além da proximidade distante entre o soberano e o *homo sacer*, pois, enquanto o soberano é sacro e inviolável, o *homo sacer* guarda uma sacralidade da vida matável.

Para ilustrar tal questão, pode-se pensar no Nabucodonosor com penas e garras relatado por Benjamin e no súdito *medroso* que compõe o corpo do Leviatã de Hobbes⁵²⁵. Logo, a soberania está imbricada não com um soberano que representa os cidadãos, ou com a decisão que Schmitt procurou, incansavelmente, proteger, mas com a indecisão que inclui através da exclusão, e que possibilita que a *exceção* seja a *normalidade*.

⁵²¹ WILDE, M. “Violence in the State of Exception: Reflections on Theologico-Political Motifs in Benjamin and Schmitt.” In: DE VIRES, H.; SULLIVAN, L. E. (eds.) *Political Theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 199.

⁵²² Cf. DIKEN, B.; LAUSTSEN, C. B. *The culture of exception: sociology facing the camp*. New York : Routledge, 2005. p. 109.

⁵²³ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 90.

⁵²⁴ AGAMBEN, G. *Homo sacer*. p. 91.

⁵²⁵ Cf. HOBBS, T. *Leviatã, ou, A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Ícone, 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (O silêncio das sereias)

A exceção como regra, se fosse possível sintetizar tal questão, entende-se que uma figura significativa estaria na sereia silenciosa de Kafka, na verdade, nas sereias que em Kafka silenciam. As sereias que sempre cantam hinos, profecias de encantamento aos navegantes, na modernidade, no mundo realista/desfigurado de Kafka, têm seu canto interrompido, não são personagens que remetem à esperança, pois do mito essa não poderia mais brotar, como também pelo fato de Kafka não ter cedido à sedução do mito. A razão e a astúcia introduziram estratégias no mito e, por isso, os poderes míticos deixaram de ser invencíveis.

Mas é nesse mundo kafkiano que a “verdadeira face” aparece. Em que o encantado Ulisses passa de vítima a algoz (raposa/ladino), e a sereia, fonte do medo, das incertezas, em sua forma natural, exterior, *indecidível* entre homem e animal, se torna o *outro*. Pois, para Blanchot⁵²⁶, as sereias, como animais, são a alteridade por excelência, em decorrência de sua beleza feminina. Uma alteridade que se disfarça aos olhos humanos, que se dissimula em semelhança, pois procuram, em seu canto, falar a língua *nomeadora* dos homens (a herança da linguagem humana)⁵²⁷. Por isso, afirma Luiz Costa Lima, ao cantarem como canta o humano, seu canto se tornava “tão insólito” que provocava naquele que o escutava a suspeita de inumanidade de todo o canto humano⁵²⁸.

As sereias são a imagem do *outro excessivo*; para além das fronteiras, fora das narrativas históricas ou do Estado-Nação, excessivo por sua natureza de *ser indecidível*, por sua sedução, por sua força dissimuladora, híbrida entre o homem e o animal. Por isso, à sua negatividade apenas aqueles dotados de *astúcia* souberam resistir – Ulisses, que de herói vira um personagem desleal. Assim, aquilo que resulta do encontro, do choque, entre “veneno e antídoto”, *phármakon/pharmakós*, as sereias e Ulisses, é uma domesticação da alteridade, uma *familiarização*, a passagem do animal selvagem para o animal doméstico, rota inversa de Samsa, mas para o mesmo aniquilamento. Nesse sentido, interpreta Lima, que a “domesticação” das sereias é uma condição para o engendramento do relato ficcional, mas que esse movimento contamina tal relato com as marcas da operação domesticadora⁵²⁹.

Se o sujeito se torna barata, passa de “ele” (*er*) para “isso” (*es*), essa *perda da voz*, é invertida no caso das sereias. “Elas”, (*den Sirenen*), em seu encontro com Ulisses silenciaram, pois julgavam que apenas o silêncio poderia conseguir alguma coisa desse adversário, ou pelo

⁵²⁶ BLANCHOT, M. *O Livro por Vir*. Lisboa: Relógio D’Água, 1984.

⁵²⁷ Cf. BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana.”

⁵²⁸ LIMA, L. C. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 380.

⁵²⁹ LIMA, L. C. *Mimesis*. p. 381.

