

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEdU**

**A EXPERIÊNCIA DO 'TEMPO DO AGORA', EDUCAÇÃO E
RECONHECIMENTO SOCIAL**

ROSANA SILVA DE MOURA

Porto Alegre, 09 de março de 2007

ROSANA SILVA DE MOURA

**A EXPERIÊNCIA DO 'TEMPO DO AGORA', EDUCAÇÃO E
RECONHECIMENTO SOCIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora:

Profa. Dra. Nadja Mara Hermann

Porto Alegre, 09 de março de 2007

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos, aqui, apenas indicam grandezas que não se nomeiam marcam mais o meu mundo do que as palavras alcançam.

À orientação acolhedora, generosa e amiga da Professora Nadja Hermann;

A la disponibilidad, confianza y apertura en la acogida de la tutoría del Profesor Antonio Gómez Ramos, en la Universidad Carlos III, en Madrid;

A todos os funcionários do PPGEduc e, também, aos auxílios financeiros das agências de fomento à pesquisa CNPq e CAPES (SWE).

E, de modo particular, desejo agradecer a presença amorosa e forte de minha mãe, Edy. Seu amparo afetivo, muitas vezes, me sustenta de modo único. Aos meus irmãos, companheiros de uma vida, Marcos e Rosângela, porque o laço que nos une me dá uma alegria muito própria e coragem nos momentos difíceis. Aos amigos Gladys, Maria-Sylvia e Leônidas, agradeço a disposição e o afeto da palavra amiga.

À Naira e à Losiane, por nossos primeiros “ensaios filosóficos”, em frente ao mar, nos tempos mais juvenis.

E, delicada, forte e verdadeiramente, à Cíntia, com quem aprendo o que pode um relicário nas suas “variações de felicidade”.

Sim, a vida sem amor e sem amizade é quase nada!

Foi, especialmente, com meu pai, que aprendi a degustar a vida da amizade como se degusta o bom vinho, a boa comida, a boa conversa. Meu pai que partiu cedo, como toda pessoa amada.

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade. Mas é por isso que a compreendemos, e tanto melhor, quanto mais profundamente jaz em nós o esquecido. Tal como a palavra que ainda há pouco se achava em nossos lábios, libertaria a língua para arroubos demostênicos, assim o esquecido nos parece pesado por causa de toda a vida que nos reserva. Talvez o que o faça tão carregado e prene não seja outra coisa que o vestígio de hábitos perdidos, nos quais já não nos poderíamos encontrar. Talvez seja a mistura com a poeira de nossas moradas demolidas o segredo que o faz sobreviver. Seja como for – para cada pessoa há coisas que lhe despertam hábitos mais duradouros que todos os demais. Neles são formados as aptidões que se tornam decisivas em sua existência.

(Walter Benjamin, **Rua de mão única**, p. 105)

Nada ensina mais que o mundo.
(Oscar Bonifácio de Moura)

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Nadja Mara Hermann (Orientadora)

Dra. Margareth Schaffer (PPGEDu/UFRGS)

Dr. Amarildo Trevisan (Filosofia/UFSM)

Dr. Antonio Gómez Ramos (Filosofia/UC3Madrid)

RESUMO

A tese intitulada **A experiência do “tempo do agora”, educação e reconhecimento social** é o resultado de uma investigação teórica acerca do problema do tempo na história e o reconhecimento do outro, no horizonte da relação entre filosofia e educação, dada a partir da experiência do ‘tempo do agora’ benjaminiano (*Jetztzeit*). Logo, esse trabalho constitui-se através da mediação teórica entre uma possível teoria crítica de Walter Benjamin e sua abertura à hermenêutica filosófica.

Então, o problema de pesquisa aqui é o de perscrutar o acontecimento da experiência do ‘tempo do agora’, tomado como experiência ontológica. Nosso trabalho aqui é o de trazer à luz os elementos de uma hermenêutica filosófica pertencentes aos escritos de Benjamin, especialmente no que concerne à história, a partir dos quais o autor apresenta sua concepção de tempo e crítica do progresso como forma de provocar uma interpretação a contrapelo do tempo, através de experiências de intervalos no *continuum* na história.

Nossa hipótese central é a de que são os elementos de uma consciência histórica ampliada que possibilitam esta experiência, que estaria, desde sempre, vinculando passado e presente como modo de acontecência do ser como linguagem e história. O referencial teórico que constitui a problematização de nossa hipótese nos é dado na apresentação de uma hermenêutica filosófica que se orienta no horizonte da historicidade marcada pela finitude do ser, dada a partir das perspectivas filosóficas de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Traços dessas filosofias estão presentes na interpretação que Walter Benjamin faz do tempo enquanto ‘tempo do agora’, implicando em ressignificações do passado e presente que repercutiriam na elaboração de um conceito de história.

Para uma filosofia benjaminiana mediada na filosofia hermenêutica, a tarefa de uma consciência história consiste em reconhecer a existência das vozes esquecidas no círculo *vitiosum* do não-reconhecimento do outro. Nesse sentido, a contribuição de Axel Honneth para o problema do reconhecimento parece fortalecer a hipótese de

que este se daria no âmbito de uma ontologia social, conflitiva e desterritorializadora da idéia do ser como algo atemporal.

Faz-se necessário, então, o debate em torno da tarefa da história inscrita no horizonte de uma educação hermenêutica que se ocupe do problema do reconhecimento do outro na ressignificação do tempo, matéria fundante do ser histórico. A educação enquanto processo de formação de consciências históricas pode promover o fenômeno de reconhecimento no 'tempo do agora' e, com isso, ressignificar-se nessa experiência intersubjetiva.

RESUMEN

La tesis doctoral intitulada **A experiência do “tempo do agora”, educação e reconhecimento social** es el resultado de una investigación teórica acerca del problema del tiempo en la historia y el reconocimiento del otro en el horizonte de la relación entre filosofía y educación dada a partir de la experiencia del ‘tiempo del ahora’ benjaminiano (*Jetztzeit*). Luego, ese trabajo constituyese a través de la mediación teórica entre una posible teoría crítica de Walter Benjamin y su apertura a la hermenéutica filosófica.

Entonces, el problema de investigación aquí es el de escrutar el acontecimiento de la experiencia del ‘tiempo del ahora’, tomado como experiencia ontológica. Nuestro trabajo aquí es el de traer a la luz los elementos de una hermenéutica filosófica pertenecientes a los escritos de Benjamin, especialmente en lo que concierne a la historia, a partir de los cuales el autor presenta su concepción de tiempo y crítica del progreso occidental como forma de provocar una interpretación a contrapelo del tiempo a través de experiencias de intervalos en el *continuum* en la historia.

Nuestra hipótesis central es la de que son los elementos de una consciencia histórica ensanchada que posibilitan esta experiencia, que estaría, desde siempre, vinculando pasado y presente como modo de ocurrencia del ser como lenguaje e historia. El referencial teórico que constituye la problematización de nuestra hipótesis, nos es dado en la presentación de una hermenéutica filosófica que se orienta en el horizonte de la historicidad marcada por la finitud del ser, dada a partir de las perspectivas filosóficas de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Rasgos de esas filosofías están presentes en la interpretación que Walter Benjamin hace del tiempo en cuanto ‘tiempo del ahora’, implicando en resignificaciones del pasado y presente, que repercutiría en la elaboración de un concepto de historia.

Para una filosofía benjaminiana mediada en la filosofía hermenéutica, la tarea de una consciencia histórica consiste en reconocer la existencia de las voces olvidadas en el círculo *vitiosum* del no-reconocimiento del otro. En ese sentido, la contribución de Axel Honneth para el problema del reconocimiento parece fortalecer

la hipótesis de que lo mismo solamente se daría en el ámbito de una ontología social, conflictiva y desterritorializadora de la idea del ser como algo atemporal.

Se hace necesario, entonces, el debate en torno a la tarea de la historia inscrita en el horizonte de una educación hermenéutica que se ocupe del problema del reconocimiento del otro en la resignificación del tiempo, materia fundante del ser histórico. La educación en cuanto proceso de formación de consciencias históricas puede promover el fenómeno de reconocimiento en el 'tiempo del ahora' y, con eso, resignificarse en esa experiencia intersubjetiva.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO A PESQUISA: A PRODUÇÃO DE RECONHECIMENTO	12
α) A historicidade e a pergunta problematizadora da pesquisa	15
β) Aporte teórico, metodologia e hipótese.....	22
χ) Estrutura textual na pesquisa	24
1 INTERDISCIPLINARIDADE FRACA NO ÂMBITO DA TEORIA	
CRÍTICA	27
1.1 Alguns elementos históricos no horizonte da teoria crítica	28
1.2 <i>Kraftfeld</i> e <i>Konstellation</i> como metodologia.....	32
1.2.1 Contribuições de Bonss e Honneth à análise de um programa interdisciplinar de pesquisa.....	36
1.3 Tensões epistemológicas e intersecções possíveis	43
1.3.1 O aspecto dialético-hermenêutico como filosofia da linguagem.....	52
1.3.2 O problema da dialética na filosofia da consciência.....	55
1.3.3 A alternativa gadameriana para uma dialética	58
2 ELEMENTOS DE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA NA INTERPRETAÇÃO	
DO TEMPO BENJAMINIANO	63
2.1 No horizonte de uma ontologia.....	64
2.2 Situando a hermenêutica	69
2.2.1 Situação hermenêutica e interpretação.....	71
2.3 Heidegger e a hermenêutica	73
2.4 Cultura como círculo <i>vitiosum</i> e círculo hermenêutico	80

3 MODERNIDADE - MUNDANIDADE: A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DO TEMPO NA CULTURA	87
3.1 Energias surrealistas e aberturas ao estranho.....	93
3.1.1 Choque, estranhamento e jogo.....	98
3.2 A semelhança como encontro: linguagem, estética e história.....	101
3.3 O limiar estético em Benjamin e a ampliação do conceito de história	102
4 TRADIÇÃO E RUPTURA NA IDÉIA DE TEMPO	106
4.1 A idéia de tempo na tradição aristotélica	107
4.2 Entre o 'agora' (<i>nyn</i>) o 'tempo do agora' (<i>Jetztzeit</i>).....	108
4.3 Prenúncio de um tempo-história: Dilthey	111
4.4 Rupturas: Heidegger.....	114
4.5 Rupturas: a perspectiva Axel Honneth para o problema do reconhecimento	117
5 ABERTURA HERMENÊUTICA NA INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA: O LUGAR DA EDUCAÇÃO	123
5.1 História: conceitos possíveis	127
5.1.1 <i>A disposição</i> para interpretar história.....	131
5.2 A conversação hermenêutica	132
5.3 Interpretação histórica como reconhecimento social	138
BIBLIOGRAFIA	152

APRESENTANDO A PESQUISA: A PRODUÇÃO DE RECONHECIMENTO

O passado só se deixa fixar, como
imagem que relampeja
irreversivelmente, no momento em
que é reconhecido.
(Walter Benjamin)

No mundo contemporâneo, o processo de desterritorialização incidiu – e assim se mantém, também sobre as formas de pensamento, de conceitos, de fundamentos e noções que foram tomados como certezas. Um processo de descentramento e desenraizamento do sujeito aprofundado nos primórdios da modernidade, e que engloba dimensões de racionalidade e subjetividade, atingindo esferas sociais, econômicas, culturais. Ou seja, toda a extensão e profundidade do ser na manifestação e construção de mundo em “tempos modernos”, como diz Hegel (In: HABERMAS, 2000) e, também, das consequências desse processo em forma de seus “desencaixes” (GIDDENS, 1991).

Para a educação, de modo *lato*, esse processo atinge, entre outros pontos, sua própria “autodefinição” que, como sabemos, tem correspondência com o problema da autocertificação do sujeito moderno. A educação, como de resto a área das ciências humanas, vem aprendendo a conviver com seus limites. Mas, como pensá-la hoje?

A tese que ora se apresenta procura discutir o fenômeno do reconhecimento do outro como experiência temporal que nos é dada enquanto educação. Por isso, discutimos uma implicação entre tempo e reconhecimento de modo posto através do relacional, como um ‘tempo do agora’ (*Jetztzeit*), como sugere Walter Benjamin. Em seus últimos escritos, datados do ano de sua morte, em 1940, Benjamin se dedica de modo mais incisivo a organizar, na forma de 18 ‘teses’ e dois apêndices, o conceito e função da história, a partir de uma tarefa social do historiador, como um anunciador de rupturas num determinado conceito de história e tempo¹.

¹ Aqui, fazemos uso da tradução de Sérgio Paulo Rouanet (7ª edição brasileira, 1994) para o termo *Jetztzeit*/‘tempo do agora’. Esses escritos de Benjamin, datados do ano de 1940, foram inicialmente publicados pela Suhrkamp, na forma de **Gesammelte Schriften**.

Explicitamente, o autor defende a experiência do ‘tempo do agora’ como alternativa ao *continuum* da história, nas ‘teses’ 14 e 18 e no apêndice 1 de ‘teses’ (inconclusas) *Sobre o conceito de história/Über den Begriff der Geschichte*. Em sua obra, direta ou indiretamente, se manifesta a crítica à cultura contemporânea e às formas lineares pelas quais essa cultura é transmitida na história. Partiremos do pressuposto de que todo autor tem sua própria situação no mundo e é, justamente, essa característica que lhe confere um estatuto de autoria. Em consonância com essa perspectiva é que se aplicam as exposições em torno de uma tentativa de reconstituição de cenários históricos, sociais e estéticos nos quais Benjamin esteve envolvido como interlocutor de mundos.

Assim, tempo e experiência se convertem em fenômeno indissociável que estaria vinculado, cotidianamente, à uma descontinuidade no fato histórico, que se dá de modo univocado à manutenção de um estado de coisas vinculado à idéia de progresso. O tempo *continuum* seria uma leitura dada a partir dessa vocação ideal, como abordaremos ao longo de nossa investigação. Benjamin, assim, antecipa a crítica aos grandes relatos (metanarrativas), propondo uma reflexão acerca do fenômeno do tempo em relação ao reconhecimento do outro. Procuramos atualizar aquela abordagem na mediação teórica com autores que ora discutem tempo, ora experiência, ora o reconhecimento – nosso horizonte conceitual está marcadamente constituído na crítica ao idealismo alemão e na filosofia de Heidegger e seus influxos na interpretação da idéia de tempo.

Nossa inserção teórica está mediada entre alguns limites e possibilidades que encontramos nesses horizontes filosóficos que vêm se atualizando, também, na competência de análise de seus comentadores e na complexificação da filosofia, contemporaneamente, compreendida de modo interdisciplinar, tendo em vista que se torna difícil pensá-la de maneira aistórica.

Podemos, com certa tranquilidade, afirmar que a filosofia experimenta e se experimenta na “realidade fenomênica”, como diz Honneth (2003), em relação ao problema – não menos filosófico porque mundano – da produção do reconhecimento

denegado. É “na falta” do reconhecimento como “uma grandeza perceptível em sua forma negativa”² que a filosofia mostra sua *humanidade*.

Conforme sinaliza o título, a pesquisa se detém nas correspondências possíveis entre ‘tempo do agora’, o horizonte hermenêutico, educação, e teoria crítica. Nessa investigação filosófica, fazemos uso da experiência do ensino de história – o tempo enquanto experiência (relacional) com o outro, delimitado na relação passado-presente. Por certo, há diversos modos de fazer-se o tempo, por isso destacamos que nosso território aqui estará conectado à idéia do educar-se e educar. Logo, uma idéia de formação não como prescrição, mas como experiência do pensamento que se conecta nas vivências que constituem o relacional humano.

A contribuição da hermenêutica filosófica reside no seu traço fundamental, que é o de ressaltar a universalidade da condição humana dada através da linguagem como um modo de estar no mundo. Esse traço comum ao humano produziria aproximações e experiências que contribuiriam com a história na interpretação do passado, tornando-o constituinte do presente. Assim, pensamos o ‘tempo do agora’ como experimentação hermenêutica radical, enquanto possibilidade de uma consciência histórica desestabilizadora do *continuum* histórico (BENJAMIN, 1994).

Em nossa perspectiva, a desestabilização do *continuum* da história se torna possível através do reconhecimento social do outro. Assim, o uso da linguagem, de modo mais efetivo no seu aspecto de **conversação**, apresenta disposição e possibilidades (hermenêuticas) de abrir um caminho de percepção e sensibilidade ao outro, como algo que tem sua existência própria. Nesse ponto, as palavras de Gadamer são pontuais no destaque do potencial de uma conversação:

Costumamos dizer que ‘levamos’ uma conversação, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidade têm os interlocutores de “levá-la” na direção que desejariam. De fato a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar. Antes, em geral, seria até mais correto dizer que chegamos a uma conversação, quando não nos enredamos nela. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que “sairá” de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que tem lugar em nós mesmos³.

² HONNETH, op. cit., p. 197.

³ GADAMER, 1998a, p. 559.

Dizendo de modo mais simples, somente com a disposição de abrir-se ao outro é que se pode, minimamente, constituir a relação eu-tu. Um dos modos dessa relação efetivar-se é através de uma conversação. Trata-se não apenas de um experimento com a idéia de um outro que vem “de fora”, mas, também, de um outro que habita em nós. Na verdade, a experiência (coletiva) de um *Jetztzeit* diz mais de um acontecer outro de nós do que propriamente de uma reapropriação do passado, posto ser esse algo irrecuperável.

O passado parece ter, então, nesse caso, uma função provocativa na manutenção de um presente que não se experimenta. Um presente que é passado e, não, ainda, seu instante de propriedade e particularidade. Queremos dizer com isso que a disposição e a possibilidade são elementos pertinentes a uma dimensão hermenêutica, porque constituinte de modo ontológico de ser e isso parece denotar o imbricamento entre o ‘tempo do agora’ e uma ontologia no procedimento hermeneuta do reconhecimento do outro.

Estabelecida a ligação ontológica entre o ‘tempo do agora’ e a perspectiva hermenêutica, o pertencimento ao mundo pode abrir novos horizontes interpretativos ao humano. Procuramos também discutir os limites que uma hermenêutica filosófica de tipo gadameriana pode oferecer ao ‘tempo do agora’. Com esse movimento, a percepção do outro se amplia e a responsabilidade com o passado e o presente, talvez, se torne chave para uma abertura ao outro.

α) A historicidade e a pergunta problematizadora na pesquisa

Esta investigação teórica no campo da educação tem sua própria historicidade. Ela se constitui a partir de vivências e experiências pedagógicas em escolas públicas e privadas⁴. Ou seja, a historicidade da pesquisa se vincula aos contextos de sala de

⁴ Ensino Fundamental (1995-2000) e Ensino Superior (2002-2003).. Ainda na pesquisa de mestrado (2000-2002), a pergunta pelo sentido da história tematizou aspectos de racionalidade e subjetividade inscritos na indústria cultural, procurando problematizar o modo como esta forma de cultura reitera o esquecimento do outro ao longo dos tempos. Se na pesquisa anterior, a pergunta pelo sentido da história nos conduziu às 'teses' Sobre o conceito de história, de Walter Benjamin, agora buscamos compreender o sentido hermenêutico da abertura temporal e atualização daqueles escritos, no âmbito da relação entre filosofia e história.

aula, especificamente, do ensino de história, no qual o passado é acessado de modo visível.

A tese que ora se desenvolve nada mais é do que uma extensão da experiência do movimento de abertura ali produzido, devendo ser tomado para análise na sua continuidade e descontinuidade. Por certo não há como abarcar o todo de uma experiência pedagógica. Trabalhamos com os fragmentos, as pequenas memórias e reminiscências inscritas no ser.

No percurso, o próprio campo da educação se expande na interlocução com a filosofia. Nessa relação, filosofia e educação passam a constituir um campo outro, no qual o próprio ensino de história pode se inscrever. Nesse sentido, o campo da educação não deverá ser compreendido de maneira isolada. Ele é uma imersão no intramundano, se traduzindo na formação cultural de cada um de nós. Sendo assim, pensamos a educação como uma rede de cruzamentos que nos constitui. Nós o recompomos um pouco a cada fala, através de uma constelação de múltiplas significações. A educação provoca, de modo relacional, uma aventura no desconhecido. Daí a relevância da horizontalidade na relação eu-tu, manifestada na conversação hermenêutica.

Nesse contexto, quando nos permitimos um educar-se, nos transformamos em abertura e vir a ser, para uma compreensão de um mundo e seus diversos modos de ser. O sentido de educar-se encontra no relacional sua razão de ser, como experiência de participação de um sentido comum.

Segundo Gadamer (2000), a educação se constitui a partir de um educar-se, “pois se trata, acima de tudo, de aprender a atrever-se a formar e expor juízos próprios (...) Do que se trata é de que o homem aceda, ele mesmo, à sua morada”⁵. A atitude filosófica da exposição compõe não apenas a subjetividade, mas pressupõe a linguagem como intersubjetividade (GADAMER, 1998a). Essa participação comum se torna imprescindível para o reconhecimento do outro, da relação presente-passado. Esse ponto será especialmente retomado quando abordamos a *Abertura hermenêutica na interpretação da história*.

⁵ Op. cit., p. 20-21.

O campo da educação possui o devir e, ao mesmo tempo, já é, de *per si*, uma experiência humana própria. Enquanto tal, a educação parece circular por campos e contextos e se constitui, por força desse trânsito intramundano, de modo interdisciplinar, no sentido de que se deixa atingir pelos elementos contextuais, díspares e semelhantes, e, também, produz um movimento de resistência a eles.

O campo da educação é compreendido a partir de uma formação humana que projeta uma universalidade dada como linguagem. Essa universalidade possibilita o vínculo intramundano e experiências coletivas (*Erfahrung*), implicando um compromisso social. Tal compromisso se efetivaria através do movimento de compreensão e reconhecimento do outro, no âmbito da relação passado-presente. Interpretando essa relação, podemos tecer sua correspondência com o 'tempo do agora' benjaminiano.