“ar de felicidade” na *face* de Ulisses, que, em sua crença de que estaria a salvo, não pensava em outra coisa que na cera em seus ouvidos ou nas correntes que o atavam ao seu navio, levou-as a “esquecer” de todo e qualquer canto. O silêncio (que se poderia dizer duplicado) é o meio paradoxal pelo qual as sereias buscam se comunicar com Ulisses.

Ou seja, quando Ulisses as encontra está tão absorto, *ensimesmado*, que além de “não escutar o silêncio”, acredita, por conta própria, que elas cantavam. Forma uma imagem prévia das sereias e se protege, não as escuta, não percebe que a ausência da linguagem é o grande sofrimento da natureza e, para a sua redenção que existem a vida e a linguagem humana⁵³⁰. O silêncio das sereias é impassível de revogação, um silêncio que remete à impossibilidade de salvação.

Para Blanchot, o canto das Sereias era um canto *por-vir*, que poderia conduzir o navegante a um espaço em que o encantamento poderia começar efetivamente. Mas esse espaço guardaria um perigo, pois despertaria nas pessoas uma sensação sem precedentes, não passível de ser presenciada em condições normais da vida, seria talvez um canto humano, que faria nascer naquele que as ouvia a suspeita da *inumanidade de todo o canto humano*, seria um canto cotidiano, mas, canto do abismo que, uma vez ouvido, abria em cada palavra um abismo onde os incitava a desaparecer⁵³¹.

Porém, aquelas que desaparecem são as sereias, desaparecem do olhar fixado no horizonte de Ulisses e, justamente quando os personagens se colocam no momento de maior proximidade – física – é que a separação entre eles é verticalizada, quando Ulisses *vence* sua disputa, se esquece de seu plano original e avança – as sereias já não importavam mais.

Mesmo assim, as sereias, “mais belas do que nunca”, ou mais invisíveis do que nunca, se contorcem nos rochedos, abandonam aquilo a que estavam designadas, a sedução dos homens, para, em um instante diminuto, kairológico, buscar o brilho do grande par de olhos de Ulisses, a última imagem da face daquele que sequer legou a elas um olhar. Se Adorno e Horkheimer⁵³² observaram que Ulisses, para seu triunfo, havia disposto os marinheiros a remar com toda a força, olhando para frente e esquecendo que foram deixados de lado, ou seja, para que trabalhassem para ele, em Kafka, uma das grandes questões – que não é alheia a Adorno e Horkheimer – é a constituição da subjetividade moderna, que para sobreviver – não são poucas as decisões na vida moderna, pós Auschwitz, das pessoas que se relacionam à vida ou à morte – se torna astucioso, com correntes e cera, ladino, que mesmo os deuses – a deusa

⁵³⁰ BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana.”. p. 194.

⁵³¹ Cf. BLANCHOT, M. *O Livro por Vir*.

⁵³² Cf. ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1985.

do destino – não poderiam mais devassar seu íntimo, de uma razão *ensimesmada*, mas também reprimida, reificada, coisificada.

Ainda, sobre as sereias, deve-se espereitar que elas seriam uma forma do demoníaco, no sentido que Agamben expõe em seu livro “*A comunidade que vem*”⁵³³. O *demoníaco* em um mundo no qual o *mal*, na sua suprema manifestação tradicional, não existe mais. Aquilo que sobrevive, o que *resta* do elemento demonológico na obra de Kafka, para Agamben, assume a feição do demônio para Espinosa, uma criatura frágil e afastada de Deus.

Como o *Angelus Novus*, um mensageiro inumano do humanismo real, criaturas que têm a própria forma convertida em monstruosa. As sereias, “mais belas do que nunca”, expõe sua condição de desespero, a qual Benjamin considera bela, a situação daqueles que sofrem com a lei desconhecida, elas se contorcem, deixam seus cabelos horripilantes livres no ar e soltam suas garras. Mas essa feição horrenda é justamente a exposição de suas fragilidades, a sereia deixa de lado a dissimulação do canto humano, não procura mais seduzir, está aberta para se relacionar com Ulisses de outra forma. Em sentido análogo, o anjo da história, afastado de Deus, sem poderes, *profanado*, quase-anjo, em uma centelha, tem a possibilidade de cantar um hino, e na sequência, promover sua aniquilação, abrir um pequeno vão na história para a articulação de *contra-narrativas*. Anjo (*Agesilaus Santander – der Angelus Satanas*⁵³⁴) e sereia são, cada qual a seu modo, impotências, que tanto não podem fazer *mal* algum, como são aqueles que mais demandam ajuda. Para Agamben: “O demônio é, em cada ser, a possibilidade de não ser que, silenciosamente, implora o nosso socorro...”⁵³⁵.

Logo, o *mal* se torna a reação inadequada das pessoas ante esse elemento demoníaco, o medo com que se recua ante ele para exercer um *poder*, um poder ante a impotência do *não-ser*, um poder de *ser* – mais uma vez, a inumanidade de todo canto humano. O medo engendra uma fuga, que nada mais é a fuga da impotência que as pessoas descobrem em seu cerne. O elemento indevassável de Ulisses. Com a fuga, a impotência, se constrói, com + múnus, uma defesa, uma arma que, esta sim, seria maligna, pois é por meio dela que se perpetua a opressão daqueles que mostram suas fraquezas.

Mas essa fraqueza não é absoluta, é apenas uma exposição – desesperada – de um dos lados (humano ou animal?) das sereias. Pois a sereia, assim como o lobisomem, é um híbrido, vive no *limiar* de indiferença entre o homem e o animal, é alheia às leis humanas. Se com o final da noite o lobisomem retoma sua vida humana, volta a conviver em sociedade, o papel

⁵³³ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

⁵³⁴ Sobre este anagrama de Benjamin ver: LAGES, S. K. *Walter Benjamin: Tradução e Melancolia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 103.

⁵³⁵ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. pp. 31-32.

das sereias é mais inglório, sua feminilidade, que também, em certo sentido é uma feminilidade do mar – *la mar* – é identificada como perigosa, causa de marinheiros que não retornam para seus destinos, afogamentos, a exterioridade que não era acolhida (fisicamente) na cidade, mas que era mantida nos relatos (nas narrações) dos viajantes.

A sereia é um *indecidível*, e a decisão entre aquilo que é ou não é humano seria provavelmente impossível segundo Agamben⁵³⁶. Nesse sentido, a possibilidade de se estabelecer uma divisão nítida entre o ser humano e os demais viventes só é possível pelo fato de que a *vida animal* foi cindida no interior da própria humanidade. Assim, se a cesura entre o homem e o animal tem lugar no interior do ser humano, aquilo que deve ser repensado é a própria questão do conceito de humanidade, de humanismo.

Se até então o conceito de humanidade foi pensado na cultura ocidental como a articulação e reunião de um corpo e uma alma, de um vivente e um *logos*, um elemento natural (animal) e um sobrenatural ou social, o desafio que se traça no horizonte é o de repensar o homem como a *disjunção* destes elementos, em seu caráter prático e político⁵³⁷. Questionar de que modo o humano foi separado do *não-humano*, o *muçulmano* de Auschwitz. Como desativar, imobilizar, a *máquina antropológica*, para que essa não articule mais a natureza e o homem para produzir o *humano*, por meio da suspensão e captura (como um dispositivo) do inumano.

Um caminho, estreito, decorre de uma lembrança, feita por Benjamin, de que todas as manifestações da vida intelectual do homem podem ser entendidas como uma espécie de linguagem. Uma linguagem da música, da justiça, que não é a mesma linguagem das sentenças judiciais; uma linguagem da técnica que não é a reprodução da linguagem dos técnicos. Assim, toda e qualquer comunicação de conteúdos é linguagem, em um sentido no qual a linguagem acaba por se estender a *tudo*. De modo que, não há acontecimento ou coisa na natureza animada ou inanimada que, de certa forma, não participe da linguagem⁵³⁸. Pois, a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas, simultaneamente, símbolo do não comunicável.

Desta forma, se as considerações finais partem com a interpretação de uma alegoria, isso ocorre pelo fato de que, o esforço, a tarefa que foi traçada ao longo deste texto, se enredou por uma preocupação ética inafastável, uma preocupação angustiada com as alteridades. Por isso, a escolha de uma personagem fantástica para as últimas reflexões foi

⁵³⁶ AGAMBEN, G. *Lo abierto*. El hombre y el animal. Valencia: Pre-textos, 2005. p. 28.