Em nossa pesquisa, o uso do termo 'outro' estará sempre se referindo à complexa relação indissociável entre indivíduo e sociedade. Nessa relação, se incluem o meio físico e as questões de ecologia. Afinal de contas, como estabelecer uma relação homem-mundo sem a mediação de uma relação homem-natureza, ou seja, sem que tenhamos em vista, por exemplo, a perspectiva ecológica da possibilidade de vida do outro? Já no horizonte da hermenêutica filosófica, o termo parece adquirir sua ressignificação através da relação eu-tu (GADAMER, 1998a).

Durante os anos em que lecionei história como uma disciplina, provavelmente, esse aprendizado terá sido dos mais significativos aprendizados no campo da educação, especialmente pelo sentido gadameriano de um "educar-se", que possibilitou experiências do 'tempo do agora', ou seja, um desprendimento de um lugar de professor que possibilitou a viagem ao território do outro.

Por vezes, foi possível o distanciamento da disciplina de história em direção a uma experiência ontológica, um reconhecimento de outros tempos e espaços, aproximando-os dos sentidos de vida nos quais tempo e espaço poderiam ser interpretados à luz do movimento entre familiaridade e estranheza humana. Por certo, esse reconhecimento vivificou uma teoria da história. Mais ou menos a partir dessa imersão no contexto das aulas de história, se abriu o espaço de perguntas pelo humano, inserido em algo que se denominava tempo histórico.

Sabemos que o ensino de história pode ser mais que o relato dos fatos, se ele for um espaço de compreensão do outro. Ou seja, ele também é espaço de deliberações discursivas e formativas acerca do estado atual do mundo. No caso do presente trabalho, isso tem relação com os conteúdos éticos que podem ser mobilizados ali, pois, permanentemente, se fazem interrogações acerca da matéria-prima da história, que é a idéia de passado e sua vinculação com o presente.

A expressão “conteúdos éticos”, aqui, transpassa a discussão de uma longa tradição, para se referir a um estar no mundo como vínculo ontológico, a partir do qual o ser é algo *aí*. Não cremos que possa haver qualquer discussão em torno de um agir humano que não se ampare nesse pressuposto fundamental. Desde Aristóteles o ser é político, porque, basicamente, não consegue transcender ao vínculo social e seu agir se limita ou altera tal vínculo, mas não constitui mundo fora dele.

Assim, uma ‘aula de história’, constituída no vínculo social é, desde sempre, um acontecimento, seja de encaixes e repetições do que vem se perpetuando no tempo, seja de desencaixes e intervalos nesse tempo. De algum modo, ela se constitui a partir de alguma expectativa utópica, de alguma consciência possível e também da presença do limite. Toda aula pode ser compreendida em termos curriculares e poderá, ao mesmo tempo, ultrapassar seu formato linear e encaixado na forma do planejamento. Quando repercute para além dela mesma, desestabilizando referenciais de consciência e se transformando em experiência humana, desdobra sentidos. Se alcança o problema da identidade e sua representação, através do lançamento de alguma pergunta, uma aula de história cumpre sua função filosófica que é a de se atrever a perguntar sobre coisas e certezas dadas no curso da própria história do humano.

Freqüentemente emergem, ali, problemas relacionados às identidades e à maneira como os humanos vêm mantendo uma relação de dominação e extermínio da Natureza. Isso para citarmos apenas um dos pontos levantados nas aulas. Desnecessário reconhecer nesse humano (universal) também as condições (particulares) de aluno-professor (e vice-versa). Na complexidade que se instala entre esses mundos e em tudo que lhes confere propriedade, o universo de uma aula

de história permite o instante compartilhado de um *estar-com/coestar/MitSein*⁶ (HEIDEGGER, 1995/2003), como um movimento de deslocamento rumo ao outro, na relação passado-presente.

A experiência do reconhecimento do outro e seu tempo confere um sentido próprio àquela aula. Neste instante de encontro, que é ontológico, a vida se reconhece na sua universalidade. Logo, vida e história se interligam de modo inseparável, na acontecência entre universal e particular. Nesse sentido, nem a história se limita ao geral de uma metanarrativa, nem a vida parece algo estritamente situado no particular.

Em nossa interpretação, esse movimento do humano para com o mundo corresponde ao *estar-en-el-mundo/Dasein* (HEIDEGGER, 2003) enquanto um *coestar*, dado na participação de um sentido, à luz da hermenêutica filosófica e, especialmente, porque, desde Heidegger, *Dasein* se refere a um *aí* histórico: estamos no mundo em convivência. Segundo nossa hipótese, é possível estabelecer uma ontologia entre Benjamin e este horizonte hermenêutico, ampliando sua 'teoria crítica periférica', justamente, pela abertura na idéia de tempo como experiência de reconhecimento social. O 'tempo do agora' se efetiva como movimento dialético-hermenêutico de abertura ao outro, que é dado na relação passado-presente, de modo contínuo e descontínuo.

Na pesquisa, a tensão entre continuidade e descontinuidade na interpretação do tempo se traduz na própria compreensão de história. A concepção de história como "objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de *agoras*"⁷, revela o limite de se tomar o passado como algo inteiro a ser apreendido. Ao mesmo tempo, o *agora* benjaminiano também reconhece sentidos na tradição que o constitui.

Segundo Ramos (2000), "la transmisión que es la tradición está actuando sobre el ahora, al comprender se participa siempre de una tradición"⁸. Os vestígios que

⁶ Ao longo de nossa pesquisa utilizamos as traduções portuguesa, de Márcia de Sá Cavalcante (1995), e a espanhola, de Jorge Eduardo Rivera C. (2003). No cotejamento dessas fontes relacionamos algumas expressões com as quais trabalhamos de modo mais efetivo. Respectivamente àquelas traduções temos as expressões como, por exemplo: "ser-no-mundo"/"estar-en-el-mundo"/*Dasein*; "estar-com"/"coestar"/*Mitsein*.

⁷ BENJAMIN, 1994, p. 229.

⁸ RAMOS, op. cit., p. 53.

retornam no 'tempo do agora', sendo removidos de seu lugar estável de significado, se desdobram e se deslocam em outros sentidos. Esse movimento se expressa através da conversa, para além do ensino como mera exposição unidirecionada. Talvez, isso venha justificar a educação enquanto formação para o diálogo, no qual se projeta sempre a relação eu-tu (GADAMER, 1998a).

Em correspondência com a concepção de tempo benjaminiano, podemos antecipar a não recuperação do passado como um em si, mas um reordenamento de sentidos no presente como 'tempo do agora', transmutado na consciência do passado e não em seu retorno. Como se diz, comumente, "não há como voltar ao passado, mas aprender com ele". Por isso, na interpretação do passado, o presente poderia estar se libertando do círculo da mera repetição, que é a permanência do passado como um *continuum* (BENJAMIN, 1994) ou um círculo *vitiosum* (HEIDEGGER, 2003), conforme analisaremos em outro momento, no item 2.4. Em nossa perspectiva, experienciar o 'tempo do agora' é inverter a lógica do círculo *vitiosum* da cultura em círculo hermenêutico, alargando a compreensão do ser, que é passado-presente. O instante dessa compreensão é o 'tempo do agora'.

Por ora, cabe destacar, de modo breve, que essa imersão intramundana não passa a acontecer em algum determinado momento da vida, pois estamos desde sempre mergulhados num mundo de relações que se organizam e desorganizam constantemente. Aí reside o sentido de uma ontologia social que nos propomos a interpretar e traduzir de algum modo nessa pesquisa, a partir do que sinalizamos no elo entre a experiência do 'tempo do agora' e a consciência histórica, ancorados num processo de formação de um horizonte de compreensão para o reconhecimento do outro, por isso, intersubjetivo.

Em outras palavras, o estudo do 'tempo do agora' benjaminiano quer sinalizar para a importância da formação de uma consciência histórica intersubjetiva, logo solidária, como urgência de interpretação do mundo.

À luz da crítica gadameriana (1998b), pareceria contraditório referir "consciência histórica intersubjetiva", justamente porque tal representação de consciência estaria negando o acontecimento de uma intersubjetividade - se Gadamer se mantivesse fielmente situado no horizonte do processo de formação da consciência em moldes hegelianos, conforme veremos adiante. Originariamente e,

logo mais, tradicionalmente, uma consciência histórica se referia a uma subjetividade transcendental voltada ao processo de esclarecimento que se vinculava mais à epistemologia do que à hermenêutica, com o predomínio do idealismo alemão.

A partir de Dilthey, o panorama da epistemologia desloca, um pouco, para a idéia de conexões relacionais, que constituem a filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) porque se produzem no campo mais alargado das 'ciências do espírito' (*Geisteswissenschaften*). Nosso objetivo é reforçar a aplicação do termo "consciência histórica", constituindo uma vertente de pensamento que parece haver entre Benjamin, Heidegger e Gadamer. Ou seja, uma consciência histórica atualizada na experiência coletiva, logo intersubjetiva. Nossa intenção, em consequência de nosso conceito de consciência histórica, é fazer valer uma educação para o reconhecimento social. Daí a referência a uma ontologia social, no cenário do ensino da história - com toda sorte de possibilidades, alcances e limites que isso pode trazer.

Se o estudo do tempo tem seu mérito, é porque ele se faz a partir de uma experiência efetivamente dada. A partir disso, a pergunta problematizadora de nossa pesquisa se relaciona com a possibilidade de correspondências entre o 'tempo do agora' e o reconhecimento do outro, no âmbito da relação passado-presente, que experimentamos no contexto do ensino de história. De modo amplo, o fio condutor dessa investigação será a experiência do 'tempo do agora', na sua possibilidade de provocar o reconhecimento social, através da contribuição de uma consciência histórica, hermeneuticamente dada.

Na antecipação de uma análise posterior, as correspondências ensejadas desaguiariam na pergunta sobre a possibilidade de formação de consciência histórica, no âmbito do ensino de história, pois o movimento de interpretação de um mundo é onde se situa uma consciência histórica. Amiúde, esse ponto será apresentado como consciência da existência do outro, através da relação passado-presente. Por conseguinte, temos a concepção de história como pertencimento do humano a um tempo-espaco compartilhado, no qual ele, humano, se orientaria e conferiria sentido às coisas que acabaria por reconhecer como sendo a própria vida. Essa também é uma motivação para a hipótese central do trabalho que desenvolvemos: a de que a ontologia do tempo é relacional. O tempo como experiência é o *coestar* com o outro.

Como relacional, o ‘tempo do agora’ pode produzir ressonâncias numa consciência entranhada de aderências na continuidade do mesmo.

β) Aporte teórico, metodologia e hipótese

Como foi dito, esta pesquisa aborda possíveis elementos da hermenêutica filosófica na concepção de tempo e história de Walter Benjamin, a partir de uma “fusão de horizontes”, como apreendemos desde Gadamer e em consonância com a própria situação hermenêutica de Benjamin e suas constelações teóricas, que arriscaram especulações filosóficas abertas. Para isso, interpretamos os escritos **Sobre o conceito de história**, à luz de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, considerando sempre o influxo da ontologia de Heidegger nesse e, também, dos escritos de W. Dilthey, sobre a razão histórica⁹.

Na perspectiva que desenvolvemos, reconhecemos também estudos de comentaristas que investem em temas paralelos que vêm a enriquecer o próprio horizonte da filosofia hermenêutica e expandir o campo de análise dos fenômenos sociais, no interior da teoria crítica. Nossa pesquisa tem o objetivo de abrir e atualizar teoricamente o potencial utópico daquelas ‘teses’, especialmente naquilo que concerne ao aspecto do reconhecimento social a partir da relação entre passado-presente.

A mediação entre campos de conhecimento, supostamente distintos, como história, educação e filosofia, que nos dispomos a realizar, é uma exigência da interpretação do tempo. Metodologicamente, a pesquisa acontece na forma de uma investigação teórica amparada no cotejamento de bibliografia primária supracitada.

No que concerne ao aporte teórico dessa pesquisa – seu referencial teórico –, temos aí, pelo menos, dois pontos de destaque na formulação do campo que entrelaçam história, educação e filosofia, a saber: primeiro, o campo de análise da

⁹ Em nossa pesquisa, quando necessário, cotejamos as edições brasileira (1994) e alemã (1974) das ‘teses’. Quanto à obra de Gadamer, se trata de **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Aí, trabalhamos com a tradução de Flávio Paulo Meurer, da 2ª edição brasileira. De Dilthey, fazemos uso dos *Esboços para uma crítica de la razón histórica*, com tradução – do alemão para o espanhol, de Antonio Gómez Ramos.

realidade histórica – seus fenômenos são plurais –; segundo, diante da complexidade dos contextos em que se fazem as perguntas, seria demasiado ingênuo um rechaço ao aporte filosófico, seja na formação do professor, seja na inserção do debate mesmo.

Logo, no universo das ciências humanas, não há como fugir de um referencial teórico amparado na experimentação relacional. Por isso, a perspectiva de interação dos saberes parece salutar à educação, que dialoga com filosofia e história. Nesse sentido, o aporte teórico que auxilia à problematização na pesquisa se constitui na pluralidade das vozes que se ocupam, em alguma medida, com o elo entre esses campos de saberes. Essa plasticidade parece inerente ao ‘tempo do agora’ benjaminiano, no qual ancoramos a possibilidade de reconhecimento social e, em seu cerne, uma estrutura ontológica que o viabilizaria na constituição universal do humano como linguagem.

De modo largo, podemos dizer que toda a pesquisa imersa num horizonte de interpretação (seja de um texto, de um contexto, enfim, de um mundo) se constitui a partir de uma demanda que significa sua própria inserção intramundana (HABERMAS, 1990), como já referimos anteriormente. Na pertinência da abordagem filosófica, se consideram seus elementos conceituais e eles se referem aos tipos de racionalidade, às subjetividades e suas linguagens.

A hipótese central proposta aqui se refere a uma prefiguração de um sentido de tempo não mais fundacionista da história, e, sim, imbricado nela, no seu acontecimento, sua memória e vir a ser, dados, insuspeitadamente, no relacional. Logo, nossa hipótese percorre uma transmutação do conceito de tempo, quando vincula um sentido ontológico, objetivamente ligado à interação relacional. Acreditamos que somente na vinculação de uma ontologia social é possível acionar elementos de semelhança que desencadeariam o movimento dialético-hermenêutico de um reconhecimento do outro como tarefa da história no sentido de um ‘tempo do agora’ benjaminiano.

A perspectiva que se abre com o aporte hermenêutico enfatiza a pertinência da linguagem no relacional e do que necessita o ‘tempo do agora’ na sua experienciação. Em nossa pesquisa, procuramos interpretar como o passado é reconhecido, enquanto matéria histórica que se atualiza numa constituição de

presente. De modo amplo, nossa pergunta seria: como um processo de formação (educação) pode se relacionar com o horizonte filosófico, produzindo ressignificações conceituais que atuam no reconhecimento do outro?

χ) Estrutura textual na pesquisa

A partir desta introdução da historicidade, da pergunta problematizadora e de uma possível hipótese para o desenvolvimento do projeto de pesquisa, consideramos pertinente que se apresente uma estrutura que orientou esse processo investigativo.

No primeiro capítulo, **INTERDISCIPLINARIDADE FRACA NO ÂMBITO DA TEORIA CRÍTICA**, apontamos alguns indícios da constituição da Escola de Frankfurt, validando, em alguma medida, a experiência interdisciplinar naqueles trabalhos em torno da temática cultural. Nosso intuito não é a reconstrução biográfica da Escola. Essa reconstrução já se encontra registrada em vasta literatura (JAY, 1974; BUCK-MORSS, 1981; WIGGERSHAUS, 2002; MATOS, 1995). O objetivo da análise será dar visibilidade ao potencial de uma “interdisciplinaridade fraca” na constituição do grupo, interpretada a partir do debate de BONSS (1993) e HONNETH (1993, 1999) sobre o tema. Provavelmente, aquela forma interdisciplinar tenha subjetivado em Walter Benjamin a elaboração estético-teórica do ‘tempo do agora’.

Além disso, apresentamos alguns fatores históricos e culturais da época de vigor da primeira geração da Escola de Frankfurt. Para isso, nos valem de HOBBSAWN (1986, 1987), RICHARD (1988) e SERGE (1987). Através deste capítulo, procuramos interpretar características de um período no qual Walter Benjamin lançou sua concepção aberta de tempo e história.

No segundo capítulo, **ELEMENTOS DE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA NA INTERPRETAÇÃO DO TEMPO BENJAMINIANO**, buscamos explicitar a correspondência possível entre o pensamento benjaminiano e uma abertura ao horizonte hermenêutico-filosófico. Consideramos importante ressaltar os influxos de HEIDEGGER (2003) em GADAMER (1998a, 1998b,) pela compreensão da experiência de finitude humana e pela importância da reflexão de um círculo hermenêutico. Por certo, essa

compreensão desestabiliza o círculo da repetição da idéia de tempo como tempo do mesmo. Isso nos auxilia a pensar a característica de intervalo do 'tempo do agora' como recurso para a consciência produzir uma perspectiva outra da própria história.

Em **MODERNIDADE - MUNDANIDADE: A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DO TEMPO NA CULTURA**, trazemos algumas características da modernidade na exaltação do estético (BAUDELAIRE, 1997; BENJAMIN, 1997; BOHRER, 2001; REBOUÇAS, 1986; WALDENFELS, 1998). Destacamos o cenário histórico como pano de fundo de materialidade e sustentabilidade das transformações sociais (HOBSBAWM, 1982). Procuramos na filosofia os argumentos de afirmação e crise da modernidade (KANT, 1987; ADORNO & HORKHEIMER, 1985; HABERMAS, 1980, 2000; JAY, 1974, 1988). Esses elementos repercutem no 'tempo do agora', se o considerarmos como uma experiência radical da consciência exposta às situações limítrofes da virada do século XIX para o século XX. Com isso, retomamos algumas elaborações filosóficas da concepção de sujeito moderno e sua desestabilização nos movimentos das reivindicações das pluralidades, já em fluxo no século XX.

No quarto capítulo, **TRADIÇÃO E RUPTURA NA IDÉIA DE TEMPO**, se apresenta uma discussão em torno da idéia de tempo, considerando algumas inserções teóricas que marcam uma tradição e rupturas nela, especialmente dada em Aristóteles, Dilthey e Heidegger. Assim, trabalhamos com o pensamento aristotélico acerca do tempo, especialmente com a incursão do mesmo na idéia do 'agora', porque procuramos relacionar aquela concepção ao agora benjaminiano, acentuando a noção de tempo relacional. Honneth traz abertura no conceito de reconhecimento, rompendo com a subjetividade e acentuando essa incursão no *ái* da intersubjetividade reconhecida.

E, finalmente, em **ABERTURA HERMENÊUTICA NA INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA: O LUGAR DA EDUCAÇÃO**, quinto capítulo, fazemos uso da noção de conversação como condição de possibilidade do acontecer histórico intersubjetivo. Com isso, temos uma validação do potencial de abertura ao outro que uma conversação pode apresentar, no âmbito de uma educação hermenêutica. Por fim, tecemos, no tempo-reconhecimento, o entendimento dado ao longo do texto de que a relação eu-tu confere uma dinamicidade à educação enquanto campo que se

reconhece como um processo – intra e intercultural – de formação em conflito, logo, aberto, indeterminado, mas factível.

INTERDISCIPLINARIDADE FRACA NO ÂMBITO DA TEORIA CRÍTICA

Conforme propomos na introdução deste trabalho, nosso esforço de investigação pretende colocar em debate a relação entre tempo, história e reconhecimento social, considerando a especificidade do contexto de sala de aula, relação esta cara à educação. O aporte teórico que subsidia nossa argumentação vem de um campo de filosofia inclinado à crítica da cultura, à luz da hermenêutica filosófica. De modo amplo, a interdição da experiência humana, compreendida no horizonte do reconhecimento social, sinaliza uma situação-limítrofe dentre os problemas do mundo contemporâneo. Essa interdição pode ser diagnosticada também como cisão entre tempo e consciência histórica.

Nesse sentido, a interpretação de nossa contemporaneidade – cindida por uma demanda de progresso violento, no qual se produzem diversas formas de não-reconhecimento –, requer um esforço de análise que se põe num horizonte interdisciplinar. Dizendo de outro modo, a complexidade da cultura contemporânea demanda um horizonte de interpretação que estabeleça correspondência com uma filosofia que seja aberta e constituída de modo interdisciplinar, sem prejuízo de uma demanda crítica inerente ao rigor do pensar filosófico. Por conseguinte, nosso esforço investigativo se alimenta da teoria crítica de primeira geração, especialmente do pensar benjaminiano, que é constituído interdisciplinarmente. Ou seja, é heterogêneo e aberto, mas sem deixar de ser determinado por elementos próprios de um mundo relacional teórico-estético, mundo esse que propiciou de alguma maneira o que estamos chamando, aqui, de ‘interdisciplinaridade fraca’ no grupo daquela geração de pensadores da teoria crítica.

Entretanto, como veremos, a aceitação de um horizonte interdisciplinar na primeira geração de Frankfurt não é algo tranquilo. Quanto a isso as opiniões se dividem e se apresentam de modo objetivo ou por indícios ao longo da literatura sobre a teoria crítica. Se, de um lado, temos vozes dispostas a validar, de algum

modo, este horizonte, como o fazem Martin Jay (1974), Susan Buck-Morss (1981), Jürgen Habermas (1990) e Axel Honneth (1993, 1999); de outro lado, o horizonte interdisciplinar é refutado como experiência transformadora naquela geração, como o fazem Wolfgang Bonss (1993) e Rolf Wiggerhaus (2002). Tendo em vista essa controvérsia em torno de uma denominação interdisciplinar para aquele grupo, naquele momento da teoria crítica, preferimos adjetivá-la enquanto interdisciplinaridade fraca, conforme referimos adiante.