⁵³⁷ AGAMBEN, G. *Lo abierto*. p. 28.

⁵³⁸ BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana.”. p. 177.

feita, pois, é muito provável que as narrativas dos *outros*, como quando são colocados *diante da lei*, sejam produzidas em uma língua estrangeira (*stranger*), nas margens da fantasia, mas não menos concreta (d)enunciativa.

Como anotações finais, cabe dizer que, se a história foi tratada a partir de sua construção narrativa, para Benjamin, o fundamental nessa construção é o esquecimento. O movimento que enreda a passagem da tradição – *Era* – só pode ser apreendido em termos de rupturas; por isso, a culpa, os animais, o mito são temas em que o esquecimento é o receptáculo a partir do qual emergem, são expostas à luz do dia, os contornos do inesgotável *mundo intermediário* (das criaturas) das narrativas de Kafka.

O que se propõe é a dissolução da mitologia no campo da história, e isso só poderia acontecer pelo despertar de um conhecimento que não é consciente daquilo que ocorreu. Para isso, utilizou-se da *montagem* do texto, em que, por meio dos fragmentos, farrapos, resíduos, foi buscado um afastamento da totalidade, ao mesmo tempo em que o texto que estruturalmente segue o Aleph foi montado a partir da imagem de uma ânfora reconstruída com seus restos.

Outro aspecto relevante é o de que a barbárie está inserida no próprio conceito de cultura. Pois, nas origens do próprio conceito de cultura como acumulação de bens culturais, não há um entendimento pacífico sobre esse termo. Eis que, sob diferentes épocas e diante de distintas necessidades, atendeu a interesses plurais, e isto fica evidenciado com o caso da guerra de aniquilamento de testemunhos/arquivos da antiguidade que ocorreu na Idade Média, promovida pelo clero.

Assim, a história é pensada não como uma ciência, mas como uma *rememoração*, na qual esta história pode ser reescrita, modificada. Pode transformar obras inacabadas, esperanças passadas em projetos e inibir narrativas violentas que reproduzam um devir contínuo e opressor da história relacionada com discursos oficiais.

Por esse motivo, a narrativa foi colocada em crise, como uma forma “viva”, que não consegue comunicar experiências históricas. Esta crise é o próprio significado da modernidade como destruição da tradição. Isso não significa que não haverá qualquer narrativa, inclusive histórica/historiográfica, mas é um alerta para o fato de que as narrativas perderam sua relação com o presente, não são mais formas genuínas de uma comunicação enredada pela memória (profunda).

Perante o crescente definhamento de um tipo de narrativa – da tradição – com a modernidade, esta acabou por substituir a tradição por uma consciência temporal (da própria modernidade) em uma forma pura, quase abstrata, mas também, por uma pluralidade de

rearticulações das narrativas. Nesse movimento de rearticulação se revela outra categoria, o progresso, que subjaz a consciência temporal do historicismo, que foi criticado ao longo do texto.

Outra decorrência da invenção das tradições é a “*DissemiNação*”, as narrativas da formação das nações, em crescentes formas artificiais. De tal modo que se tornou evidente o poder dessas criações que, em suas formas extremas, excludentes e míticas, formularam as bases para regimes totalitários ou para programas herdeiros desses.

Faz-se importante admitir, também, a possibilidade da existência de concepções de justiça diferentes daquelas reproduzidas pelo aparato jurídico oficial, de tal modo que isso produza um impacto, desestabilizador, na formação e aplicação do direito. Esse impacto poderia ser realizado de duas formas. A primeira, consciente de que o direito pode ser desconstruído, abriria a tessitura das narrativas jurídicas. Uma desestabilização que não executasse a força de(a) lei, sem antes ouvir as línguas que se confundem, as narrativas que se entrecruzam no direito. Procuraria evitar – ainda que consciente da impossibilidade desta ação – que mais uma pessoa fosse esmagada pelo mundo burocrático, que mais uma pessoa fosse transformada em coisa ou número. A segunda, mais radical, no limite do impossível, sabotaria a articulação da violência (que põe e depõe) realizada pelo direito, imobilizaria as narrativas da violência, através de um meio *puro*, sem fim, sem nome, que fosse capaz de suspender, colocar um fim na dialética da violência.