Desejamos aqui demarcar aqueles elementos interdisciplinares e, considerando suas especificidades, ponderar acerca de limitações e alcances. Podemos dizer que esses elementos se referem a algumas questões de fundo: 1) histórico, quando visualizamos a fundação do grupo; 2) metodológico, quando ali se incorporam as noções de *Kraftfeld* e *Konstellation*; 3) epistemológico, quando se desenvolve a crítica à relação sujeito-objeto, prefigurando o paradigma da filosofia da linguagem na sua questão primordial, que é a validação da relação eu-tu como pressuposto do reconhecimento social, através da horizontalidade da conversa. Por isso, insistimos no argumento da validação de uma experiência interdisciplinar naquele grupo que teve uma certa abertura reflexiva em torno da temática social e das questões concernentes ao problema da subjetividade e da razão logocêntrica.

No horizonte hermenêutico, a tradução de uma interdisciplinaridade fraca com seus efeitos de alcance e limitações demanda o entendimento de alguns elementos históricos presentes na teoria crítica naquele momento, bem como a clareza da constituição do grupo a partir de um campo de forças teórico.

1.1 Alguns elementos históricos no horizonte da teoria crítica

Sabemos que o primeiro trabalho biográfico, em extensão e profundidade, da Escola de Frankfurt foi realizado por Martin Jay (1974), sendo subscrito, no prólogo, pelo próprio Max Horkheimer. Esse trabalho foi sistematizado, a partir de correspondências e entrevistas dadas por alguns daqueles que viveram a história da Escola e do Instituto de Pesquisa Social, no período compreendido entre 1923 e 1950.

A partir dessa referência historiográfica, tomamos conhecimento de que Walter Benjamin esteve ligado por amizade e/ou algumas afinidades eletivas a membros do

que passou a se chamar Escola de Frankfurt e, por vezes, colaborou com escritos para a revista do Instituto de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*). Existe controvérsia quanto à integração dele como membro daquele grupo — o que ocorreu somente a partir de 1935. Apesar de uma intensa interlocução com Theodor Adorno, Benjamin pode ser considerado um periférico¹⁰ no conjunto da primeira geração da Escola. Benjamin foi considerado o mais periférico dos periféricos que constituíram aquela geração de pensadores, porque radicalizou a proposta interdisciplinar inerente a todos eles.

Àquela época, o interesse residia na investigação teórico-metodológica em torno da temática comum voltada à pesquisa crítica de aspectos autoritários na cultura ocidental, marcadamente desenvolvida sob direção de Max Horkheimer, no Instituto. Essa mesma problematização também se constituiu através de vários campos de conhecimento dentro das ciências humanas. Provavelmente, sua situação de periferia, por mais difícil que possa ter sido para o homem Benjamin, parece ter repercutido de forma crítica na interpretação filosófica dos problemas da vida contemporânea.

De modo igualmente crítico, procuramos alguns vestígios de sua situação no mundo, relacionando-a ao seu pensar filosófico híbrido. Pois se, de um lado, Benjamin aparece como um materialista histórico, porque suas imagens da modernidade estão fincadas na historicidade que ele também chama tradição, de outro lado, e de maneira não excludente, ele procura interpretar a multiplicidade do outro através do seu olho estético e de sua imersão na modernidade. Por exemplo, na 8ª. ‘teses’ ele apresenta o problema da formação de uma tradição oprimida na história, como efeito da ação do conceito de progresso no mundo:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro

¹⁰ Cf. BUCK-MORSS (1981), especialmente HONNETH (1999) e KOTHE (1976, 1978). De modo amplo, as análises metodológicas da teoria crítica da época em questão se valem do esforço biográfico realizado por JAY (1974).

filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (BENJAMIN, 1994, p. 226)

Na verdade, o diálogo pretendido entre esses campos aparentemente distintos se torna possível apenas se compreendermos o caráter de abertura impregnado na reflexão da cultura da modernidade produzida por Benjamin, então sob influência dos limites e das aberturas experienciadas naquele *Kraftfeld*. Em última análise, estamos reportando às condições hermenêuticas de sua inserção no mundo, ou seja, à sua situação hermenêutica. Tomar seus textos e sua filosofia de empréstimo para um estudo sobre o tempo e a história também significa tomar de empréstimo, de algum modo, seu horizonte relacional, situando neste, sua produção filosófica. Daí, a pertinência em tomá-la enquanto filosofia aberta, dada a situação híbrida de sua própria mundanidade.

A expressão filosofia aberta, lançada aqui, permite transitar pelo texto do autor de modo mais amplo, mantendo-lhe o espírito de “hermeneuta, encharcado de modernidade”¹¹. Entendemos que essa abertura, além de se constituir no mérito pessoal desse filósofo, se fez a partir de uma situação de interlocução na própria geração de pensadores do Instituto de Pesquisa Social, no qual Walter Benjamin foi colaborador. Sendo assim, se mantém, aqui, o argumento favorável à formação interdisciplinar daquele grupo como elemento que contribuiu com a produção teórica deste e vice-versa.

Destacamos elementos de uma historicidade, procurando relacioná-los a uma perspectiva ontológica no pensamento materialista de Benjamin e, para isso, estamos considerando a estreita relação entre filosofia e história. Essa relação se ampara nas condições histórico-sociais do trabalho intelectual mesmo, repercutindo no movimento amplo de desencaixe do logocentrismo da razão, pretendido pelo grupo.

Retomando o ponto das condições históricas daquela formação, cabe dizer que o Instituto de Pesquisa Social surgiu como demanda investigativa de um grupo de intelectuais marxistas orientados para a crítica à cultura do capitalismo tardio. Como pano de fundo histórico, ali estiveram presentes efeitos das experiências socialistas

¹¹ KOTHE, 1976. Também HABERMAS (1999, 2000) parece aceitar a perspectiva hermenêutica como horizonte possível na filosofia benjaminiana.

frustradas pelos sinais da ascensão do stalinismo¹² e também da primeira guerra total, ou de uma “era da catástrofe” (HOBSBAWN, 1997). Além disso, naquele cenário no qual a intelectualidade europeia estava mergulhada, a experiência da República de Weimar ressoou como promessa e frustração nos espíritos da época. A título de ilustração do contexto da época sobre aquela intelectualidade, nos lembra Richard:

Numa Alemanha dividida em regiões, unificada há pouco, as universidades de província possuíam, graças a um estatuto de autonomia que favorecia a concorrência, especialistas tão competentes quanto os de Berlim. Entre os membros de seu corpo docente, a Universidade de Heidelberg podia orgulhar-se de contar com Friedrich Gundolf para a literatura alemã, Karl Jaspers para a filosofia, Alfred Weber para a economia política. A Universidade de Frankfurt possuía, em sociologia, um professor renomado: Karl Mannheim. E a filosofia se encontrava muito bem representada com Paul Tillich e Max Horkheimer. Ainda em Frankfurt, o Instituto de Pesquisas Sociais fora fundado em 1924. Mais conhecido, após 1945, sob o nome de Escola de Frankfurt, não deixou de ser marcado pela qualidade de seus primeiros colaboradores: Max Horkheimer, o economista Friedrich Pollock, e depois Leo Löwenthal em sociologia da literatura, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse em filosofia. Por intermédio de Erich Fromm e de sua mulher, ligados por amizade a Leo Löwenthal, e ambos membros do movimento psicanalítico, um interesse pela psicanálise se desenvolveu, com a idéia de tentar conciliar Marx e Freud¹³.

Quando, nos anos 30, sob a direção de Horkheimer, o *Institutsocialforschung* produzia pesquisas sociais com viés interdisciplinar, ou seja, pesquisas advindas de escuta entre áreas afins, como sociologia, filosofia, psicologia, os efeitos de historicidade se refletiam na forma de um pensamento anti-sistemático, inconcluso, aberto, tendo por objetivo constituir um ‘programa interdisciplinar de pesquisa’, conforme veremos em seguida.

Na verdade, parece existir, naquela geração de pensadores, um movimento subjacente e periférico concorrendo para a emulação do contrapelo dela mesma, como acontecimento histórico de sua diferença, que esteve em consonância com as expectativas e frustrações (incluindo, aí, uma certa dose de melancolia¹⁴) da época. É,

¹² Para compreendermos a frustração e o desencantamento com os rumos do socialismo do Leste europeu em virtude de disputas de poder, indicamos a obra de Viktor Serge, **Memórias de um revolucionário**, como um relato *de dentro* daquele processo histórico. Além disso, ver também JAY (1974) e BUCK-MORSS (1981).

¹³ RICHARD, 1988, p. 186.

¹⁴ MATOS (1989) e KONDER (1999).

a partir desse horizonte tensionado, que procuramos traduzir o que denominamos interdisciplinaridade fraca naquela teoria crítica. A tensão se origina numa metodologia constituída num campo de forças – *Kraftfeld* – e numa *Konstellation*, conforme destacamos em seguida.

1.2 *Kraftfeld* e *Konstellation* como metodologia

Antes de prosseguirmos, convém uma breve apresentação de nosso próprio entendimento acerca do que seja interdisciplinaridade. Quando nos perguntamos pela possibilidade de a encontrarmos na experiência de pesquisa de um delimitado grupo temático, o fazemos a partir de um horizonte interpretativo próprio. Assim, nos mantemos numa situação tensionada entre proximidade-distanciamento, afinidades e dissonâncias.

Em outras palavras, o modo de pensar interdisciplinaridade deve ser compreendido nos limites e possibilidades de cada tempo histórico, tornando imprescindível a exposição crítica de linguagens. A referência ao modo de pensar interdisciplinar inscreve uma noção de um campo tensionado (*Kraftfeld*) por divergências que resultam numa constelação (*Konstellation*) de perspectivas de linguagens em torno de algum tema.

Em sentido amplo, quando nos referimos ao termo interdisciplinaridade, consideramos a disposição do uso dele para uma negociação de sentidos. A interdisciplinaridade se transforma em algo mais do que uma reunião instrumental de disciplinas e campos de conhecimento. A disposição para a interdisciplinaridade se refere a um trabalho em conjunto, a partir de tematização ou problematização em comum. Ela se orienta num compartilhamento, mais ou menos próximo, de um horizonte teórico desdobrado até o entendimento de uma mediação teórica. Permeia essa mediação a própria experiência do limite e a possibilidade de a diversidade se fazer de maneira efetiva.

De um lado, a interdisciplinaridade manter-se-á por meio de continuidades e conexões entre si, enquanto campo de trabalho e conhecimento específico. De outro lado, permanecerá descontínua pela debilidade do nomear e pela finitude da própria compreensão de algo, o que, provavelmente, refletir-se-á na teoria.

Destarte, é no uso filosófico que o termo interdisciplinaridade mostra sua complexidade, quando sobrevêm os limites impostos pela relação sujeito-objeto, ao modo do procedimento da epistemologia tradicional, de cunho racionalista, fundada nos primeiros tempos da época moderna, especialmente com Bacon e Descartes.

Entretanto, a partir do século XX, já podemos afirmar com alguma tranqüilidade que teoria não é um campo de saber puro e que a experiência humana carrega em si algo de inominável¹⁵. Por conseguinte, teoria é algo híbrido e não-resolutivo, refletindo, em alguma medida, o não-puro, o inominável e o falível das experiências humanas.

O não-puro aqui se refere às mediações crescentes entre teorias. O inominável concerne ao, desde já, inalcançável todo, falível, porque as diversas teorias incorporam a dimensão de finitude e escassez do humano. Portanto, não há um lugar de resolução, de verificação ou de reconciliação no pensar, sendo ele dependente de ligações, mediações e redes de sentidos que tornam a teoria uma constelação dada a partir de elementos intercambiáveis – o que parece ter sido compreendido de maneira ampla pelos pensadores da teoria crítica.

Logo, a interdisciplinaridade tem de se haver com o campo de conhecimento no qual se envolve e com os conceitos, procedimentos, dados e organização de uma pesquisa. Assim, a interdisciplinaridade deve ser pensada como uma disposição para a abertura em alguma constituição espaço-temporal, seja ela de grupo de trabalho, de visão de mundo ou de elaboração teórica enquanto “participação num sentido comum”¹⁶.

Por ora, podemos levantar a questão de que essa mediação teórica que realizamos se torna coerente na medida em que vislumbramos, numa determinada historicidade, um campo de forças no qual a crítica à verticalidade de pensamento é o mote não apenas de uma proposta de trabalho teórico, como também de enfrentamentos teóricos. Portanto, se trata de investigar a partir de um potencial de linguagens, efeitos dados através de correspondências e constelações teóricas surgidas no campo de forças intelectual da primeira geração da Escola de Frankfurt.

¹⁵ Essa característica foi largamente explorada nas experiências estéticas das artes de vanguarda, no século XX, inclusive “inominável” é homônimo de uma obra de S. Beckett.

¹⁶ GADAMER, 1998a, p. 438.

Entretanto, não está em nosso horizonte de compreensão e investigação desvelar a medida exata de tal interdisciplinaridade, algo desde já perdido na singularidade da presença do acontecer do grupo naquela experiência.

Posto isso, quando pensamos em articular algum sentido hermenêutico para a concepção de interdisciplinaridade, o fazemos justamente tendo em vista o implícito teor de participação. Como nossa intenção se dá no horizonte da controvérsia de legitimação (ou não) do termo para a situação da primeira geração de frankfurtianos, cabe dizer que estamos atentos às debilidades nas quais o grupo esteve envolvido e que se encontram registradas em formas biográficas já citadas.

Nesse sentido, nosso argumento tenta captar, em algo sutil, a validade do termo para aquela situação, ou seja, não procuramos identificar *in totum* tal validade, mas reavivar elementos de mediação entre as disciplinas através das noções de *Kraftfeld* e *Konstellation*¹⁷, que podem sinalizar a disposição de interlocução existente ali. Essas características remetem à reflexão teórica constituída efetivamente e tensionada num determinado campo de forças argumentativo que se abre pela forma da mediação, corporificando uma constelação, pois suas referências são plurais.

Assim, *Kraftfeld* e *Konstellation* são termos indicativos da especificidade de uma filosofia compreendida no horizonte de uma desestabilização do método cartesiano naquilo que de mais forte o orienta, a saber, o pressuposto da centralidade da razão na análise de fenômenos sociais. Nesse tipo de razão, que, por exemplo, Habermas (1990) chama logocêntrica, o sujeito assume a forma vertical na descrição do objeto, impondo a este o seu *lógos*, e emite ao entorno o estatuto da verdade. Por isso, procura subsumir ao universal o particular que há no entorno a partir da representação do eu penso, dada, desde sempre, como uma forma de emanção do centro, que é o sujeito que conhece. Assim, o fenômeno social passa a ser uma adequação ao conceito dele mesmo, o sujeito epistêmico.

Num horizonte de compreensão mais alargado, percebemos que o problema é, justamente, a deficiência de reconhecimento do próprio limite da teoria em dizer do fenômeno, quando pretende dizer tudo dele ou, ainda, dizer de sua totalidade. E

¹⁷ Estas duas metáforas condutoras do pensamento adorniano são apresentadas por Martin Jay (1988). Além disso, a imagem da constelação na filosofia de Walter Benjamin se encontra bem apresentada por Flávio Kothe (1976).

este parece ter sido o ponto importante da crítica de Benjamin e Adorno no que se refere aos impasses metodológicos que a racionalidade experimental, diante da tomada de consciência de um mundo que não pode mais ser pensado como totalidade.

Especificamente no ponto do limite da teoria, a crítica a um tipo de razão metodologicamente logocentrada parece demandar outra experiência de abordagem de fenômenos sociais. Esse descentramento, provavelmente, se refletiu pela assimilação da idéia do trabalho teórico inscrito num *Kraftfeld* e constituindo de *per se* uma *Konstellation*. Se consideramos a vinculação entre os termos, então podemos compreender o impacto de um pressuposto interdisciplinar naquela geração de intelectuais, mesmo que tal pressuposto tenha se dado no âmbito do possível e não do ideal, porque ali parece ter existido a experiência do limite da razão que busca negociar sentido com o outro.

Dito isso, a questão que se destaca no aspecto interdisciplinar dos trabalhos de crítica da cultura, realizados por aquele grupo, diz respeito a uma zona de valência para negociação de sentidos entre as áreas, ou disciplinas, e também para o princípio em comum de realização da teoria crítica em torno da desmitologização de conceitos como o de razão, de método e mesmo de filosofia – o que, por conseguinte, atingiria a teoria tradicional¹⁸.

Desse modo, a disposição para a decodificação crítica de conceitos também pode ser compreendida como o momento de polêmica da coisa, pois, pela experiência do enfrentamento dado no campo de forças, está presente a possibilidade do diálogo¹⁹, lembrando que a coisa polêmica, como diz Gadamer, se refere a um pertencimento ou ao próprio *estar-com* que se dá na abertura ao diálogo.

Nesse sentido, a crítica elaborada, naquela geração de Frankfurt, ao paradigma da relação sujeito-objeto (ADORNO, 1995) parece ter repercutido naquele grupo de pesquisadores. Ali, os trabalhos de investigação foram se encaminhando para o horizonte de uma *interdisciplinaridade fraca* – tal como apresentamos no item seguinte. Entretanto, como já referimos, a literatura que se ocupa da historiografia dessa

¹⁸ ADORNO, 1975; ADORNO & HORKHEIMER, 1985; HORKHEIMER, 1991.

¹⁹ Cf. GRONDIN, 2000, p. 209 (entrevista de Jean Grondin com Gadamer).

geração de pensadores não está assentada num terreno tranquilo de aceitação do argumento de um programa interdisciplinar. Nesse horizonte, por exemplo, também devem ser compreendidas as aporias, nas quais se enredam as perspectivas de emancipação daquele pensamento nos seus limites e alcances.

1.2.1 Contribuições de Bonss e Honneth à análise de um programa interdisciplinar de pesquisa

Como já foi dito na abertura desse capítulo, apenas alguns estudiosos da teoria crítica aceitam a característica interdisciplinar nas atividades de pesquisa ali desenvolvidas. Para discutirmos as possibilidades e os limites desse viés, tomamos de empréstimo as perspectivas das abordagens de Wolfgang Bonss e Axel Honneth.

Segundo Bonss²⁰, a partir de Horkheimer, a teoria crítica se concentrou no eixo da crítica à ciência moderna, especialmente de sua racionalidade tornando-se “base e justificação”²¹ dos trabalhos da geração horkheimiana, que procurou construir um “materialismo interdisciplinar”²², orientando-se através de um conteúdo programático também interdisciplinar. Esse materialismo interdisciplinar tinha por centralidade, na pesquisa social, a economia política, mas se amparava também na “cooperação de diferentes disciplinas”²³. A partir dessa perspectiva, Honneth analisa a constituição do grupo de pesquisa que se mantinha desde três eixos de análises e investigações: a) de um viés em torno da economia política (Pollock); b) da Psicologia (Fromm) e, c) de uma teoria da cultura na perspectiva de crítica da cultura de massa (Adorno)²⁴.

Nesse horizonte, direcionamentos de pesquisa se deram, a partir da articulação entre três eixos de conhecimento - a filosofia social, a pesquisa social²⁵ e questões

²⁰ BONSS, W. The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory. In: **On Max Horkheimer: new perspective**. Edited by Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and Jonh McCole. (Studies in contemporary German social thought). Mit Press, Cambridge, 1993. p. 99-125. Utilizo a livre tradução desta edição e de outros textos em inglês referidos na pesquisa.

²¹ Id., op. cit., p. 100.

²² Id., p. 110.

²³ HONNETH, 1999, p. 510.

²⁴ HONNETH, op. cit, p. 511-516.

²⁵ No âmbito da pesquisa social empírica se davam mediações entre disciplinas como economia, psicologia social e cultura.

relativas à história. Os trabalhos foram desenvolvidos sobre o pano de fundo da mediação com áreas distintas do campo das ciências humanas, o que quebraria a estrutura monolítica da teoria tradicional, já fortemente marcada pelo positivismo²⁶. Mesmo assim, na perspectiva de Bonss, tal mediação não teve o alcance necessário para que se possa afirmar seu caráter transformador naquele momento da teoria crítica.

Logo, Bonss descarta a suposição de uma experiência interdisciplinar relevante no curso da primeira geração de Frankfurt. Por isso, o autor sugere a tese segundo a qual aquele materialismo interdisciplinar não foi suficientemente forte para, sozinho, mudar o curso do programa, permanecendo socialmente condicionado, seja na aporia da crítica à integração social, seja na própria centralidade da direção de Max Horkheimer²⁷. Além disso, Bonss procura destacar o problema da “construção de um mito”²⁸ em torno da idéia da atividade interdisciplinar, se a tomarmos como experiência levada a termo no que se refere à efetivação do programa de um materialismo interdisciplinar. Assim, na análise de Bonss, “no fim a interdisciplinaridade assume não mais que uma fórmula externa para a integração, uma perspectiva que é certamente vulnerável de objeções”²⁹.

Entretanto, essa análise crítica de Bonss sobre os limites de atuação de pesquisa do grupo oferece a Honneth uma contribuição na abordagem do problema. Axel Honneth (1993, 1999) analisa a constituição do grupo de pesquisa e a estruturação dos trabalhos e nos dá um diagnóstico, no qual se evidencia o que seria uma debilidade no momento em relação à teoria crítica.

A questão relevante na análise de Honneth é a de que a primeira geração, mesmo tendo estremecido as bases epistemológicas da análise economicista do marxismo da época, acabou por se deparar com seus próprios limites no seu *modus operandi*. Isto porque, mesmo não se formando como um bloco homogêneo, o grupo foi se constituindo, a partir de situações de poderes metodológicos, nos quais foi se delineando um centro (‘círculo interno’) e uma periferia (‘círculo externo’) em relação a si mesmo.

²⁶ HORKHEIMER, 1991, p. 31-68.

²⁷ WIGGERSHAUS, 2002, também enfatiza esse ponto.

²⁸ Id., op. cit., p. 100.

Segundo Honneth, o predomínio do grupo do centro se tornou, ao longo do tempo, o tendão de Aquiles daquela intelectualidade (“a fraqueza teórica da teoria crítica”³⁰), posto tornar-se ela mesma excludente das experiências mais ousadas, como ocorreu com a relação entre aqueles e Benjamin, considerado eclético ou híbrido demais pelo grupo do ‘centro’. Por exemplo, na distinção do conceito de cultura apresentado por Benjamin e por Adorno, respectivamente, visualizamos a problematização do que Honneth considera a ‘fraqueza teórica’, predominante naquele momento. Enquanto o grupo de centro (‘círculo interno’) perseguia o problema do processo de enredamento totalizador do mundo administrado, no qual o indivíduo desaparecia numa integração social enganosa, o grupo de periferia (‘círculo externo’) direcionava sua crítica da cultura, com vistas a uma expectativa crítica de possibilidades ainda presentes numa interação social.

A interação social se daria através do fortalecimento da *Erfahrung* – debilitada na modernidade, como linguagem, numa árdua tarefa crítica, e como função social daqueles que ainda vêem a possibilidade do reconhecimento social acontecer. Segundo Honneth,

Na qualidade de teórico da cultura, Benjamin se interessava assim, primordialmente, pelas mudanças que o processo de modernização capitalista provoca nas estruturas de interação social, nas formas narrativas de troca de experiência e nas condições espaciais da comunicação, porquanto essas mudanças determinam as condições sociais em que o passado histórico penetra na imaginação pictórica das massas e, ali, adquire significado imediato. Dessa perspectiva (...) emergem necessariamente fragmentos de outra imagem da integração social: aqui, os mundos experimentais de diferentes grupos e coletividades representam não tanto o simples material de dominação quanto as próprias forças logicamente independentes de que brota o movimento da vida social (...). Para Benjamin, as condições socioeconômicas de uma sociedade, as formas de produção e troca representam apenas o material que aciona as imaginações pictóricas dos grupos sociais (...). Por isso, não se deve também conceber a integração social simplesmente como um processo pelo qual a administração controla as atitudes e orientações individuais. Ao contrário, os horizontes de orientações individuais representam sempre extratos desses mundos específicos dos grupos formados independentemente em processos de intercâmbio comunicativo e que subsistem nas forças de uma integração pictórica. Esses mundos coletivos permanecem juntos num

²⁹ Id., p. 118.

³⁰ HONNETH, 1999, p. 531-533.

relacionamento conflituoso cuja forma histórica respectiva co-determina o curso da reprodução social³¹.

Na perspectiva de Honneth, a abertura benjaminina para a concepção de cultura nos faz ver uma saída para o problema da integração social que, em Adorno, não mostraria frestas ou arejamento fora do âmbito da obra-de-arte. Com Benjamin, a possibilidade de interação social se mostraria através do que consideramos, aqui, como a perspectiva de uma linguagem (modo de ser) na qual ainda seria possível compartilhar algo no mundo esfacelado da coisificação potencializada com o advento da modernidade. Como pretendemos desenvolver ao longo do texto, o compartilhar algo se refere à experiência do sentido comum do ‘tempo do agora’, a partir da interação de um *estar-com* heideggeriano.

Caso não fosse assim, como poderíamos falar de um lugar para o reconhecimento social? Estaríamos, aqui, tecendo a correspondência entre educação e formação cultural como experiência relacional? Em nossa perspectiva de pesquisa, em nosso horizonte relacional, enfim, a possibilidade de existência do reconhecimento do outro se projeta como um movimento dialético-hermenêutico, que pode aparecer na forma do diálogo.

Retomando nosso aporte teórico, Honneth distingue, portanto, a perspectiva de análise e pesquisa do grupo no que se refere aos “processos societários”, dizendo que o ponto forte do grupo foi justamente a investida num materialismo interdisciplinar, a partir de uma “utilização sistemática de todas as disciplinas de pesquisa da ciência social no desenvolvimento de uma teoria materialista da sociedade, que foi o principal objetivo da teoria crítica”³².

Não podemos esquecer, porém, que a própria ‘estruturação’ do grupo como ‘círculo interno’ e ‘círculo externo’, ao contrário de fortalecer a interlocução, favoreceu o desenvolvimento de “uma fraqueza fundamental na teoria crítica”³³, pois lançou para a periferia das coordenadas teóricas do grupo seu próprio hibridismo teórico. Mesmo assim, nossa perspectiva pretende resguardar o potencial de efeito daquela tentativa como uma contribuição à crítica da razão logocêntrica.

³¹ Id., p. 531, 532 e 533.

³² Op. cit., p. 505.

No que concerne ao ponto de um argumento de interdisciplinaridade do grupo, talvez pudéssemos dizer que a característica centralizadora nos leva a pensar numa interdisciplinaridade fraca naquele momento, mas, que, enquanto experiência e devir, produziu tensões necessárias à constituição da teoria, o que também lhe confere propriedade – daí a importância do sentido imanente de um *Kraftfeld*.

Se a compreensão do termo *Kraftfeld* for levada a termo, ao ponto de percebermos a presença de uma interdisciplinaridade fraca, temos também, aí, uma valência geradora de uma *Konstellation*. No sentido ontológico, talvez possamos pensar a valência como ponto de abertura do círculo da compreensão. Por certo, esse ponto é também o encontro, como algo em comum, na relação eu-tu que se dá pelo diálogo. O sentido só é no encontro, e a valência é o modo de ser do encontro como doação de eu-tu. Em Walter Benjamin, a perspectiva ontológica da mundanidade, compreendida por ele como modernidade, possibilitam que se pense e evoque uma concepção de tempo outra – materialista e utópica, na qual a própria modernidade se desvela como acontecimento duplo.

Nesse sentido, o pensamento benjaminiano deslocado de um centro, como pensamento de margens, brechas e periferias, acontece como lugar de valência no qual se cambiam sentidos para a compreensão do tempo. Esses sentidos devem ser compreendidos como coisas que se constituem de enviesamentos que são de múltiplas ordens, pois se referem às diferentes versões do mundo.

Nesse horizonte interpretativo, o sentido não é algo guardado como uma verdade absoluta à espera de revelação, mas o próprio acontecer da abertura. Sem abertura não há sentido, e ela faz o sentido de compreender algo no instante em que isto acontece, legitimando a existência da possibilidade com essa abertura, que de resto é circular. A circularidade está efetivamente presente na interpretação e sem ela a interpretação do tempo em Benjamin se encontra impossibilitada de acontecer. Então, compreendemos as condições de interação nas quais a situação hermenêutica do filósofo pôde projetar uma concepção de tempo e história outros, a partir de uma desestabilização dessas noções através da *Konstellation*, ou relacional.

³³ Id., p. 504.

Entendemos que esse momento crítico-teórico foi possível pelo enfrentamento de uma crise paradigmática, já contemporânea a Walter Benjamin, que atingiu o mundo da filosofia no seu pressuposto de uma filosofia do sujeito, como despedida da filosofia moderna e acontecimento da filosofia contemporânea. Tal problematização já tinha sido fortemente anunciada em Nietzsche, no século XIX, em sua crítica aos valores, à tradição de verdade do *lógos* autocentrado e à consequente autorização de um descentramento crítico do pensar, repercutindo na multilateralidade do fazer filosófico e em suas possibilidades de perspectivas.

Faremos uma breve incursão através de alguns dos elementos constituintes da filosofia do sujeito, no intuito de compreender os efeitos de seus pressupostos para as diferenças surgidas na filosofia da linguagem, com a qual Benjamin mantém relações através de suas experiências de pensamento. No campo epistemológico e metodológico, contra o que aquela geração de pensadores de Frankfurt se debatia? A crítica deles se tornou *negativa* em relação a quê?

Considerando que a tese central neste trabalho investigativo é a de reconhecer e validar elementos de hermenêutica filosófica na concepção de tempo de Walter Benjamin, também devemos nos perguntar de que modo se torna possível relacionar dois veios de pensamento aparentemente distintos como o da hermenêutica e o da dialética. Sob quais condições podemos pensar a viabilidade desta relação? Em que contexto de produção intelectual Benjamin pensou a idéia de tempo? Até que ponto é possível falar em mediação interdisciplinar no contexto da teoria crítica da sua época? Como estamos entendendo aqui uma mediação interdisciplinar?

Neste capítulo buscamos alguns elementos que possam contribuir como argumento da correspondência entre a especificidade da dialética de Walter Benjamin e o horizonte da hermenêutica, especialmente no que concerne à interpretação das 'teses'. Para isso, estamos acreditando que essa correspondência seja possível, dado o caráter heterogêneo e híbrido do próprio contexto intelectual no qual Benjamin mediava, se constituindo em campo de forças (*Kraftfeld*), a partir do qual se desenvolve um espaço de valência.

De modo amplo, a idéia de valência remete a uma zona aberta de permuta, na qual se combinam elementos, produzindo um movimento de interação. Ou seja, nas condições sociais, culturais e intelectuais tensionadas naquele momento da teoria

crítica, parece ter existido uma mundanidade rica de sentidos, funcionando como efeitos na própria historicidade da abordagem benjaminiana sobre o tempo e a história.

Mesmo assim, em nossa perspectiva, as mediações intelectuais experienciadas naquele grupo podem ser tomadas em dois pontos importantes, a saber: primeiro, como um esforço válido de descentramento da razão, constituído através do tensionamento de um *Kraftfeld* (JAY, 1974), enquanto diferença sutil no modo de situar a razão; e, segundo, no modo como essa situação outra da razão se estende numa forma constelatória e é potencializada enquanto horizonte hermenêutico em Walter Benjamin, especialmente no que se refere à possibilidade da existência de uma estrutura ontológica no 'tempo do agora', propiciando uma reformulação no sentido do reconhecimento, dado, até então, segundo os moldes da filosofia do sujeito.

Como referimos acima, o primeiro ponto será tratado ao longo deste capítulo, no qual assumimos os riscos e limites de uma interpretação que se coloca a partir de uma distância temporal. O segundo ponto desdobrar-se-á nos capítulos subsequentes, de modo intercambiável entre os mesmos.

1.3 Tensões epistemológicas e intersecções possíveis

A interdisciplinaridade fraca que se fez ali parece, então, ter oferecido condições de crítica ao logocentrismo da razão e do sujeito epistêmico. Podemos dizer que houve, com isso, uma preocupação com uma crítica à linearidade da razão, do seu conhecimento e da teoria tradicional.

A teoria crítica passou a se ocupar com o problema da importação e adequação do método das ciências da natureza para as humanidades³⁴, com destaque para a polêmica da relação sujeito-objeto, princípio norteador subjacente ao método científico. A adequação entre campos de conhecimentos distintos produziu retardos

³⁴ O problema da adequação entre campos de conhecimento se apresenta especialmente na **Dialética do esclarecimento** (ADORNO & HORKHEIMER, 1985); *Teoria tradicional e Teoria crítica* (HORKHEIMER, 1991) e **Palavras e sinais: modelos críticos** (ADORNO, 1995).

na experiência de reconhecimento do outro que, na qualidade de objeto, subsume diante do sujeito, ponto que nos interessa aqui.

A dificuldade de reconhecimento viria, justamente, de uma subjetividade impregnada da visão dada a partir do eu transcendental, que descreveria o outro como objeto e não como elemento relacional. Assim, o caráter aistórico predomina, e o conhecimento é endereçado a uma dimensão metafísica, porque a interação não produz efeito de reconhecimento entre os sujeitos.

Mais tarde, como representante da segunda geração da teoria crítica, Habermas reitera essa crítica de modo mais alargado, demarcando alguns momentos metafísicos e outros pós-metafísicos na filosofia ocidental. Insistimos nesse ponto porque, a partir dele, podemos redimensionar conceitos como razão e tempo, tarefa própria da filosofia.

Através de uma visão panorâmica apresentada por Habermas (1990), podemos perceber uma certa estruturação sistemática da filosofia ocidental em bases predominantemente metafísicas até a soleira do século XX. O autor apresenta três modos de conceber a potencialidade do pensamento, que se tornaram visíveis como tradição: 1) o paradigma do ser; 2) o paradigma da consciência; 3) o paradigma da linguagem.

No primeiro paradigma, que remonta à época pré-socrática, passando por Plotino e culminado com a metafísica cristã, a forma de pensamento predominante se desdobrava através de dualidades como essência e aparência, alma e corpo, desejo e razão, particular e universal, no intuito de manter a unidade, a verdade e a finalidade do ser.

No segundo paradigma, nos tempos modernos, o pensamento ocidental gira sob seu próprio eixo, e o teocentrismo se torna uma derivação do pensamento e não mais o subordina. Nesse momento, o pensamento se movimenta entre o tecido da consciência e da autoconsciência, como conceitos gerenciados pelo sujeito.

Nesse paradigma, a filosofia do sujeito se alicerça na idéia de fundamento que está posto de modo metafísico, ou seja, é anterior à ação do sujeito e a determina. Por isso, também sabemos, hoje, que tanto na filosofia escolástica como na filosofia moderna, guardando suas especificidades, a idéia do fundamento permaneceu como fio condutor da razão. Mesmo no contexto de um giro antropocêntrico dado a partir

do eu penso e do *a priori* da razão, o pensamento logocentrado tomou o lugar explicativo para as inquietações do humano, prosseguindo no caminho metafísico. Conceitos como sujeito, razão e subjetividade se tornam o solo de amparo para os debates que se levantam, especialmente aqueles envolvendo ciência e técnica. Esses conceitos conjugados constituir-se-ão nos elementos justificadores do planejamento para os novos tempos, daí a verdadeira reificação da razão como instrumento para fazer o mundo.

O terceiro paradigma, que vem a ser o momento de nossa contemporaneidade, em função de aporias percebidas como limites nesse gerenciamento de mundo dado exclusivamente pela razão (então chamada de instrumental)³⁵, se constitui na linguagem, que se torna o mote da filosofia, na tentativa de resgatar a sustentabilidade do mundo através do relacional, pois a fundamentação filosófica, dada a partir de um eixo metafísico, é posta em questão de modo avassalador. Dessa demanda, surgem modos diferenciados de “situar a razão”³⁶, mais abertos ou fechados à experiência (*Erfahrung*).

Face à escassez de uma intenção resolutiva em nossa pesquisa, propomos revisitar alguns pontos nessas distinções, no intuito de alinhavarmos argumentativamente as implicações dos modos metafísicos (ou não) para as possíveis ressonâncias na compreensão benjaminiana do tempo, tendo em vista a interpretação deste como experiência relacional que demanda aberturas na compreensão da razão.

Em outras palavras, a experiência do ‘tempo do agora’, tal como o propomos, parece ter correspondência com as intenções da linguagem hermenêutica, no seu sentido de polifonia da razão e não ensimesmamento do eu, logo, mantendo o

³⁵ Para uma crítica da razão instrumental ver, especialmente, a “**dialética do esclarecimento**” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985), que se tornou a obra clássica na filosofia contemporânea no que se refere ao diagnóstico dos prejuízos do processo de instrumentalização do pensamento ocidental, produzindo um mundo administrado no qual o sujeito embota a vida em nome de um tipo de razão e em detrimento de suas expressões de sensibilidade. Ver também, de Horkheimer, “Eclipse da razão” (2000). Há um vasto debate atual reiterando ou denunciando a condição aporética na qual a própria razão se põe, quando assume uma crítica com o teor de radicalidade que os frankfurtianos assumiram.

³⁶ HABERMAS, 1990, p. 48.

vínculo na relação eu-tu. Esse parece ser o ponto de distinção *par excellence* que costura filosofia e linguagem, no chamado momento do pensamento pós-metafísico.

Em nossa pesquisa, o que parece importante destacar no panorama dos movimentos de mudanças em torno do conceito de razão – ou de como o humano ocidental predominantemente a percebeu, é, justamente, a característica de cada um dos paradigmas. Aqui, o objetivo é o de relacionar o *modus operandi* da razão ao entendimento do tempo. O desenvolvimento e predominância de um tipo de razão implicou na situação de verticalidade da mesma, daí a pertinência da adjetivação logocentrada, enquanto um tipo de racionalidade centrada na soberania do sujeito.

Durante algum tempo, o paradigma de uma suposta filosofia do sujeito se manteve como norteador da assim chamada filosofia ocidental. Por influxo do antropocentrismo renascentista, entre outros fatores, o humano emerge numa outra experiência metafísica, a partir da qual passa a depositar credibilidade numa estrutura racional capaz de dar conta de si e do entorno, como substituto resolutivo do princípio metafísico teocêntrico que vigira até então. É clássica, para nós contemporâneos, a redescoberta do fôlego humanista que motivou as investidas estéticas, científicas e técnicas daqueles tempos modernos (HABERMAS, 2000), como Hegel viria denominar mais tarde.

Por outro lado, Max Weber diagnosticou, no processo de redescoberta antropocêntrica, uma influência de racionalização ascética, que produziu efeitos éticos para o mundo ocidental. A partir da análise crítica de Weber, compreendemos como a força mítica explicativa do mundo foi substituída pela força explicativa da razão técnica calculadora, se reforçando no caminho do *Entzauberung der Welt* e diretamente proporcional a um aprofundamento de um processo de racionalização do mundo.

Analisando as características da civilização ocidental no seu processo de racionalização, a partir da distinção entre o catolicismo e o protestantismo, Weber (1985) fala, justamente, que “a eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e, conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à

sua conclusão lógica”³⁷. Mesmo não sendo objetivo em nosso trabalho traçar o percurso de uma análise sociológica, podemos pensar que o “chegar aqui”, por certo, se refere à ascese propagada pelo protestantismo na sua economia de mundo e trocas simbólicas derivadas dele, bem expostas na hipervalorização do mundo do trabalho³⁸.

Tal desencanto produziria um movimento contrário ao do tipo de fé propagada no período histórico anterior e, talvez, possamos pensar em algo como um deslocamento de sentido no âmbito do imaginário. Como produtor de sentidos, seja no campo da arte, da ciência, da moral, o humano se auto-referencia naquilo que produz. Nesse panorama, a partir das concepções de Bacon e Descartes acerca do que seriam a razão, a verdade e o conhecimento, o sujeito epistêmico foi se afirmando, através de uma posição centralizada no mundo. Como sabemos, esse centramento se destacou, no idealismo alemão, na afirmação do eu, de Kant a Fichte³⁹, estendido desde o *lógos* cartesiano.

Dado esse contexto histórico-cultural, podemos compreender o significado do centramento do sujeito como marca predominante numa mentalidade extensiva, até, pelo menos, as primeiras décadas do século XX, quando uma multiplicidade de componentes desestruturantes do próprio sujeito começaram a fazer água nas suas certezas epistêmicas, sob ecos tardios da crítica nietzschiana⁴⁰.

Mas, de que modo a filosofia do sujeito se manteve como paradigma ‘forte’ naqueles tempos? Quais características podemos relacionar a esse aspecto e que constituíram aquele horizonte paradigmático? Em nossa interpretação do problema, há pelo menos três pontos que se combinam e se desdobram, desenvolvendo a complexidade do, assim chamado, sujeito epistêmico. São eles: o problema do eu, o problema de uma concepção de razão e o problema da relação sujeito-objeto.

³⁷ WEBER, op. cit., p. 72.

³⁸ WEBER, 2000, p. 142-159.

³⁹ Embora não seja objeto dessa pesquisa o estudo da filosofia de Fichte, se faz necessário registrar que o mesmo foi o filósofo do idealismo alemão que mais ressaltou o ‘eu absoluto’ e infinito como elemento fundante da razão moderna, no seu aspecto controlador (HABERMAS, 2001).

⁴⁰ Cabe ressaltar que a radicalidade da crítica frankfurtiana a esse longo processo de engessamento da razão se tornou possível pela interdisciplinaridade fraca, porquanto veios críticos como Schopenhauer, Nietzsche e Freud estiveram presentes de modo subjacente à crítica cultural empreendida ali.

Como sinalizamos acima, essa complexa combinação remonta ao dueto Bacon-Descartes. Especificamente quando Descartes interpõe a pergunta sobre o que vem a ser o eu⁴¹, inaugura a filosofia moderna em torno da questão do sujeito, sua autodefinição e sua consciência, marcando a filosofia do sujeito de modo duro no *Cogito ergo sum*, com autocertificação através do exercício metódico da dúvida. Como se, através do exercício da dúvida, o sujeito consciente se reafirmasse constantemente como sendo aquele que pode pensar sobre a mesma, dando continuidade ao pensamento baconiano de que saber é poder. Nessa lógica, enquanto exerço a dúvida, penso, enquanto penso – e só aí, existo, para alcançar a certeza de algo. Esse parece ser um círculo *vitiosum* no qual o sujeito se viu envolvido na dimensão logocêntrica da razão.

Mais tarde - e mesmo que tenha feito uso de um maior refinamento, Kant, em 1781, irá reiterar esse movimento ensimesmado do eu, prendendo a noção de sujeito numa estrutura de razão dada *a priori*. Kant, reformulando a metafísica considerada por ele dogmática, deslocou o fundamento teológico para o *a priori* da razão. É com auxílio desse fundamento racional que a noção kantiana de sujeito remete a identidade do eu a uma “unidade sintética” chamada, então, “eu penso”, que existe sob uma condição necessária: “tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada”⁴².

Na concepção kantiana a autoconsciência só é possível porque ela mesma é uma “unidade transcendental”⁴³, que se reflete na representação do sujeito, quando a unidade foi alcançada de maneira sintética; caso contrário, diz ele,

teria um eu mesmo tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente (...). A ligação não se encontra, porém, nos objetos e não pode ser quiçá tirada dos mesmos pela percepção e deste modo primeiramente acolhida no entendimento, mas é unicamente uma operação do entendimento,

⁴¹ ABBAGNANO, 1998, p. 388.

⁴² KANT, 1987, p. 81. Trabalhamos com tradução brasileira da Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger.