Por fim, o que se vislumbra, sob o signo saturnal de Benjamin, são outras narrativas, fragmentadas, parciais, escondidas. Essas, talvez, possuam a chave para outros momentos, não tradicionais, orientados para um futuro (uma redenção), para a abertura de um instante (uma pequena oportunidade - kairológica) para a interrupção interna de certas narrativas como a da nação, a da *gewalt*, a crono(s)-lógica, a soberana e a moderna. Esta paralisação – greve geral revolucionária – desarticuladora das máquinas que fazem jorrar sangue e que intensificam o tempo do trabalho, possivelmente beira o inominável, um sentido estrangeiro para o qual nos esquecemos de oferecer hospitalidade e, assim, ele não teve condições de se revelar ainda, não pode dizer seu nome. Não seria Deus ou o messias – que não chega, ou chega atrasado – mas, talvez, uma aporia. Possivelmente este deveria ser o caminho futuro – *não-caminhos*, meios sem fim, *puros*, barcos largados no mar em busca de novos (en)cantos das sereias, nas comunicações, diálogos *por-vir*.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. *Notas de literatura*. Rio de Janeiro : Tempo brasileiro, 1973
- _____. *W. Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1985.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. *El Reino y La Gloria: una genealogia teleológica de la economia y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- _____. *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- _____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- _____. *Lo abierto*. El hombre y el animal. Valencia: Pre-textos, 2005.
- _____. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994.
- _____. *Mezzi senza fine*. Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- _____. *Nuditá*. Roma: nottetempo, 2009.
- _____. "O que é um dispositivo?". In: *Outra travessia. Revista de Literatura*. n. 5, (9-16), Curso de Pós-Graduação em Literatura/Centro de Comunicação e Expressão da UFSC, 2º semestre de 2005.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Signatura rerum*. Sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- ANDERS, G. *Kafka: pró e contra – os autos do processo*. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ASKIN, I. F. *O problema do tempo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- AVELAR, I. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida.”. In: SANTOS, A. C. *et al.* (org.). *Desconstruções e contextos nacionais*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- BARRETO, V. P. (coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2006.
- BEARDSWORTH, R. *Derrida y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- BENHABIB, S. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa editorial, 2005.
- BENJAMIN, A.; OSBORNE, P. (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- _____. *Diário de Moscou*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. “Die Aufgabe des Übersetzers.”. In: BRANCO, L. C. (org.) *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- _____. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- _____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- _____. *Escritos*. La literatura infantil, los niños u los jóvenes. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- _____. *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

- _____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- _____. *Reflexões sobre a criança, o brincar e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2002.
- _____. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- _____. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- _____. *Sobre el programa de la Filosofía Futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avila, 1970.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- _____. *The location of culture*. London and New York: Routledge, 1995.
- BIGNOTTO, N. "Arendt e o totalitarismo." In: *Cult*, n. 129, Out/2008.
- BLANCHOT, M. *O Livro por Vir*. Lisboa: Relógio D'Água, 1984.
- BLOCH, M. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOBBIO, N. *O Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.
- BORGES, J. L. *El Aleph*. Barcelona: Biblioteca de la Literatura Universal, 2000.
- _____. "Nueva refutación del tiempo." In: *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé ed., 1974.
- BREDEKAMP, H. *et al.* "Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes." In: *Critical Inquiry*, vol. 25, n. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin, (247-266), winter, 1999.
- BRETONE, M. *Derecho y tiempo en la tradición europea*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- CAPELLA, J. *Entrada en la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- CAPUTO, J. D. C. "Community Without Community." In: DERRIDA, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.
- CARONE, M. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHAUÍ, M. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHUEIRI, V. K. “A narrativa e as experiências do tempo: ciclos, linhas e saltos.”. In: GEDIEL, J. A.; MERCER, V. R. *Violência, paixão & discursos: o avesso dos silêncios*. Porto Alegre: CMC, 2008.

COELHO, L. F. *Teoria crítica do direito*. 2ª ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

CORNELL, D. “The violence of the Masquerade: law dressed up as justice.”. In: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Cardozo Law Review, v. 11, n. 5-6; (1047-1064), 1990.

COSTA, P. “Passado: dilemas e instrumentos da historiografia.”. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná*. n. 47, (21-28), Curitiba: SER/UFPR, 2008.