⁴³ A idéia de um eu transcendental como “eu absoluto” será elaborada por Fichte a partir de estudos de Kant, marcando sobremaneira o caráter dominante do eu na relação sujeito-objeto, porquanto de tão absoluto o eu não prevê a disposição relacional com o mundo.

que nada mais é senão a faculdade de ligar a priori e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade de apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano ⁴⁴.

Trocando em miúdos, o que diz Kant? Primeiro, que a unidade está desde sempre dada, ela não é produzida no intramundano e, por isso, é aistórica; segundo, e por conseguinte, que a realidade, enquanto mundo, e as coisas pertencentes a ele passam a ser uma concessão da unidade, que tem o poder de nomeação e, a partir daí, se dão os fenômenos. O conhecimento, como atividade de pôr nomeação ligando os objetos, opera sobre eles como de modo definitivo. No que concerne ao nosso problema de pesquisa (a concepção de tempo), Kant não fugirá dessa estrutura, pois considera o tempo como um conceito dado a partir de uma “exposição metafísica”⁴⁵. Ali, na *Estética transcendental*, ele afirma:

O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente a priori (...). A representação originária tempo, portanto, tem que ser dada como ilimitada (...). O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno. Com efeito, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos ⁴⁶.

Parece claro que este pensador não nega a experiência, mas a condiciona ao “nosso estado interno”. Mesmo considerando o elemento da experiência como solo de realização do tempo, remete-a para o âmbito da supremacia do sujeito. Nas palavras e na razão de Kant, o tempo é representação de uma forma intuitiva interna ao sujeito que se exterioriza “enquanto condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”⁴⁷. Esse entendimento marca sobremaneira o pensamento ocidental, se instrumentalizando ao máximo através do positivismo, especialmente na determinação do tempo como algo fixo, o que atinge a história como lugar do tempo homogêneo e repetível, como se o seu acontecer fosse o desdobramento de si mesmo, e a história, uma sucessão desses desdobramentos. Por isso, até hoje, muitas vezes, ouvimos expressões relacionadas ao tempo como algo que é porque ‘sempre foi assim’.

⁴⁴ Id., op. cit., p. 82.

⁴⁵ Id., p. 44-54.

⁴⁶ Ibid., p. 44.

⁴⁷ Id., p. 46.

Outro aspecto que também é importante ressaltar é o da aproximação dessa concepção de tempo com o problema da consciência, pois ambos, tempo e consciência, são concebidos no horizonte da autocertificação do sujeito soberano. Isto fixou o sentido único do tempo como um conceito fechado, marcado por uma identidade universalmente posta, no sentido do estado interno relacionado, imperativamente, à vivência (*Erlebnis*) em detrimento da experiência (*Erfahrung*).

A questão, como veremos mais tarde, diz respeito ao reconhecimento do outro no tempo como *Erfahrung*, o que é, justamente, um redimensionamento da estrutura daquela tradição. Dito de outro modo, para que o tempo como experiência ('tempo do agora') aconteça, é importante que se dê um deslocamento de perspectiva a partir de um horizonte de compreensão mais alargado do que aquele da relação sujeito-objeto.

No século XX, a partir do influxo da crítica nietzschiana à idéia de fundamento e em favor do perspectivismo⁴⁸, explodir-se-á essa dedução transcendental, e o sujeito já não conseguirá mais pensar a si mesmo como totalidade advinda de uma unidade sintética autoreprodutora, senão como uma expressão numa constelação de elementos e fragmentos. Na perspectiva kantiana, conceber a identidade se tornou, digamos, mais fácil, considerando que o conflito entre idêntico e não-idêntico passa longe, já que a representação do sujeito *a fortiori* se desdobrou através daquela unidade que a identidade da consciência conseguiu produzir e manter, tendo em vista sua estrutura racional *a priori*.

Quando afirmamos anteriormente que o século XX trouxe uma explosão para o pensamento filosófico, concebido até então como um grande sistema ancorado na idéia da totalidade, nos referimos a uma intermitente crítica ao logocentrismo da razão e a um desbaratamento de uma estrutura racional dada como eixo de conhecimento absoluto do sujeito e do seu entorno. Com isso, veio à tona uma multiplicidade de perspectivas, consideradas como formas de conhecimento, e o termo possibilidade toma uma dimensão que parece não ter sido explorada anteriormente pelo paradigma do sujeito, tal como vimos estudando até aqui. Desde

⁴⁸ Ver HABERMAS (2001); HERMANN (1999, 2001) e LOPARIC (2004).

o momento em que se pensa a vida, o mundo e o humano num contexto dado, se está abrindo o próprio sentido de seus contrários. Provavelmente, esta abertura também nos mova ao campo das incertezas e, tanto mais elas se avolumam, mais difícil se torna inferir certezas absolutas no projeto do conhecimento.

No que concerne ao momento de ligação entre história, educação e filosofia, o problema da identidade aparece como desencadeador, justamente, da aproximação entre campos de conhecimento, ao ponto de se tornar difícil distinguir suas fronteiras. As certezas sofrem um abalo e já não é mais possível manter o estatuto da verdade absoluta acerca de um fato histórico, quando nos inserimos num horizonte de interpretação mais alargado, tornando a tarefa do intérprete árdua pelo trânsito da interpretação no território da relativização.

Porém, a soltura das amarras das certezas absolutas também produzem situações de impasses na abordagem do problema da identidade. Se, de um lado, sabemos que o problema do perspectivismo pode nublar o horizonte da compreensão, quando tudo se transforma em relativismo absoluto, de outro lado, para o olhar positivista sobre a história e o tempo, um fato é um fato. Dito de outra forma, é um procedimento de reduplicação do acontecido no qual os personagens ocupam lugares identitários fixos por ancoragens dadas a partir de referenciais oriundos do paradigma do sujeito epistêmico, racionalmente estabilizado, no qual oscilações, variações e deslocamentos se tornam difíceis pela presença da representação do eu, tal como vimos até aqui.

Nesse sentido, o terceiro grande movimento, que é a validação da filosofia da linguagem como lugar de reconhecimento do outro através da, também, validação de uma multiplicidade de vozes na razão (HABERMAS, 1990), se volta para o problema da presença da relação sujeito-objeto expandido desde as áreas das chamadas ciências duras até as humanidades. O problema residiu na perda de limites da razão nomeadora insuflada no seu próprio método, nublando a distinção, por exemplo, entre as complexidades dos organismos, a tal ponto que hoje os *experts*⁴⁹ adquiriram o poder da explicação em desfavorecimento da compreensão no conhecimento.

⁴⁹ Tomamos o termo de empréstimo de Lyotard de **A condição Pós-moderna** (2004).

Mas em que ponto uma mudança paradigmática alcança ou tem correspondência com o ser no mundo? Do horizonte interpretativo dessa pesquisa, podemos articular o que parecem ser demandas de tempos distintos em relação à concepção de razão e ao uso dela no reconhecimento do outro? Como visualizamos o deslocamento de um campo de visão composto de uma relação unilateral para um campo de visão multilateral? Nessa passagem, a forma elíptica pode se dissolver no deslocamento do eixo identitário, se confrontado com uma projeção de um círculo aberto?

1.3.1 O aspecto dialético-hermenêutico como filosofia da linguagem

Na contemporaneidade, o terceiro movimento na filosofia abriu às dimensões da linguagem um status paradigmático, porquanto desloca as condições de possibilidade do conhecimento da relação sujeito-objeto para outro lugar, a saber, aquele da relação eu-tu que, no sentido hermenêutico, é basicamente uma relação de horizontalidade e provisoriedade. Isto, por si só, já traria para o âmbito da epistemologia um desconcerto tamanho que bastaria para desbancar a razão logocêntrica, dada até então pelo sujeito epistêmico, não fossem outros elementos que a isto se combinam - o aspecto da finitude, a historicidade e o limite dele mesmo sujeito, do que ele chamou objeto e da complexidade do mundo do entorno. Cabe ressaltar que, sempre que nos referimos à finitude, estamos pensando a partir de Heidegger. Finitude como transitoriedade, como incompletude, como limite e, por certo, como morte (física e simbólica) das coisas do mundo (LOPARIC, 2004).

À medida que historicamente irrompiam demandas, digamos assim, mais complexas em torno das especificidades dos contextos, foram emergindo, em consonância às especificidades, outros modos de “situar a razão”, traduzindo, aí, uma premência de ampliação do olhar, da compreensão e interpretação desses outros, até então ocultos no estrito visor da razão centrada na consciência formada, exclusivamente, no aprendizado da relação sujeito-objeto. O uso dessa expressão por Habermas dá bem a medida da demanda de um tempo já saturado da abstração do

idealismo. Cabe destacar suas palavras, na intenção de demarcar a peculiaridade da saturação, num momento específico:

O pensamento pós-metafísico assumiu no início a forma de uma crítica ao idealismo de tipo hegeliano. A primeira geração dos discípulos de Hegel criticou, na obra do mestre, a preponderância secreta do geral, do atemporal e do necessário sobre o particular, mutável e casual, portanto a moldura idealista do conceito de razão. Feuerbach sublinha a primazia do objetivo, a inserção da subjetividade numa natureza interior e sua confrontação com a natureza exterior. Marx vê o espírito enraizado na produção material e incorporado na totalidade das condições sociais. Ao passo que Kierkegaard contrapõe à quimérica razão na história a faticidade da própria existência e a interioridade do radical querer-ser-eu-mesmo. Todos esses argumentos contrapõem a finitude do espírito ao pensamento totalizador e auto-referente da dialética - Marx fala até num "apodrecimento" do espírito absoluto⁵⁰.

No próprio âmbito da história, a identidade do outro se tornou cristalizada na função que fôra conferida pelo eu penso e dada no procedimento da representação dele mesmo. Ao outro não se conferia *Dasein*, como presença, corporeidade e sentido de pertença ao mundo. No campo da história colonial brasileira, isto aparece, por exemplo, no problema da sociedade escravocrata.

A relação sujeito-objeto, tal como destacamos anteriormente, enquanto um dos pontos alicerçantes da estrutura do paradigma da filosofia do sujeito, está diretamente vinculada ao problema posto até aqui. Na sua forma, a relação sujeito-objeto propicia a manutenção da posição central do sujeito, estabilizado, naquele modo de pensar e constituir a consciência como uma estrutura racional e, por conseguinte, de representar-se na relação com o outro - paradoxalmente, ainda não como outro, mas como objeto de estudo, extensão de meu olhar, prolongamento da demanda do eu autocertificado. Dentro dessa visão, se há implicações no modo como pensamos o outro, não haveria também implicações no uso que dele fazemos?

Como foi dito anteriormente, quando a relação sujeito-objeto se dilui no horizonte da multiplicidade das vozes da razão, emerge aí, de um lado, a consciência da presença de outros tipos de racionalidade enquanto possibilidade do próprio pensamento experimentar a si mesmo, e, de outro lado, a própria consciência da relação eu-tu como efeito da percepção da multiplicidade de sentidos que as coisas

⁵⁰ HABERMAS, 1990, p. 48-49.

contêm enquanto coisas dadas no entrelaçamento intramundano, não mais naquela “posição transmundana da subjetividade transcendental”⁵¹. Em outras palavras, predominam *perspectivas* e não mais o logocentrismo - por certo, esse movimento tem ressonâncias no modo como me compreendo e compreendo o outro.

A *fortiori*, a análise dialética e a compreensão hermenêutica se ligam enquanto modo de ser que é concebido como *estar-com* (ser e mundanidade), seja pela tensão entre contrários no mundo, seja pela abertura hermenêutica do *estar-com*. Essa justaposição e complementariedade entre as perspectivas traduzem a noção do aspecto relacional do estar no mundo. Mas também esse relacional muitas vezes se torna intraduzível. Em certos momentos, ele passa a significar o indizível e inominável do conceito, coisa inaceitável na perspectiva do logocentrismo.

A partir do instante em que dialética e hermenêutica negociam a interpretação de algo, a esfera da representação não poderá mais ser tomada como ideal de análise, dada a imprevisibilidade na relação eu-tu. No que se refere à nossa problematização na pesquisa, essa experiência de deslocamento de identidade, no intérprete da história, parece produzir efeitos no modo de ele se movimentar no mundo. É desse modo que percebemos a existência de um círculo de compreensão no qual eu compreendo a coisa na medida em que me compreendo, à luz da hermenêutica filosófica, conforme tratamos no capítulo seguinte.

Benjamin parece ter alcançado esse ponto traduzindo o tempo a partir de sua inserção nele mesmo, por isso a matéria-prima de sua elaboração teórico-filosófica foi a modernidade, o lugar (aí) onde sua existência se dá. Seu ‘método’ - ou desvio mesmo, não poderia pretender a tradução da totalidade, dado o próprio esfacelamento do mundo. Quando nos aproximamos da constelação benjaminiana, que é o modo dele fazer filosofia, nos damos conta de que apreender sua metodologia num conceito se torna algo intangível, pois o que parece lhe constituir não possui lugar definido a partir daquelas três categorias dadas na filosofia do sujeito (unidade, verdade e finalidade do ser).

A concepção de dialética em Benjamin se torna algo que requer a plasticidade de uma interpretação, porquanto a modernidade trouxe também a convivência - por

vezes angustiante, com o limite, a finitude, a insuficiência do alcance do todo, enquanto algo que foi inscrito historicamente quando o humano se assume como mundanidade. Isso parece se refletir nas experiências que desencadeiam o despertamento do humano a um eixo transcendental (metafísico) e pode ser tomado como elemento desagregador que interfere no *continuum* da história e da idéia de tempo.

Nesse sentido, o método, que *ab initio*, na representação, tem a função de manter a verdade através do *a priori* da razão (eu penso *sobre*), no confronto com a finitude e os limites do relacional, pode fragilizar sua pretensão de verdade.

1.3.2 O problema da dialética na filosofia da consciência

O processo de desencaixe teórico, dado a partir da experiência com a modernidade tardia, trouxe também possibilidades de se pensar a própria dialética sob o efeito da crise da, assim chamada, filosofia da consciência. O problema de uma filosofia da consciência, que nos interessa aqui, se refere ao fardo que ela produziu sobre visões de mundo tensionadas entre universal e particular. Disso, sofremos, ainda na contemporaneidade, efeitos de subsunção da multiplicidade de vozes que se debatem pelo reconhecimento diante do universal. Esse é um problema filosófico importante no horizonte da investigação histórica. Muitos elementos que apontam para diferenças em identidades se tornam presas do mecanismo de duplicação, em função de uma racionalidade voltada à sua própria autoconservação.

Logo, o que chamamos “filosofia da consciência” é fruto de uma experiência histórica idealista, na qual a noção de dialética se estreitou. Ela produziu a subsunção de diferenças (multiplicidades) no objetivo da síntese que o universal procurou e projetou, especialmente, na afirmação da humanidade dada como igualdade absoluta – dada a partir de uma matriz do Eu. Sua intenção e projeto parecem ser alinhavadas no horizonte interpretativo do outro como o mesmo – isso se garantiu numa determinada perspectiva de dialética “fechada”.

⁵¹ Id., p. 49.

A estrutura fechada (tríade, tese-antítese-síntese) da concepção de dialética de Hegel contribuiu para a idéia de progresso como uma forma de reconciliação do humano com a natureza numa forma evolucionista. Comprometeu o horizonte de interpretação da história e validade de elementos como a ruptura e a descontinuidade. Naquela estrutura, a síntese é o momento de realização, superada a tensão entre os contrários “tese” e “antítese”, onde o espírito absoluto se manifesta através do movimento da história. Essa manifestação do espírito, enquanto idéia, seria a própria “fenomenologia” dele. A história seria o lugar da fenomenologia do espírito – seu *modus operandi* (fenômeno) – como um percurso para sua própria finalidade, a saber, o progresso inexorável da humanidade. Como foi concebido, esse mesmo progresso viria da ciência e da técnica, justificando o domínio dessas sobre campos outros do humano. Mas, abarcar o mundo a partir de um movimento universal com vistas à síntese apenas sinalizou para o claustro do pensamento, ou de uma ilusão que poderíamos, então, chamar ‘progresso’ nos moldes como foi concebido na modernidade. Ali, ‘história’ se definiria numa finalidade sintética (como um elemento formal) se autodeterminando no próprio conceito e dele se retroalimentaria. Por certo, tal conceito estaria fechado no direcionamento à finalidade e repercutiria na estruturação dessa dialética que a representaria.

Dizendo em outras palavras, o conceito sintético e unilateral de história positivada na finalidade de progresso seria determinante para tentativas de uma estruturação de mundo. No conceito, e por ele, as coisas do mundo existiriam. Conceito e finalidade estariam amarrados de modo linear, produzindo um horizonte de expectativa idealizado que produziu, agora sabemos, uma modernidade altamente encaixada nessa expectativa conceitual dada a partir do idealismo, numa força de pré-moldagem de territórios sociais e naturais.

Entretanto, naquilo que se refere à elaboração filosófica da tríade vinculada ao compromisso da efetivação de um sistema filosófico com vistas ao Absoluto racional⁵², Hegel ainda se perguntaria pela “vida dos homens”:

Em minha formação científica, que começou com as necessidades mais subalternas dos homens, eu era obrigatoriamente impelido à ciência, e o ideal de minha juventude assumiria a forma de reflexão e

⁵² HARTMANN, 1960, p. 633.

sistematização. Agora, que ainda me ocupo com isso, pergunto-me por que meios se pode voltar a intervir na vida dos homens ⁵³.

Mesmo assim, a dialética hegeliana, a seu tempo, não foi suficientemente aberta, por questões internas ao próprio método (e nem se propunha, objetivamente, a isso, dada a sua formulação geral)⁵⁴, para perscrutar a multiplicidade do que em Benjamin pôde se apresentar como a “vida dos homens” através de uma consciência diferenciada, sabedora do limite na compreensão do instante e do fragmento. Saber desse limite já é admitir a possibilidade de a surpresa atingir a identidade e provocar desencaixes nas representações do eu. Isso pode estabelecer pontes outras ao reconhecimento do não-idêntico, numa radicalidade filosófica que se comporta de acordo com a perspectiva da finitude e foge do enredamento da pretensão de englobamento de um todo na interpretação de fragmentos de realidade.

Nessa perspectiva, o reconhecimento se constitui como acontecimento entre subjetividades no instante do encontro entre elas: a tal acontecimento chamamos intersubjetividade, sendo primordial numa ontologia social. O ‘tempo do agora’ nada mais seria, então, que a compreensão, o reconhecimento, da existência de distintas subjetividades, estando sujeitas às variações de um *estar no mundo* – variações essas que podem ser tomadas enquanto contingência e circunstância. Elas comportam um jogo tenso e conflituoso entre um *continuum* e um descontínuo, alterando nossa compreensão de dialética e tempo, logo, repercutindo na própria compreensão do que seja história.

Segundo a concepção de dialética aberta e negativa (ADORNO, 1969), a reconciliação pretendida no idealismo não é mais possível, dadas as condições gerais de miserabilidade do mundo no seu aspecto material e simbólico. Por isso, Horkheimer e Adorno (1985) lançam a crítica à razão dominadora que se impôs sobre vida, interditando as experiências em nome daquela expectativa totalizante contida no conceito de progresso.

Há naquela negatividade todo um efeito do pensamento nietzschiano em torno do que seja ‘história’, mesmo que esse tenha descartado o horizonte da dialética em

⁵³ Hegel, apud D’HONDT, 2001, p. 466.

⁵⁴ A respeito da crítica ao fechamento que a dialética hegeliana produz, Adorno (1975) traça um estudo importante na sua “dialética negativa”, apresentando características de abertura, dissonância

nome do rompimento com o racionalismo – que em última instância ampara a própria predisposição dialógica – porque não acredita mais na razão como promotora da vida. Para o filósofo, a separação entre razão e sensibilidade, produzida ainda na Grécia socrática e mantida ao longo dos tempos como história, invalida o uso da razão para produção de vida, pois considera o *déficit* daquela em relação ao desejo. A separação, danosa, repercute na interpretação do humano enquanto desejanse, produzindo um predomínio de um *lógos* racionalizante e, no limite, instrumental, sobre o outro.

1.3.3 A alternativa gadameriana para uma dialética

Em Gadamer, *lógos* possui outro sentido. O autor toma de empréstimo da tradição o conceito de *lógos* grego antigo e o atualiza, expandindo-o no horizonte da hermenêutica contemporânea. A tradução do termo *lógos* é, então, mais do que “razão” e “pensar” – é o uso, a experiência que fazemos com os mesmos. *Lógos*, para Gadamer (1998a, 2002), sempre se relaciona à linguagem enquanto possibilidade ontológica de comunicação, mas, como sabemos, nesse autor, toda linguagem nos vem, também, enquanto um modo de ser que procura desenvolver sentidos quando se comunica e se expressa. Ou seja, *lógos* se refere à comunicação, porém enquanto fala que se dá na participação de um sentido comum que nos chega na forma da universalidade da linguagem enquanto articulação de *linguisticidade*⁵⁵ (GADAMER, 1998a), que constitui, por exemplo, a fala na conversa e uso dos conceitos na abordagem da história. A fala que instaura a conversação está imbricada na característica dialética da palavra: há unidade na palavra que se mantém na multiplicidade da palavra que nunca está a dizer isoladamente algo, mas se constituiu na conexão que é a linguagem e que forma, de modo mediado, o conceito. Como lemos em Gadamer, “a unidade da palavra, que se auto-expõe na

e incompletude ao pensamento que é dado a partir de uma dialética marcada pela negatividade crítica, anti-sistemática.

⁵⁵ Gadamer (1998a) faz todo um estudo da relação entre a hermenêutica e aspectos específicos da linguagem na forma da língua. De modo breve, podemos dizer que o termo “linguisticidade” é utilizado por Gadamer para referendar a junção entre a língua propriamente dita (seus aspectos linguísticos) e as historicidades dos interlocutores – sempre lembrando que língua e historicidade, no campo da hermenêutica, se torna indissociável.

multiplicidade das palavras, permite compreender também aquilo que não se esgota na estrutura essencial da lógica e que instaura *o caráter de acontecer da linguagem: o processo de formação dos conceitos*⁵⁶.

A característica universal da linguagem, enquanto disposição e possibilidade, que nos é dada como experiência comum aos homens, está na formulação de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”⁵⁷, ou, dizendo em outras palavras, a linguagem é sempre uma participação finita - imediata e mediada — , em um sentido comum (por isso, para Gadamer, a tradição tem um lugar guardado na linguagem, porque estamos desde sempre tecendo mediação com elementos de historicidade em nosso existir).

Através de um dos recursos de linguagem que é a fala (e que sustenta o acontecer da conversa), o homem diz e pode expressar o que “é útil ou prejudicial, o que é justo e injusto (...) E mais: é somente pela capacidade de se comunicar que unicamente os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e sobretudo aqueles conceitos pelos quais se torna possível a convivência humana”⁵⁸. Na conversação, conforme veremos logo mais, a palavra abre a discussão em torno da coisa histórica e também estabelece conceitos possíveis que orientam o desenvolvimento dela mesma. A condição de possibilidade, aí, também está vinculada à plasticidade do próprio conceito que tende a se resignificar no acontecer da linguagem, na conversação. O conceito não predetermina a conversa, ele interage com ela de modo a produzir a interpretação e, por isso, se relaciona mais ao campo da compreensão do que da explicação⁵⁹ da coisa histórica. Esse ponto constitui a abertura da conversa que Gadamer usa da experiência grega antiga.

Especificamente, o autor considera elementos da tradição da maiêutica socrática que mantém aberta a estrutura do diálogo através da não intencionalidade/finalidade da pergunta. Desde aquela tradição a *primazia* da pergunta mantém o acontecimento da conversa e aponta fortemente o seu caráter aberto, considerando que uma pergunta, por si mesma, não se basta, ela demanda a escuta. Para Gadamer a *primazia hermenêutica da pergunta* alimenta a estrutura da

⁵⁶ GADAMER, 1998a, p. 621 (grifo do autor)

⁵⁷ Id., p. 687.

⁵⁸ GADAMER, 2002, p. 173-174.

conversação que se mantém no movimento entre pergunta e resposta. Se existe intencionalidade, aí, essa seria apenas de abrir, provocativamente, a conversação numa atitude especulativa. Porém, como acréscimo e complexificação do problema da linguagem do ser, segundo Nietzsche, nem sempre as palavras têm efeito de veracidade e abertura do ser. Nesse sentido, Heidegger parece manter a perspectiva de Nietzsche por seu elogio ao silêncio como elemento corpóreo de linguagem como modo do ser. Quer dizer, a estética do ser silencioso também emite sinais de *existência* – por isso, dizemos que um silêncio também é uma resposta.

Assim, a perspectiva da hermenêutica filosófica ultrapassa a filosofia da consciência, no pressuposto da relação sujeito-objeto, pela presença da ambivalência da linguagem como modo de ser. A inversão metodológica (s-o; s-s) possibilita a experiência do compreender através do diálogo. Nesse sentido, a educação é um campo de forças da acontecência de experiências humanas. Aí, também, Gadamer alerta para a tarefa inesgotável da conversação, pois o que pretende validar é, justamente, aquilo que de mais caro parece querer resguardar Benjamin, a *Erfahrung*, como algo próprio a cada ser humano, mas que nos é dado de modo intersubjetivo.

Segundo Gadamer, ao contrário de uma filosofia do sujeito, a hermenêutica filosófica possibilitaria a ampliação do campo social pela interação de consciências históricas aí situadas. Nesse sentido, é que a interação que constitui a relação eu-tu assentada em bases de horizontalidade se orienta na intersubjetividade. Estamos acreditando que educar-se acontece nesse movimento dialético-hermenêutico, tensionado na aprendizagem de vida. É preciso pôr-se na interpretação de uma situação histórica do outro como um tu. Através de uma abertura, nos dispomos ao círculo de linguagem, considerando os vários modos pelos quais podemos dizer da linguagem; há o momento de inserção da pergunta como chave de aberturas para sentidos do ser que pode se dar no processo de formação relacional – enquanto educar-se.

Sendo relacional, o caminho do educar-se é próprio na densidade que Heidegger atribui ao *estar-en-el-mundo*, de modo próprio, finito e limitado, e não mais na idealidade de um *a priori*. Essa é a compreensão do tempo como

⁵⁹ Retomaremos esse ponto no capítulo 5.

acontecimento situado e finito, em função do limite de cada situação histórica⁶⁰ que inaugura a consciência efetual. Em outro momento referimos esse sentido angular da obra de Gadamer, quando ele diz que não é a história que nos pertence, mas, sim, o movimento contrário. Ou seja, o movimento do relacional trama redes de envolvimentos e convivências humanos. No relacional, algo da suposta predominância do sujeito sobre o objeto estaria a escapar, e isso que “escapa” deve ser considerado na conversa: a idéia de que não se pode dizer tudo de algo, de que a conversa não poderá ser conclusiva sobre algo e mais: aquilo que escapa nunca poderá ser nomeado *a priori*. O não-dito estará sempre no território a ser desvendado no “não desvendado”. Na verdade se trata de um jogo de busca de sentido e não do encontro finalista do sentido. A conversação se torna, então, somente o instante de reativação do conflito num âmbito onde o sentido será experienciado de modo diferente daquele do círculo *vitiosum*. Para isso, a conversação terá que se abrir à idéia do improvável.

Se é aceita a desverticalização do sujeito sobre o objeto, deslocando a questão para o implicamento de ambos na mundanidade, temos, pelo menos, dois efeitos: a nomeação deles (s-o) sofre alteração, e o tratamento entre eles desloca o próprio conceito de método para uma noção de experiência relacional; e ocorre um certo despojamento do eu na motivação da escuta e da conversa: a isso temos chamado diálogo. Esse movimento, na experiência com o conceito de tempo, remete a uma dissolução das suas fronteiras e possibilita, entre outras coisas, a experiência como limiar e diferença (outro desvio em relação ao logocentrismo racionalista), tal como destacaremos adiante.

A conversação – possibilidade dada na relação eu-tu – não pode ser tomada, então, como ponto de encontro, no qual as divergências, dissonâncias e diferenças se apagam. Ela é um encontro conflitivo, através do qual o processo do educar-se ao reconhecimento sobrevêm. Nesse caso, antes de a pensarmos enquanto lugar pacífico de negociações e conquista do sentido comum, temos que pensá-la e, melhor, experimentá-la, como lugar de tensionamento. Só pensando-a como conversa para o

⁶⁰ RAMOS, 2000, p. 57.

conflito das idéias, se poderá percebê-la enquanto campo aberto, como zona de passagem ao *outro que ainda não foi definido, ainda não se constituiu*. Por isso, a contribuição da idéia de experimentação de um campo de forças (*Kraftfeld*) constitui a conversa como conflito necessário à intersubjetividade.

Se o tempo histórico, enquanto experiência, não pode ser capturado *in totum*, de forma linear e contígua, então a tentativa de interpretação dele demanda uma correspondência com a descontinuidade e a suspensão da linearidade – o que se constitui num intervalo proposto de modo radical nas identidades logocêntricas, através de uma consciência que faz “explodir o *continuum* da história” (15ª ‘tese’).

Feita essa imersão na especificidade de um contexto intelectual, podemos perceber como a tentativa de um caminho crítico e desviante, em relação a questões epistemológicas, repercutiu em um modo de fazer filosofia. Nessa perspectiva, relacionamos alguns elementos de hermenêutica ao movimento dialético benjaminiano. Com isso, percebemos que esse caminho interdisciplinar foi apenas aberto, e assim, permanece como possibilidade que pode se dar a experiências outras.

Nosso objetivo se mantém ligado a essa possibilidade através de correspondências com alguns elementos pertencentes ao horizonte hermenêutico, como passamos à exposição em seguida.

ELEMENTOS DE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA NA INTERPRETAÇÃO DO TEMPO BENJAMINIANO

Se há de fato uma correspondência entre dialética e hermenêutica na filosofia benjaminiana, procuramos agora possíveis elementos articuladores da mediação entre ambas. Perguntamos, então, quais seriam os elementos de hermenêutica filosófica que estariam presentes nas teses sobre o conceito de história? Por que se torna relevante à história dar destaque a uma ontologia naqueles escritos?

Sabemos que, na hermenêutica filosófica de H-G. Gadamer, pergunta e resposta são dois elementos fundamentais que orientam o movimento de abertura do círculo da compreensão que leva à interpretação de algo e de um sentido. Dizendo isso, a coisa não se torna mais simples, pelo contrário, revela a complexidade da pergunta que já traz consigo a historicidade de quem pergunta. No que se refere ao nosso problema de pesquisa, Benjamin está efetivamente perguntando *o que é o tempo* - ainda com a atualidade da inquietação agostiniana⁶¹. E, é justamente, a partir dessa pergunta, que se desdobra a questão em torno do conceito de história.

Na atualidade, a pergunta colocada no horizonte da relação entre tempo e história remete a uma indissociabilidade de ambos. Com essa perspectiva, fica em aberto a possibilidade que nos motiva a relacionar tempo e história na perspectiva da ontologia de Martin Heidegger (2003), especificamente no que se refere ao ponto do *Dasein*, interpretado como *ser-aí* e como uma presença que, tendo historicidade, tem seu *pré*, nessa presença.

O termo alemão *da* é adjunto adverbial indicando lugar, tempo, modo, no caso o lugar *aí*, o tempo *aí* e o modo *aí* do ser. Enfim, seu acontecimento e,

⁶¹ É clássica a indagação de Santo Agostinho, em suas Confissões, Livro XI, § 14: *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? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. 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.* Retomamos esse ponto em *Tradição e ruptura na idéia de tempo*, quando tratamos de alguns aspectos do desenvolvimento da idéia de tempo no pensamento ocidental.

conseqüentemente, especificidade e diferença, se tomamos o aí dado na circunstância histórica. Pensamos a circunstância enquanto configuração momentânea dos contextos – tem mutabilidade, mas se impregna, desde sempre, de historicidade, constituindo o que compreendemos como situação hermenêutica. *Da*, na perspectiva da filosofia marcada por Heidegger, não se refere a um lugar meramente físico, um espaço, mas também um lugar físico-histórico com múltiplas inscrições – aos olhos da história podemos afirmar: *inscrições materiais e imaterias*.

Nesse sentido, quando Benjamin pergunta pelo tempo, ele está agindo como intérprete e inaugurando o sentido de um ‘tempo do agora’, pois, conforme o horizonte compreensivo, deixa falar o outro do tempo, até então, não desvelado e, por conseguinte, não experienciado.

Considerando que a desestabilização proposta por Benjamin para a leitura do tempo e do conceito de história se vale da experiência interpretativa do passado, perguntamos pelos elementos do horizonte hermenêutico que estariam presentes nessa experiência. Propomos que a experiência do ‘tempo do agora’ seja constituída de uma estrutura ontológica na qual destacamos elementos fundamentais que se interligam. Esses elementos se referem ao entendimento de uma situação, de um círculo, de uma abertura hermenêuticos que se interligam numa forma constelatória de ser como linguagem mesma.

Assim, a partir do encontro de uma zona de valência no pensamento de Benjamin, se torna necessário encontrar elementos que possam justificar a ponte entre esse pensamento e a hermenêutica filosófica. Se esse lugar ou zona de valência que escolhemos pode ser experienciado na concepção de tempo do autor, os elementos hermenêuticos que conduziram à experiência se encontram caracterizados pelo sentido de *abertura* constituída de um *círculo hermenêutico*, que se legitima na *situação hermenêutica* do autor como intérprete do tempo, projetada na sua compreensão a respeito da cultura e da finitude do tempo - o que justificaria seu objetivo e possibilidade de desconstituição do *continuum* da história.

2.1 No horizonte de uma ontologia

Na medida em que nos propomos a uma abordagem do conceito de tempo em bases da hermenêutica filosófica e da relação deste conceito com a hermenêutica de Walter Benjamin, se torna pertinente situarmos o uso que fazemos do termo ontologia, especialmente porque nossa compreensão de tempo tem uma ancoragem de base ontológica.

De modo geral – e no sentido do uso recorrente na filosofia anterior a Heidegger – a ontologia se deteve na sua tarefa filosófica enquanto estudo do “ente em geral” (*ens qua ens*)⁶². Ou seja, a ontologia se manteve nos limites de um horizonte metafísico na medida em que vinculava o que hoje chamamos ‘desvelamento do ser’ a uma causa primeira de sua existência, a saber, uma vinculação com o Absoluto – *latu senso*, a deidade enquanto essência divina. Daí, a vinculação daquela metafísica à idéia de essencialismo.

O estudo de uma causa primeira e comum aos entes – e que conferiria a unidade dos mesmos no geral – possibilitou que se pensasse no ser como ente de modo ‘generalizado’ e não numa especificidade de existência. Ou seja, o ser (humano) seria um entre os entes criados por Deus e, guardando as devidas especificidades religiosas do ocidente, essa marca do divino infiltrou, no pensamento, um sentido de origem e fundamento que o marcaria de modo determinante. Então, por algum tempo, a ontologia esteve abertamente vinculada à metafísica.

No verbete *Metafísica*, de Nicola Abbagnano (1999), encontramos um panorama geral das vinculações do conceito de metafísica como ontologia (Aristóteles), como teologia (especialmente os Medievais) e como gnosiologia (Husserl), enquanto extensões da metafísica que lançaram princípios ao pensamento ocidental. Como não é nosso objetivo emprendermos uma investigação sistemática no campo da metafísica, procuramos situar de modo geral alguns influxos da mesma no pensamento ocidental, de modo a sinalizar o sentido da mudança que vem com Nietzsche, no século XIX, quando se interroga a validade do essencialismo.

⁶² BURKHARDT, 2003, p. 203.

Entretanto, sabemos que, na filosofia ocidental, o despregamento entre ser e Absoluto tem sua visibilidade a partir do que se convencionou chamar a 'revolução copernicana', elaborada por Kant, que assumiu o absoluto para o homem, na idéia da razão enquanto um em si, na forma do eu transcendental, que possibilitaria sua própria autoduplicação de modo categórico.

Dizendo de modo amplo, a partir do século XX, a ontologia assume sua especificidade em Martin Heidegger através do caminho que o filósofo percorre na propriedade do ser, ou ainda, na insistência de uma compreensão do ser como algo próprio e específico em sua linguagem - que tem universalidade, mas principalmente, particularidade. Linguagem enquanto particularidade é algo explicitamente posto no campo da arte como podemos vivenciar, por exemplo, no vasto mundo da literatura e sobre o qual não trataremos diretamente aqui.

Na sua obra capital, Heidegger configura uma abordagem filosófica do ser em temporalidade efetiva, quer dizer, histórica e não mais absoluta e eterna, dada de modo *a priori*. Ou seja, a compreensão - e autocompreensão - do ser se dando no acontecimento e no vir-a-ser, que é a possibilidade e o projetar de algo desdobrado em significações a partir de uma reserva de sentidos oferecida na historicidade de cada ser humano. Essa característica temporal desloca o foco de importância da idéia de fundamento - o *a priori*, para uma noção de circunstância no horizonte da ontologia, conforme referimos antes.

Assim, a ontologia pergunta pela existência do ser em sua possibilidade e, como tal, segundo Heidegger, deveríamos dizer, então, ôntico, pois não há como dizer o todo do ser que é constituído também de intraduzibilidade no sentido hermenêutico. Então, por mais disposição que tenha em dizer algo sobre isso, a pergunta filosófica pelo ser recai no problema de uma intraduzibilidade do ôntico.

De certa forma o ontológico se manteria ainda nos limites de uma epistemologia, não fosse sua marca de distinção que é saber-se também condicionado ao vir-a-ser que é o ainda não-desvelado, aquilo que está se fazendo no relacional do qual não temos controle, efetivamente. Ao contrário de um enfoque epistemológico, essa consciência hermeneuticamente posta no horizonte do improvável e da finitude (porque somente pode ser dito no aí da experiência mesmo) perde em verticalidade e ganha em alargamento. Em grande medida esse

alargamento ou, ainda, essa atitude extensiva alcançando a relação sujeito-objeto fecunda a relação eu-tu na sua constituição de horizontalidade, conforme abordaremos em outro momento.

Aproximando o texto de apresentação de **Ser e Tempo**⁶³, temos uma clareza de interpretação do ser, no que concerne a seu aspecto de traduzibilidade e intraduzibilidade (RAMOS, 2000), que lhe constitui de modo indubitável através de seu elemento fundante que é a historicidade. Ou seja, aquilo do qual não temos a visão imediata acerca do ser se torna mistério – porquanto sua traduzibilidade imediata se torna impossível. Assim, a perspectiva de um desdobramento de sentidos constitui a compreensibilidade daquilo que comumente chamamos de mistério, ainda não desvelado na compreensão de algo. Logo, o que aparece e nos é dado na forma imediata do mistério tem sua simplicidade no horizonte de compreensão hermenêutica. Como isso é possível?

A simplicidade da coisa reside nela mesma porque diz respeito, justamente, a essa compreensão: de que há sempre um elemento significativo por se fazer na experiência que ainda está por vir e apenas aí, nela, dar-se-á e, por isso, se torna indizível antes do acontecimento, permanecendo como um elemento da cadeia significativa que ainda não foi visto, mas se mantém aberto numa possível visibilidade e traduzibilidade.

Mas, ao mesmo tempo que revela a simplicidade da coisa, também expõe sua complexidade, na medida em que pode ser lançada no mar de uma relatividade insustentável para a condição humana. Então, o ponto ontológico que amarra ser e tempo enquanto algo tensionado entre uma universalidade e uma particularidade será sempre um ponto frágil. É uma ontologia que se efetiva a partir da idéia de incompletude, posto carecer do acontecimento para, então, expressar o ser na complexidade de sua linguagem. Percebemos, com isso, que à compreensão do ser concerne à uma disposição ancorada num horizonte dialético-hermenêutico de dupla face e, conforme referimos, tem sua simplicidade e sua complexidade.

⁶³ Nos referimos ao texto de Emmanuel Carneiro Leão, da 6ª. edição brasileira (1995) dessa obra citada e traduzida por Márcia de Sá Cavalcante.

Em virtude dessa incompletude, a situação hermenêutica implica uma idéia de limite e abertura na sua possibilidade de ressignificação daquilo que se põe à frente de uma interpretação, existindo sempre uma reserva de sentidos disponível a uma traduzibilidade. Para a razão calculadora, esse ponto é bastante problemático — e, por vezes, indecifrável, visto que ela mesma não se contenta com a espera e incontrolabilidade de algo (sabemos que tal face da razão se mostra ansiosa pelos fins e o quanto pode manipular os meios) e, por isso, tantas vezes atropela o ‘objeto de análise’, quando não se dá conta do próprio limite no qual encerra sua relação com o mundo.

A reserva de sentidos referida anteriormente nos constitui cotidianamente de modo subjacente e a qualquer instante podemos pinçar o fluxo de um dia no seu modo cronológico imediato, e levamos junto, nesse pinçamento, uma carga que podemos tomar como a reserva de sentidos dados no bojo do velamento das coisas. Por conta desse velamento, se apresenta a importância de uma mediação no horizonte da hermenêutica filosófica.

Pensemos na vida cotidiana. Transitamos por entre os dias e estes, de modo imediato, transcorrem de modo cronológico e entranhados de regramentos sistêmicos. Nos dias, existe o relacional de que é dado o humano. Há um engendramento nesse cotidiano relacional numa dimensão de visibilidade e invisibilidade, no sentido daquilo que ainda não apareceu, logo não se deu enquanto fenômeno. Algo que nos chega de modo macro e micro, perfazendo em filigranas nossa própria historicidade. Há nesse movimento, uma impregnância do e no ser. Esse movimento instaura o tempo como acontecimento do ser e esse não poderia conceber-se de modo atemporal. De modo atemporal, ele não-seria – ou ainda, onde estaria sem um lugar (*Da*), sem uma história? Nesse sentido, *ser-aí* deve ser tomado enquanto uma relação indissociável – um estar-aí no mundo, mais que configuração espacial de lugar. Por certo, vem daí a atualidade de Heidegger.

No ponto que nos cabe interpretar em nossa pesquisa, parece haver uma consonância evidente entre esse sentido de invisibilidade e o fenômeno do ocultamento produzido na história, a tal ponto de Benjamin defender a atitude crítico-filosófica de uma leitura a contrapelo dela, considerando aí a possibilidade de escuta do oculto, que o autor remete àquilo que se fez esquecido no tempo.

Quando Benjamin diz que é urgente “escutar as vozes esquecidas na história”, está se referindo àquilo que permanece velado à consciência, na situação em que ela se encontra, ou seja, ancorada apenas no imediato, no instante que interpela algum vestígio do passado. No sentido hermenêutico, escutar o fenômeno está para além de uma análise da cultura tal como ela se apresenta na sua forma fenomênica porque necessita de uma abertura ao mediado. Também no sentido hermenêutico se torna importante produzir um movimento de compreensão no qual o esquecido, o ainda não-dito, o que vem ocultado no ser lhe constitui, como aceitamos numa perspectiva filosófica do porte da hermenêutica e da atividade de interpretação que ela mesmo demanda.

Portanto, a partir do momento em que se está no mundo, em que se é, enquanto ser e tempo, de modo indissociado, o tempo passa a ser traduzido enquanto o chão e o experimentar o ser. O que muda são as condições e variabilidade de ser, naquilo que agora já podemos chamar uma situação hermenêutica.

Se de um lado, nossa visão do mundo está limitada na perspectiva da posição que ora ocupamos enquanto experiência, por outro lado, a própria mobilidade da relação ser e tempo oferece condições para uma perspectiva outra. Se trata então, de um adensamento de conceitos e horizontes dados através do elemento relacional, do qual o lugar se constitui desde sempre.