CRITCHLEY, S. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell, 1992.

_____. “Derrida: private ironist or public liberal?”. In: MOUFFE, C. (org). *Deconstruction and pragmatism*. Londres: Routledge, 1997.

CROCHÍK, J. L. *Preconceito, indivíduo e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

_____. “Teoria Crítica da Sociedade e Estudos sobre o preconceito.”. In: *Revista Psicologia Política*, São Paulo, v. 1, n. 1, (67-99), 2001.

DERRIDA, J. *Acts of literature*. New York, London: Routledge, 1992.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

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

_____. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

_____. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.

_____. *Dissemination*. London: The Athlone Press, 1981.

_____. *El siglo y el perdón. Fe y saber*. 2ª ed. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. “Force of law: the ‘mystical foundation of authority’.”. In: *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Cardozo Law Review, v. 11, n. 5-6, (919-1046), 1990.

_____. *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. Ed. da USP, 1973.
- _____. *Islam and the West: a conversation with Jacques Derrida/ Mustapha Chérif*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- _____. *Limited Inc*. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, New York: Routledge, 2002.
- _____. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. “Remarks on deconstruction and pragmatism.”. In: MOUFFE, C. (org). *Deconstruction and pragmatism*. Londres: Routledge, 1997.
- DIKEN, B.; LAUSTSEN, C. B. *The culture of exception: sociology facing the camp*. New York : Routledge, 2005.
- DOBRORUKA, V. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- DUARTE, A. “Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente.”. In: DUARTE, A. *et al. A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.
- DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIAS, N. *O processo civilizador: Volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- _____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ENGUIITA, M. F. “Tecnologia e sociedade: a ideologia da racionalidade técnica, a organização do trabalho.”. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Trabalho, educação e prática social*. Porto Alegre: Artes Médicas, s.d.
- FINKELDE, D. *et al. Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*. México, D.F.: UNAM, 2007.
- FONSECA, R. M. *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber. 7ª ed.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

- FREUD, S. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GAGNEBIN, J. M. *História e Narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- GARCÍA, G. V. *Entre cronos y Kairós: Las formas del tiempo sociohistórico*. Barcelona: Anthropos Editorial; México, D.F.: UNAM, 2007.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A., 2008.
- GOLDSMITH, M. M. "Hobbes on law." In: SORELL, T. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GÓMEZ, E. S. *Consenso y conflicto Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. México D.F.: Centro de Estudios de Política Comparada, 1999.
- GOODY, J. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.
- GUYAU, J. *Crítica da idéia de sanção*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *La idea de tiempo*. Buenos Aires: Editorial TOR, s/d.
- GUIMARÃES, R. "Jorge Luis Borges e Maurice Blanchot: Os *pharmakós* da escritura." In: *Acta Literaria*, n. 37, (97-109), II Sem. 2008.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HART, H. L. A. *O conceito de Direito*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.
- HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. *The time is out of joint: Shakespeare as philosopher of history*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.
- HIRST, P. "Carl Schmitt's Decisionism." In: MOUFFE, Chantal. (Ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso, 1999. 07-17.
- HOBBS, T. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2. ed. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- _____. *Leviatã, ou, A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Ícone, 2000.

HOBBSAWM, E. *Bandidos*. 2ª ed. Barcelona: Crítica, 2003.

_____. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

KAFKA, F. *A metamorfose*. São Paulo, SP : Brasiliense, 1993.

_____. *El silencio de las sirenas*. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.

_____. *O castelo*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s.d.

_____. *O processo*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

_____. *O veredicto e Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *The complete stories*. New York: Schoken Books, 1971.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: edições 70, s/d.

_____. “Fundamentação da metafísica dos costumes.”. In: *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KEANE, J. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

KEHL, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

KELLY, G. A. “The structure and spirit of legality in Kant.”. In: *The Journal of Politics*, Vol. 31, n. 2, (513-527), 1969.

KELSEN, H. *Teoria geral das normas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1986.

_____. *Teoria geral do direito e do estado*. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.

_____. *Teoria pura do direito*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOZICKI, K. *Conflito e estabilização: comprometendo radicalmente a aplicação do direito com a democracia nas sociedades contemporâneas*. Florianópolis, 2000. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina.

LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LAGES, S. K. *Walter Benjamin: Tradução e Melancolia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LEFORT, C. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LE GOFF, J. *A história nova*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *História e memória*. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LIMA, L. C. *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOSE, A. D. “Arquivo: a morada da censura.”. In: *Inventário*, n. 2, Abril de 2004. Disponível em: <<http://www.inventario.ufba.br/02/02alose.htm>>. Acesso em: 17/02/2009.

LÖWY, M. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACCORMICK, N. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Retórica e estado de direito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

MACHADO, F. A. P. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MAÑAS, C. M. *Tempo e trabalho: a tutela jurídica do tempo de trabalho e tempo livre*. São Paulo: LTr, 2005.

MARRAMAIO, G. *Kairós: Apologia del tempo debito*. 3ª ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

_____. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

MATE, R. *La razón de los vencidos*. Madrid: Anthropos, 1991.

_____. *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

MATOS, O. “A rosa de Paracelso.”. In: NOVAES, A. (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. *Discretas esperanças*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006.

_____. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998.

MCCORMICK, J. P. "Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious." In: *Political Theory*, vol. 29, n. 3, (395-423), 2001.

MENKE, C. *Reflections of Equality*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

MIAILLE, M. *Introdução crítica ao direito*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MORAIS, J. L. B. *A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado; Santa Cruz do Sul, RS: Edunisc, 1998.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

OSBORNE, P. *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. London, New York: Verso, 1995.

OST, F. *O tempo do direito*. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. "Tiempo y contrato. Crítica del pacto fáustico." In: *DOXA: Cuadernos de filosofía del derecho*. n. 25, (597-626), 2002.

PIETTRE, B. *Filosofia e ciência do tempo*. Bauru, SP: EDUSC, 1997.

PINTO, C. P. A. *Modernidade, tempo e direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

REEGEN, J. G. J. et al. (orgs.) *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

REIS, J. C. *Tempo, história e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994.

RIBEIRO, R. J. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *O justo I: justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tempo e narrativa* (tomo 1). Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. *Time and narrative*, volume 3. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1988.

RITCHIE, D. T. ““Western” Notions of Justice: Legal Outsiders in American Cinema.”. In: *Suffolk University Law Review*, vol. 42, n. 4, (849-868), 2009.

ROJAS, C. *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ROTH, J. “The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo.”. In: *The Journal of Modern History*. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 39, n. 1, (30-45), 1967.

ROUANET, S. P. *A razão nômade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.

_____. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1981.

_____. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SALZANI, C. “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics.”. In: *Colloquy*, n. 16, dez. 2008. Disponível em: <<http://colloquy.monash.edu.au/issue016/salzani.pdf>>. Acesso: 31/12/2009.

SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

SCHMITT, C. *La defensa de la constitucion*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1998.

_____. *La Dictadura*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

_____. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHWARZ, R. *A sereia e o desconfiado*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SELIGMANN-SILVA, M. (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Anna Blume, 2007.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo rei; Édipo em Colono; Antígona*. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1990.

SONTAG, S. *Sob o Signo de Saturno*. São Paulo: L&PM, 1986.

SOREL, G. *Le illusioni del progresso*. Torino: Tipografia Torinese S.p.A., 1963.

_____. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Riflessioni sulla violenza*. Torino: Tipografia Torinese S.p.A., 1963.

STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SYIPHER, W. *The ethic of time: Structures of Experience in Shakespeare*. New York: The Seabury Press, 1976.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York, London: Routledge, 1993.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa, II: A maldição de Adão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

TODOROV, T. *Memória do mal, tentação do bem: Indagações sobre o século XX*. São Paulo: Arx, 2002.

TURINI, L. D. A. “A crítica da história linear e da idéia de progresso: um diálogo com Walter Benjamin e Edward Thompson.”. *Educação e Filosofia*, v. 18, p. 93-125, 2004.

WEBER, S. “Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.”. In: *Diacritics*. Vol. 22, n. 3/4, (5-18), 1992.

WHITROW, G. J. *O tempo na história: concepções de tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WILDE, M. “Violence in the State of Exception: Reflections on Theologico-Political Motifs in Benjamin and Schmitt.” In: DE VIRES, H.; SULLIVAN, L. E. (eds.) *Political Theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006.