2.2 Situando a hermenêutica⁶⁴

Gadamer abre sua obra maior, **Verdade e Método**, com palavras que, ao longo do texto, tecem o conceito de hermenêutica como “fenômeno da compreensão e da

⁶⁴ De modo breve, lembramos que a hermenêutica se originou na Idade Antiga, como exegese de textos, fossem eles profanos ou sagrados. Com o Renascimento, a técnica da interpretação aparece de três modos (teológica, filosófico-filológica e jurídica) e, no século XVIII, com F.D.E. Schleiermacher, se autodenominando ‘compreensiva’, se assume enquanto arte e técnica de interpretação, como maneira de as ciências humanas (ou do espírito, ou ainda, histórico-filológica) se oporem ao método das ciências naturais. Hoje, a partir do influxo de Schleiermacher, a hermenêutica contemporânea se reconhece como uma tradição marcada pelas presenças de M. Heidegger, H-G Gadamer, P. Ricoeur e E. Betti, sempre com especificidades inerentes a cada pensamento (cf. Apresentação de Celso Reni Braidia para *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, de Schleiermacher). Entretanto, como nosso foco de trabalho não se refere a prescrutar estas distinções, nos limitaremos a este breve destaque historiográfico.

maneira correta de se interpretar”⁶⁵ ou, ainda, tratando do problema da consciência histórica “quando o significado de um texto não é compreendido de imediato”⁶⁶. Nesta formulação, aparentemente simples, o sentido da hermenêutica é lançado como um jogo de abertura ao outro, necessário ao interpretar – um texto, uma obra de arte, um acontecimento. Não há interpretação sem o compreender e não há o compreender sem uma pré-compreensão, o que revela presença de uma estrutura circular no movimento da compreensão – compreendo algo na medida em que me compreendo como possibilidade para tal.

Em nossa perspectiva, a hermenêutica filosófica será o modo de produzir a pesquisa através de uma interpretação do texto benjaminiano sobre o tempo e a história, considerando que “quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar”⁶⁷, no qual efetivamente tensionam-se pergunta e resposta pelo sentido das coisas e:

O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto (...). A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa, e já se encontra sempre determinada por este (...). Quem quer compreender um texto, em princípio, deve estar disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto ⁶⁸.

O horizonte interpretativo no qual se move a reflexão hermenêutica de Gadamer é um horizonte filosófico e histórico pós-metafísico, justamente pela influência que recebe da perspectiva heideggeriana do Dasein – e, neste ponto, visualizamos a correspondência com a dialética proposta por Benjamin, porquanto esta se move no chão da modernidade. Desse modo, quando perguntamos pelos elementos de hermenêutica na concepção de tempo e história de Benjamin, o fazemos especificamente a partir da hermenêutica filosófica, tal como a distinguiu Gadamer, ou seja, marcada pelo elemento da historicidade do ser constituído desde sempre por um mundo.

A correspondência entre o ‘tempo do agora’ e elementos de hermenêutica deve ser pensada, de modo efetivo, à luz da experiência do pensamento

⁶⁵ GADAMER, 1998a, p. 31.

⁶⁶ GADAMER, 1998b, p. 19.

⁶⁷ GADAMER, 1998a, p. 402.

⁶⁸ Id., p. 404-405.

heideggeriano, especialmente na questão da finitude do tempo. Trata-se, portanto, de uma hermenêutica contemporânea, pós-metafísica, pois se refere ao acontecimento tal como pensa Heidegger a respeito da mundanidade. Essa consideração está marcada por um distanciamento provocado pela hermenêutica filosófica em relação à filosofia do sujeito, que ainda falaria da ação do sujeito sobre o mundo garantida pelo princípio da autonomia.

Com a hermenêutica filosófica se reconhece, através do elemento da finitude, um limite para a soberania, pois o que se chama sujeito estaria imerso num mundo (*estar-com*, mundanidade) no qual não se tem condições de manter domínio de forma absoluta e apenas cabe a negociação de sentidos, não mais a dominação sobre o que se denominaria objeto.

2.2.1 Situação hermenêutica e interpretação

A experiência da interpretação das ‘teses’ indica, já no momento da interpretação delas, uma abertura ao horizonte da hermenêutica filosófica. Na dimensão desse horizonte filosófico, a prática da interpretação movimenta uma constelação de elementos que constituem o mundo do intérprete, enquanto presença que é através da compreensão dele sobre esse mundo (HEIDEGGER, 2003). Por certo, trata-se também de uma situação na qual se vê o pesquisador, através da disposição para o compreender do texto que se realiza na interpretação.

O ‘tempo do agora’ como experiência, como aplicação e, logo, atualização, se faz na interpretação na qual as coisas retornam do sono do esquecimento da palavra que dorme para a experiência do ser. Esse encontro entre o texto e o intérprete – ambos infiltrados por seus mundos arremessa possibilidades até então veladas para o vínculo com o outro que se dá pela compreensão. Já não é mais só texto, como se processava na exegética, agora o intérprete provoca o outro através da pergunta, reconstruindo o potencial do diálogo socrático, e, na conversação, o acontecimento da diferença se refere a um salto para fora do enunciado (GADAMER, 2002). Podemos dizer que esta situação, na qual se encontra o intérprete diante do texto, é,

desde sempre, constituída de historicidade e marca o entendimento acerca da linguagem ao ponto de promover uma virada lingüística (*Linguistic turn*), porque reconhece a possibilidade de historicidade que esculpe cada palavra, cada enunciado, no conjunto da obra, do texto mesmo.

A situação hermenêutica, enquanto lugar de onde se fala, traz a historicidade de cada um como o algo que nos impregna de modo ontológico e universal, porquanto não há ser humano que não se constitua, de algum modo, ser no mundo. O que se quer na hermenêutica filosófica é o desvio da relação sujeito-objeto pretendida pela ciência moderna que produziu a dominação do primeiro sobre o segundo, subtraindo o sentido de experiência que pretendemos trazer para a pesquisa. Estamos desde já no mundo, e é a partir desse *estar-com* o mundo que realizamos a experiência do pensamento – estamos sempre numa situação, no sentido hermenêutico,

Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender. Também a iluminação dessa situação não pode ser plenamente realizada, mas essa impossibilidade não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico prévio que somos. Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se⁶⁹.

A situação de estar no mundo compreende aquela anterioridade histórica que nos constitui – a historicidade, na qual o humano se encontra desde que exista como finitude. Por isso, na hermenêutica não há como reconhecer no método a verdade, porque ela só existe como verdade da abertura que se dá no momento do acontecimento da compreensão, que está sempre se abrindo, caso contrário, não seria compreensão e, sim, indução.

O círculo hermenêutico da compreensão não se fecha e, “na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos”⁷⁰, ou seja, essa experiência não pode ser controlada da forma como acontece nas ciências naturais, em que o isolamento do objeto como tal estabiliza, de alguma maneira, a experiência, e a identidade do objeto pode ser aferida. Isto significa que no instante de um

⁶⁹ GADAMER, 1998a, p. 451.

interpretar também somos direcionados pela historicidade. Ela nos constitui como nosso modo de ser que se projeta em alguma medida na abertura do texto, do passado ou do fragmento de cultura e se põe diante de nós, o que nos leva a pensar a linguagem enquanto movimento circular ⁷¹.

Tal circularidade se tornou clássica a partir da idéia de uma pré-estrutura de compreensão da qual é indissociável também a idéia de autocompreensão relacionada ao movimento da compreensão. Aí reside o elemento circular, e não mais linear, no uso de uma interpretação de tempo na história. Através da influência de Heidegger, compreendemos a linguagem para além de enunciados, sendo ela modo de ser que se projeta como círculo hermenêutico.

2.3 Heidegger e a hermenêutica

No círculo hermenêutico, a “estrutura-prévia existencial, própria da presença”⁷² na qual “seu sentido existencial é o poder-ser da própria pre-sença”⁷³, mais do que a unidade sintética que desdobra a identidade na representação como *círculo vitiosum*, é possibilidade, vir-a-ser e não determinação. Por isso, a experiência do tempo do agora é irrepitível como modelo, não podendo ser tomada como tempo metafísico (que teria uma matriz originária), e sim, como acontecimento que advém da abertura do *poder-ser*.

O *poder-ser* é circunstante, mas mantém a interação do ente no “com” e isso efetiva a pre-sença (*Dasein*). O *Dasein* é indeterminado no pré e isto manifesta a diferença dele no acontecimento como momento de realização da presença, implicando efetivamente a presença enquanto *estar-com* e, nessa medida, a pertença ao círculo.

Como refere Heidegger, “a compreensão enquanto abertura do pré sempre diz respeito a todo ser-no-mundo”⁷⁴ e, de maneira indissociada, ao ser-no-mundo como pertença ontológica – todo ser no mundo está retido em contextos e redes de

⁷⁰ Id., p. 415.

⁷¹ GADAMER, 1998a, p. 400.

⁷² HEIDEGGER, 1995, p. 210.

⁷³ Id., p. 210.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 209.

sentidos nas quais sua existência *e-xiste*, quer dizer, sai de si e deságua como ente que se compreende na autocompreensão enquanto *é*. Isto significa que estar no mundo como mundanidade, como *estar-com*, carrega, necessariamente, o sentido da participação. O *estar-com/Mitsein* não pode ser traduzido como inscrição gratuita ou apenas associação imediata e descompromissada da repetição que inscreve a lógica do círculo *vitiosum*, na qual o sentido banalizou-se, alienando-se na identidade fixada do ente como entificação.

Nessa perspectiva, compreendemos Martin Heidegger como o filósofo que nos deixou a experiência de uma racionalidade outra, marcada pela finitude e distanciada do paradigma da filosofia do sujeito soberano, especialmente destacado no panorama da filosofia ocidental a partir de Bacon e Descartes, e que se afirmou através do conhecimento pautado na ciência e na técnica modernas.

Na filosofia ocidental, o que chamamos razão moderna se alicerçou através de dualismos como sujeito-objeto, realidade/experiência, essência/aparência, se consagrando através do método (cartesiano) no intuito de acessar a verdade a partir do critério da certeza, na qual o relativo deveria ser descartado.

Nesse sentido, o movimento Iluminista, reiterando a sentença baconiana, procurou destacar o poder do sujeito sobre o mundo através do imperativo do agir daquele sobre este. Nesse viés, o idealismo alemão de Kant consagrou o paradigma da filosofia do sujeito esclarecido, autônomo, emancipado (HABERMAS, 2000), promotor do progresso técnico-científico e político. Esse paradigma da filosofia iluminista do sujeito atingiu diferentes correntes de pensamento na Europa entre os séculos XVIII e XIX.

Com a perspectiva da supremacia do sujeito sobre a natureza e o mundo, alcançou desde horizontes idealistas (Kant e Hegel) até horizontes materialistas da sociologia (Durkheim, Weber, Marx), se estendendo *in extremis* ao positivismo (Comte), o que de resto produziu ressonâncias no campo da história e no conceito de tempo e consciência.

Cabe aqui ressaltar a diferença entre a concepção de tempo do desiderato idealista kantiano, por exemplo, daquele pós-metafísico heideggeriano. Como vimos

anteriormente, no primeiro, o conceito de tempo é analisado como um elemento *a priori*, universal, infinito e homogêneo da subjetividade e que se ligaria, por dependência, à intuição interna do sujeito independente do mundo circundante. A diferença para a ontologia a partir de Heidegger é que o sentido metafísico do tempo como representação do eu se dissolve justamente na finitude da experiência com o mundo, sendo apenas no acontecimento que se faz – ele só existe como experiência da manifestação do ente. Logo, como é possível a um pensamento racionalista dar a compreender aquilo que se negou a escutar, a saber, a relação empírica dele na forma da experiência do ser-mundanidade?

Com a crise da modernidade – prenunciada na passagem do século XVIII ao XIX – desencadeada pelas frustrações em relação ao ideário de progresso, que se refletiram especialmente no âmbito político e social, a filosofia foi lançada ao plano das incertezas. A crise da modernidade trouxe à tona o problema do silenciamento da diferença na relação de dominação do universal sobre o particular.

Na filosofia, o pensamento como grande sistema do sujeito que tudo abarca se vê atacado e desestabilizado diante da crítica de Nietzsche (1844-1900) ao *lógos* e à moral do ocidente, contribuindo para a desestabilização do paradigma moderno. No campo da história, também as grandes narrativas do positivismo ou do historicismo sofreram abalos na argumentação da verdade dada a partir da consciência do sujeito autônomo.

Por certo, as desestabilizações confluem para a crítica da identidade do sujeito moderno⁷⁵ e produzem efeitos na abordagem da racionalidade, colocando não mais a racionalidade em evidência, mas tipos de racionalidades – uma pluralidade que inaugura outra linguagem na questão do conhecimento, porque descentra o que até então havia sido concebido como única maneira de pensar. Com isso, a própria posição do sujeito epistêmico, viabilizada na relação sujeito-objeto, é posta em xeque mediante a contribuição de Martin Heidegger, que destaca a impregnância do mundo no ser.

A ontologia de Heidegger se dá a partir de uma interação entre elementos, na qual a existência do ser somente pode ser pensada na radicalidade do acontecimento.

⁷⁵ Ver, por exemplo, HORKHEIMER e ADORNO, 1985.

Com efeito, tal radicalidade de acontecência remete a uma constelação de existenciais constituintes da existência mesma – por isso, a presença (ou *Dasein*) remete sempre a uma circularidade. A presença como uma compreensão do outro se dá na medida em que me compreendo compreendendo, portanto, uma relação intrinsecamente dada *ab initio* e tecida nos fios de elementos existenciais.

Abbagnano (1999), inserindo o verbete *existencial* a partir da filosofia de Heidegger, se refere àquilo que é constitutivo da existência⁷⁶ em qualquer situação na qual o homem se encontre. Quer dizer, o ser é enquanto ente, enquanto experiência finita com o mundo, não podendo ser pensado como entidade metafísica que supera tudo e transcende a temporalidade de maneira metafísica, como ser absoluto. O ser não tem existência fora do *Dasein*, do acontecimento, logo também não existe enquanto essência imutável e *a priori*.

Como o ser não é mais entidade metafísica que atravessa o tempo de maneira inexorável e irreduzível, ele irá acontecer através de um *modo* de ser. Seu modo de ser, o autor chama de linguagem. Sendo ela mais do que a língua, é discurso que se constitui de “palavras, escuta e silêncio”⁷⁷. Ou seja, a linguagem também é o inefável e, por isso, está implicitamente relacionada a uma dimensão de singularidade e particularidade que nem sempre se alcança na totalidade, mas que devemos respeitar pelo limite de uma “verdade possível”⁷⁸, dado pelo limite de compreensibilidade imposto pela historicidade (situação hermenêutica) que se reflete em nossa escuta em relação ao outro e vice-versa.

Existe aí uma densidade que transborda a fronteira do paradigma dominante na filosofia do sujeito por algumas razões. Uma delas se refere à multiplicidade das formas da razão sendo também expressão, modo de ser. O *estar-com/Mitsein* na linguagem é marcado pelo limite do outro. Acessá-lo inteiramente já não é mais possível, como havia pretendido a filosofia do sujeito. Assim, a finitude – da autonomia, da soberania do sujeito sobre o objeto – é dada no limite da existência do

⁷⁶ ABBAGNANO, op. cit., p. 402. Heidegger no § 31, de **Ser e tempo**, refere enquanto existenciais a *disposição, compreensão, possibilidade e projeto*. Em nossa abordagem, trabalhamos com os mesmos de modo articulado em torno da acontecência do *Dasein*.

⁷⁷ HEIDEGGER, op. cit., p. 220.

⁷⁸ GADAMER, 1998b, p. 21.

outro. Quando o outro chega e nos expõe sua existência – simplesmente porque está ali – seu *Dasein* nos provoca e nos lança para fora do eixo da identidade. Em Benjamin, a identidade também se encontra deslocada de um eixo central-sujeito, se considerarmos o mergulho do autor na modernidade-mundanidade, conforme veremos adiante.

Na ruptura com a idéia de ser como totalidade, Heidegger apresenta o ser que se depara com a finitude, o que repercute na noção de tempo como acontecimento e não mais transcendência, homogeneidade e linearidade. Logo, o que retém a possibilidade de compreensão do ser e do tempo é o pertencimento àquilo que Heidegger chama “a estrutura-prévia existencial” ou, como estamos entendendo, a pré-estrutura da compreensão que se movimenta circularmente e acontece como *Dasein* – o ser que é no ‘aí’ (*Da*) no mundo, como lugar de pertencimento nele e que sempre está vinculado também ao relacional, ao outro.

Este é o ponto esclarecedor do distanciamento da metafísica nesta ontologia, pois o ser não pode ser pensado fora da mundanidade, e esta é como acontecimento do tempo. Por conseguinte, o tempo também só pode ser pensado no fluxo do que é experienciado aí – em nossa perspectiva, um lugar existencial na cultura se a interpretarmos não apenas como *vitiosum*, mas, principalmente e de modo amplo, como mundanidade.

Então, *Dasein* ou ser-aí se torna um termo bastante caro à ontologia de Heidegger, porque através dele o autor expressa uma linguagem outra, pois nele, no *Dasein*, reside a diferença a partir da qual se pode pensar o ser como facticidade, ou seja, como possibilidade que apenas é na compreensão, se efetuando na abertura, sendo esta algo que acontece, algo prático. Entretanto, devemos considerar que não se trata de uma perspectiva utilitária, logo o acontecimento como experiência filosófica do pensamento pode se referir a uma não-utilidade - como do livre pensar ou de uma utopia. O que queremos dizer com isso? Dizemos que o acontecimento enquanto *Dasein* é experiência do ser no mundo e não do ser sobre o mundo. Uma experiência da existência que se constitui na relação eu-tu e não no sentido baconiano-cartesiano da relação sujeito-objeto.

No que se refere à ontologia de Heidegger, nos detemos nesta particularidade de mudança paradigmática que a concepção de *Dasein* trouxe para a ontologia, como algo irrevogavelmente colado à historicidade, confirmando o fim da metafísica moderna dada no idealismo alemão. A presença dessa referência, na hermenêutica filosófica de Gadamer, corresponde à virada ontológica da hermenêutica em relação ao pensamento ocidental concernido quase que absolutamente no âmbito do *lógos* cartesiano – aquele pautado pela absoluta transparência da linguagem e, por isso, plenamente capaz de evidenciar a verdade nas proposições, conceitos e categorias da linguagem. Heidegger trouxe a diferença do círculo hermenêutico da compreensão, no qual a relação sujeito-objeto se dissolve, porque se constitui também da autocompreensão em que o sujeito se depara frente a um questionamento.

Naquela relação, o princípio da subjetividade iluminista do eu penso conferia ao sujeito epistêmico uma posição central e vertical que se tornou modelar no pensamento ocidental. Nessa filosofia contemporânea, há diferença em relação à centralidade do sujeito, porque se pergunta pela finitude do ser e, por conseguinte, este ser só pode existir como ser-aí (ser-no-mundo, com-o-mundo, ser-relacional) em consonância com os limites e possibilidades do mundo. A verdade do ser é verdade somente enquanto abertura⁷⁹ dele à pergunta – e, neste instante, a um mundo. Abertura que é indeterminada, porque só é no acontecimento, na experiência.

O *Dasein* passa a ser a diferença na ontologia de Heidegger, uma vez que o ser só é no acontecimento, no aí no mundo. O sentido que Heidegger trouxe para a ontologia significou justamente, a partir do ser como *ser-com*. Não se trata do ser atemporal e a-histórico, do ser metafísico, mas do ser que apenas é na imersão com o mundo.

O *ser-com* é a marca da ontologia heideggeriana que inscreve a inseparabilidade do ser no tempo pelo acontecimento. Essa relação está tão intrinsecamente relacionada que se torna impossível pensar o tempo fora do acontecimento, pois o tempo simplesmente não se reduz a um passar, senão que está preenchido de passagens que são passagens pela mundanidade, passagens do ser pelo mundo. Dito de outra forma, não há um passar do tempo através do ser, mas a passagem deste

⁷⁹ HEIDEGGER, 1995, p. 69.

por entre o mundo, configurando um tempo, ou, como se diz, o seu tempo específico.

Assim, a substancialidade da pre-sença como condição dos seres humanos em geral é o elemento ontológico que permite a existência deles e também projeta neles condições de possibilidades para a compreensão do estar no mundo. A pre-sença é a marca do limite do ser no tempo como pre que inaugura o ser, pre pode ser também interpretado enquanto estrutura da mundanidade:

Dizer que a pre-sença existindo é o seu pre significa, por um lado, que o mundo está 'presente', a sua pre-sença é o ser em. Este é e está igualmente 'presente' como aquilo em função de que a presença é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela se funda. A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o ser-no-mundo ⁸⁰.

Se estivermos conduzindo nosso argumento de modo razoável, é possível que a significância apareça como presença e, mantendo, então, uma relação de correspondência com o 'tempo do agora', justamente no ponto em que ele se torna indissociado do *estar-com*, pois existe também como mundanidade e pertença referida, em Walter Benjamin, enquanto *Erfahrung* (experiência coletiva, compartilhada).

Tanto o 'tempo do agora' como *estar-com/Mitsein* parecem convergir para o ponto de uma correspondência ontológica importante no que se refere ao reconhecimento social que nos vem através de uma consciência histórica. Esse ponto é o da participação no sentido comum, que também relacionamos aqui, a um *mundo em comum/Mitwelt*. Nos parece que a *comunidade* de um mundo só se torna factível⁸¹ ao modo de um *Dasein*, quando a disposição para um círculo hermenêutico atua efetivamente. Como relacionamos isso no horizonte de uma filosofia de Benjamin? Como esse *da*, enquanto pré de uma presença, estaria atuando numa compreensão de

⁸⁰ Id., p. 198.

⁸¹ Aqui nos parece que a tradução espanhola pontua concretamente a característica da facticidade no *Dasein*. Na tradução portuguesa temos: *Enquanto pre-sença de fato, o seu poder-ser já sempre se transladou para uma possibilidade da compreensão*. Já na versão espanhola, lê-se: *En cuanto fáctico, el Dasein ya ha puesto siempre su poder-ser en una delas posibilidades del comprender*. Ambas as citações se referem ao § 31, de **Ser e tempo**.

mundo? Tomemos esse 'mundo' enquanto 'mundanidade', enquanto modernidade para percebermos, *aí*, a disposição da circularidade hermenêutica.

2.4 Cultura como círculo *vitiosum* e círculo hermenêutico

Benjamin trata a modernidade enquanto movimento cultural dialético. Ela é permeada de aberturas e fechamentos às experiências de multiplicidade de vida. Por isso, ele pode pensar o 'tempo do agora' como alternativa à clausura do *vitiosum*, *ali*. Nesse sentido, a experiência do 'tempo do agora' é atualização, pois acontece através da singularidade da linguagem expressa no encontro entre o passado e o presente – a isso podemos chamar transmissão de cultura no sentido hermenêutico, através do qual sentidos se doam. Na cultura, essa atualização hermenêutica é constantemente tensionada frente ao problema do círculo *vitiosum* que interpela – e, por vezes, interdita a consciência histórica.

A experiência de cultura a que Benjamin nos reporta reflete sua experiência de mundo, na qual estão inscritas as suas nuances psicológicas e estéticas, direcionando para um entendimento de cultura que não se encontra fechado apenas em um sentido, seja ele de círculo *vitiosum* ou de círculo hermenêutico.

Em Benjamin, sob influência de Baudelaire (1857), existe um sentido de ambivalência para a modernidade que é o chão no qual o tempo e a história são interpretados através das imagens de cultura que apreende de sua época. É conhecida essa ascendência de Baudelaire sobre Benjamin, ao longo da obra deste último, a tal ponto que podemos afirmar que o olhar estético de Baudelaire o constitui, especialmente na abordagem da modernidade e, de certa forma, se torna difícil delimitar estes dois territórios estéticos autorais.

Entretanto, cabe destacar pelo menos dois aspectos dessa influência: primeiro, a experiência da *flânerie* elogiada e retratada por Baudelaire (1985) e usada por Benjamin, a partir de um olhar crítico, como *medium* de percepção da modernidade; o segundo ponto desloca, conceitualmente, o horizonte de compreensão da própria modernidade, que fôra tomada pelo idealismo alemão como movimento condutor à totalidade.

Em Kant, há o prenúncio da modernidade se realizando através da *Aufklärung* – a maioridade do sujeito autônomo no uso de sua razão pública. Em Hegel, por exemplo, os tempos modernos consagrariam o sujeito na sua realização evolutiva histórica. Diferentemente disso, em Benjamin, a experiência estética da modernidade só é possível na forma constelatória dos elementos constituintes daquilo que chamamos modernidade, considerando o esfacelamento dela, daí a importância fundamental que Benjamin atribui ao fragmento – não podemos mais abraçar a vida, o mundo, o outro, o tempo, ou seja, lá o que for como emanacão inteira dada na realidade, pois esta se encontra, desde sempre, velada a um sentido único e resolutivo.

A contribuição do texto de Benjamin reside na abolição do sentido fixo para o encaminhamento de multiplicidades no que concerne à dimensão ambivalente da cultura. A ambivalência deve ser entendida como efeito de seu próprio estar no mundo, que se mantém encharcado de elementos estéticos, psicológicos, sociais e políticos.

Na perspectiva de uma situação hermenêutica, o texto benjaminiano reflete a interpretação que faz deste mundo, pois, como sabemos, este se encontra no ponto de intensidade do horizonte epocal da modernidade, no qual a ambivalência já encaminha para a acentuada crise do paradigma do sujeito. O termo ambivalência, aqui, vem designando um modo de ser correspondente a uma mundanidade que não pode ser tomada através de uma lógica dual, polarizada.

Em outras palavras, à luz da compreensão de Benjamin, a modernidade escapa da lógica restritiva do “ou isto ou aquilo”, passando a incorporar ambigüidades no isto e no aquilo. Nesse horizonte de interpretação, a modernidade é o tempo de acontecimento de multiplicidades de vozes que não estão mais restritas à lógica identitária.

Para pensar tempo e história, Benjamin partiu de uma interpretação da cultura ocidental, especialmente de seus bens culturais que se encontram tensionados entre o novo e o antigo, numa mistura indissociável. O autor constituiu um movimento circular aberto em torno desta temática e, dali, podemos depreender o sentido de ambivalência, fundamental para a experiência do tempo do agora, pois sem esta não

haveria como abrir-se à própria mundanidade que constitui a modernidade enquanto movimento daquilo que se abriu à multiplicidade do mundo.

Inscritos nessa mundanidade, os termos cultura, tradição e tempo não devem ser tomados como conceitos fechados, porque são constituídos a cada doação de sentido que o interpretar pode vir a conferir a partir de cada situação no mundo – tais termos, em alguma medida, se tornam similares, porque dão a idéia do acontecimento ontológico do ser (*Dasein*). Assim, a tradição pode ser o lugar de conformismo do qual urge arrancar novo sentido e, também, o lugar de onde brotam reservas de sentidos.

Segundo Benjamin, tradição é um encadeamento de sentidos que se mantém através da reminiscência e, ao mesmo tempo, transmissão de barbáries da história do progresso ocidental⁸². Enquanto encadeamento aberto de sentidos, a tradição pode ser tomada na perspectiva de um círculo hermenêutico (aberto) ou de um círculo *vitiosum* (fechado na sua repetição).

No *vitiosum*, existe a transmissão cultural que se dá como perpetuação do mesmo e permanência do princípio de identidade logocêntrica, ensimesmada. O *vitiosum* se refere ao *continuum* da história e que, na perspectiva da ontologia, se manteria enquanto elemento alienante na cultura (entificação). Heidegger salienta que “Essa alienação, por conseguinte, não pode significar que a pre-sença se encontre de fato arrancada de si mesma; ao contrário, ela impulsiona a pre-sença para o modo de ser em que ela busca a mais exagerada ‘fragmentação de si mesma’⁸³.”

No que se refere ao círculo ontológico – que não se fecha e não tem começo nem fim, porque está ligado diretamente à característica múltipla da historicidade, a tradição escapa da repetição, pois está orientada por um fluxo de riqueza de sentidos que não se esgota numa única narrativa do passado, como bem observou Benjamin.

Essa multiplicidade de sentidos através da qual são atribuídas as perspectivas de vida à história, pode ser tomada como uma forma constelatória de interpretar a história. Por isso, a idéia não de um ponto fixo tomado como ‘começo’, ‘meio’ e ‘fim’,

⁸² BENJAMIN, op. cit., p. 211 e 225.

⁸³ HEIDEGGER, 1995, p. 240.

mas de pontos nos quais a nomeação de um sentido originário perde força em meio às possibilidades dadas na referência ao múltiplo. Daí, nossa compreensão em torno da perspectiva ambivalente no olhar deste autor sobre a modernidade e a tradição. É pela fresta da ambivalência que se visualiza a idéia de um círculo ontológico, possibilitando a “participação no sentido comum” (GADAMER, 1998a), nas correspondências da relação passado-presente.

Do termo latino *traditione*, sabemos que a tradição se refere, justamente, à transmissão como ato de entrega de algo a alguém. Hermeneuticamente, se alarga o termo da transmissão, especialmente pelo aspecto relacional – alguém como ser, como outro e, assim, como alteridade. Justamente nessa abertura, reside o elemento hermenêutico que perseguimos, movimentando o ‘tempo do agora’ como *estar-com* que caracteriza o círculo hermenêutico, ou “estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da pre-sença, enquanto compreensão que interpreta. O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico”⁸⁴.

Em outras palavras, dizemos que se trata de um sentido de ambivalência, porque “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”⁸⁵. A cultura contém elementos afirmativos e negativos que coabitam nos seus espaços. Em Benjamin, traduzimos a viciosa alienação na transmissão da cultura como efeito da afirmação do progresso ocidental, assim diagnosticada nos seus escritos sobre tempo e história. A clássica 9ª. ‘tese’ é emblemática na crítica ao progresso técnico-científico. A metáfora do progresso como uma tempestade que tudo arrasta, produzindo ruínas por onde passa, representa o lado funesto da modernidade.

Entretanto, pretendemos salvaguardar através do sentido ambivalente a possibilidade da própria história a contrapelo se tornar acontecimento, pois, se o processo da transmissão cultural ou a tradição fossem constituídos apenas de

⁸⁴ HEIDEGGER, op. cit., p. 210-211.

⁸⁵ BENJAMIN, 1994, p. 225.

elementos petrificados, a alternativa da experiência do tempo do agora estaria descartada.

Essa participação – o *estar-com/Mitsein* – que se relaciona com o tempo do agora, se dá através da reminiscência ou rememoração de sentidos depositados como algo que ficou do vivido e pode ser reapresentado enquanto linguagem, através da conversação. Tanto na ontologia como em Benjamin, a tradição se dá de geração em geração, delineando o persistir de culturas que vem de um deslocamento da presença imediata – nem sempre os seres humanos estão presentes no mesmo tempo e acontecência, para que se produza a experiência de compartilhamento de sentido comum, daí o *intermedium* da figura do intérprete.

A título de ilustração, pode-se dizer que experimentamos sentimentos de solidão, de dor, de medo, de felicidade, de compaixão, no *estar-com/Mitsein*, em horizontes temporais diferenciados através de um compartilhamento ontológico no qual podemos imaginar o lugar do outro a partir de uma estrutura prévia que é a autocompreensão mesma.

Benjamin também nos fala da importância da reminiscência como fundante “da cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração”⁸⁶. O autor parece consagrar um sentido de ambivalência – e validade – para a tradição, na medida que não polariza a cultura a partir de uma única face. Segundo ele, a transmissão de cultura acontece através de reminiscências e também como esquecimento das múltiplas vozes que constituem a história: isso seria o *continuum vitiosum* dela.

No fluxo interpretativo, também podemos remeter a característica circular da cultura – e, por conseguinte, da formação cultural – a uma outra parte que lhe constitui. À luz dos textos de Gadamer (1998b), a formação cultural está *ab initio* instituída a partir de uma relação tensionada entre preconceitos, sejam eles de autoridade ou de precipitação. Gadamer expõe a distinção entre preconceito de autoridade e de precipitação. O primeiro, legítimo, porque se refere aos elementos e às condições de transmissibilidade da tradição, na qual se ampara uma

⁸⁶ Não nas ‘teses’, mas em outro texto, “O narrador”, Benjamin se refere de modo afirmativo à tradição, o que nos reservou subsídios para manter o argumento da dupla face da concepção dele sobre a tradição. Cf. Benjamin, 1994, p. 211.

historicidade, um acontecimento e uma memória abertos à resignificação – de um tempo do agora, em nossa perspectiva. O segundo seria o preconceito de precipitação, que se refere justamente ao mero repetir sem esta abertura e, então, como “fonte de equívocos que induz ao erro no uso da própria razão”⁸⁷. Em nossa perspectiva, a correspondência entre o preconceito de precipitação, e o círculo *vitiosum* nos parece clara, se tomamos, aí, a impregnação de ambos de uma identidade fixa, imóvel e não cambiante ao outro, à alteridade.

Além disso, a distinção entre o círculo hermenêutico e o círculo *vitiosum* também diz respeito ao problema da relação estabelecida entre as ciências naturais e as ciências humanas, na medida em que o olhar sobre o outro se torna mais objetificador ou mais alargado. A distinção repercute nos problemas antigos no debate em torno de questões metodológicas, pois traçar paralelos entre essas áreas de conhecimento significa o nivelamento entre sujeito e objeto. Assim, o conhecimento produzido no veio do racionalismo ocidental se orienta pela lógica da identidade, através da qual o círculo *vitiosum* se mantém fechado e ali se perpetua.

Por outro lado, na perspectiva do horizonte dialético-hermenêutico, sujeito e objeto se encontram dissolvidos na relação eu-tu, a florada com o diálogo – como foi dito, se trata de uma relação imbuída de horizontalidade, através da qual a dominação perdeu sua razão de ser. Quando perguntamos algo a alguém, não há estratégia de indução, porquanto a pergunta traduz um jogo de experiência da relação que se faz no acontecimento dele mesmo.

Nesse aspecto, a experiência do ‘tempo do agora’, proposta por Walter Benjamin, também pressupõe um horizonte de compreensão do outro que ultrapassa a objetificação do método científico. Na interpretação das vozes esquecidas na história, Benjamin projeta um horizonte ontológico que, pela rememoração, mistura passado e presente, possibilitando o acontecimento de outro tempo e história. A valorização desse encontro com sentidos do passado negligenciados pelo presente, como restos de história, é o que Gadamer chama reserva de sentidos - e que

⁸⁷ GADAMER, 1998a, p. 416.

Heidegger compreende como “posição prévia, visão prévia e concepção prévia”⁸⁸, constituindo a disposição do intérprete para a coisa.

Esse ponto de destaque na compreensão da relação ser e tempo é reiterado em Gadamer, sendo atualizado no debate face ao sentido da tradição que nos vem enquanto historicidade. Tanto em Heidegger (§ 6, de **Ser e tempo**) como em Gadamer e Benjamin, a tradição constitui não apenas a presença de um passado, mas, também, de um futuro, que interpretamos, aqui, enquanto a idéia de um projetar. Todos esses elementos, por interpenetração, constituem *Dasein*. Nesse sentido, estudiosos da hermenêutica filosófica⁸⁹ se ocupam em dar visibilidade à questão da importância da historicidade na investigação da ontologia.

Neste capítulo, procuramos destacar possíveis elementos de hermenêutica filosófica presentes na interpretação do conceito de tempo e história, nas ‘teses’. Na perspectiva de nossa investigação, esses elementos configuram uma estrutura ontológica desdobrada a partir de concepções como abertura, situação e círculo hermenêutico, possibilitando o ato da interpretação do passado, na qual se ampara a motivação daquele autor para pensar a mudança histórica do próprio tempo, que ele chama o ‘tempo do agora’ – como reconhecimento do outro.

⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 208.

⁸⁹ Cf. GRONDIN (1999); HERMANN (2002); RAMOS (2000, 2003) e STEIN (2002).

MODERNIDADE - MUNDANIDADE: A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA NO TEMPO-CULTURA

Vimos no primeiro capítulo alguns fatores que, provavelmente, tenham contribuído para a elaboração da filosofia crítica, à qual Benjamin, de algum modo, pertenceu. Em alguma medida, esse trânsito parece repercutir nas subjetividades expostas naquela mediação teórica. Consideramos pertinente trazer à luz o ponto em que a abertura interdisciplinar se torna relevante à pesquisa, porque ela viabiliza o tratamento mais condizente à temática da modernidade. Não seria possível tomar o objeto da pesquisa isolado de seu contexto histórico, pois isso seria negar nossa própria argumentação. Sendo assim, passamos a discutir possíveis influxos da modernidade estética que parecem repercutir na interpretação de tempo e história de Walter Benjamin.

A incursão pelo território fluído da modernidade e o respectivo sentido para um movimento de desterritorialização que lhe constitui e lhe é peculiar devem ser tomados no pensamento periférico da teoria crítica, pela voz de Benjamin. Destarte, se o “impulso anti-sistemático da teoria crítica se fez extensivo à crítica cultural que ela pretendia”⁹⁰, em grande medida, aquela experimentação teórica se tornou possível pela abertura de uma racionalidade, desde sempre, constituída de sensibilidade. De modo amplo, o campo da estética moderna – e toda gama de movimentos de vanguardas artísticas – se nutre dessa possibilidade de encontro entre razão e sensibilidade. Por isso, o território da modernidade se constitui de modo dialético - tenso e fluído.

O ‘tempo do agora’ benjaminiano, por certo, ressoa vozes de pluralidade trazidas pelos contextos e demandas da modernidade, na virada do século XIX para o século XX. E, afinal, seria possível pensar a complexa modernidade sem uma incursão por entre áreas de conhecimentos? Não é ela própria o tempo da mundanidade, do híbrido enquanto tempo histórico, do enraizamento em contextos

⁹⁰ JAY, 1974, p. 288.

e concreticidade? Não é ela, muitas vezes, profanação de idealidades nos limites dos contextos?

Se a modernidade não se apresenta em uma face única, homogênea, se a história da modernidade é uma história de múltiplos sentidos e fragmentos e, por isso, se tornou um vasto objeto de estudo que se abre e se desdobra a nós em possibilidades de progressão geométrica, se ela não é apenas o novo, mas o campo de forças entre presente e passado, como é possível que se remexa o passado? Por que este movimento se torna relevante à história? O que tem a ver o ensino da história com a estrangeira filosofia? E, se embrenhando pelas dificuldades filosóficas, por que se enveredar pelos desvios da estética? Qual a possibilidade da estética nos sinalizar algo novo na experiência do ensino da história e da ampliação da consciência histórica?

Nosso intento de incursão, através de elementos da modernidade benjaminiana, será o de ver possibilidades de mobilizar energias transformadoras para o ensino da história, através da noção do 'tempo do agora' que, em nossa perspectiva, *ab initio*, se trata de uma experiência estética a impulsionar rotações radicais na consciência histórica. Entendemos que a abertura ao campo da estética se torna vital neste trabalho reflexivo, por razões que esperamos tornar claras ao longo desta exposição.

Na relação entre modernidade e história, há uma complexidade inalcançável enquanto sentido resolutivo. Por isso, seguindo o impulso de uma exposição dialética aberta, mediamos com a estética e a filosofia questões relativas ao acontecimento do ensino da história. Destacaremos de que maneira se torna possível ao elemento estético contribuir para a ampliação da consciência histórica.

Afinal, se a consciência pode vir a se tornar histórica enquanto um acontecimento mesmo, isso se torna possível através de uma amplitude do espírito. Sabemos que, nos limites da razão formal, não é possível pensar uma experiência conceitual dessa ordem, por isso recorreremos a um movimento de inflexão crítica da razão, procurando incluir elementos estéticos expansivos dela. Ora, Benjamin viveu

numa época de múltiplas intensidades de constrangimento da razão e de fragmentação da idéia de uma totalidade da razão.

Na definição clássica de Baudelaire, a modernidade “é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”⁹¹. Dizendo de maneira diferente, ela acontece como fenômeno de memória e esquecimento. Percebemos que a modernidade ainda produz influxos, como um desdobrar de possibilidades, um jogo rico de sentidos. O encontro entre o permanente (a tradição) e o transitório (novo) desencadeia elementos potencialmente estéticos na medida em que mobiliza energias diferenciadas do *lógos*. Este encontro parece constituído de ambivalências, considerando que a percepção do outro se dá a partir do sentido de aproximação e também do sentido de distanciamento necessários no acontecimento de identidades.

Quando Benjamin (1994) destaca o enfraquecimento do encontro como *Erfahrung*, está desdobrando o sentido da modernidade esquecida de sua promessa de “vivência ética”, pois esta “permite que a pessoa se entregue ao desconhecido que sobrevem”⁹². Ou seja, hoje, a predominância da imediaticidade moderna propaga a vivência em detrimento da experiência. A substancialidade da experiência do tempo se acha enredada nas malhas de um conceito de tempo liso, escorregadio e com poucas condições de reter memórias, pela franca correspondência com os pressupostos sistêmicos, volatizados na desenfreada concorrência pela autoconservação da vida, desde os primórdios da modernidade e de uma “pré-história da subjetividade”, diagnosticada pela primeira geração de Frankfurt, segundo Habermas (1980).

Com a efervescência dos fenômenos históricos e sociais, como a Reforma Protestante, o Renascimento e os empreendimentos ultramarinos colonizadores, a modernidade acentuou o curso do pensamento ocidental e de suas subjetividades. Mas, dialeticamente, denunciou a insuficiência de fôlego para produzir a totalidade do mundo que pretendeu agenciar. Transformando a relação entre produção e técnica, acrescentou, com o *plus* da velocidade, um desencaixe na noção de tempo a

⁹¹ BAUDELAIRE, 1997, p. 25.

⁹² BOHRER, 2001, p. 14.

tal ponto que, no imaginário social, o tempo passou a ser quantificável de acordo com o estatuto da produção⁹³.

Assim, a experiência moderna aconteceu no elogio da diversidade no universo urbano. A tensão entre suas diferenças constitui o corpo e o espírito dela, indissociados, emergindo desde a construção dos espaços físicos nas cidades pelo crescimento da arquitetura e engenharia, até a multiplicidade dos bens culturais nos quais o aspecto simbólico se desdobra ao limite de uma transformação em alegorias urbanas. Podemos perceber isso, justamente, pelo esfacelamento da idéia de totalidade como transição do simbólico ao alegórico. Nesse *boom*, também se destacam o desenvolvimento, a apropriação da ciência e da tecnologia e a relação de dominação destas sobre o meio físico e social.

Sabemos que as transformações difundidas no ocidente a partir da Europa promoveram um deslocamento das forças produtivas do campo para a cidade, incrementando o setor secundário e, por isso, colocando a técnica no desenvolvimento do modo de produção como seu suporte *ab initio*. Dai a vigência irrevogável de uma racionalidade instrumental que lhe correspondesse e que pudesse incluir seus procedimentos voltados à administração dos novos projetos da Época Moderna. A partir do século XIX, observamos a recrudescência dessas características e, nesse cenário, a modernidade acentuou *déficits* sociais e violências de toda ordem. Cedo a cidade se transformaria em palco tanto de espetacularizações das misérias humanas como de mudanças sociais, importantes para a ressignificação do espaço público, como demanda de suas populações.

Em nossa perspectiva, essa característica dialética da modernidade produziu influxo para nossos dias, se mostrando pela dupla face tensionada entre emancipação e submissão do homem. Para a construção desse argumento, trabalhamos especialmente com os estudos de Hobsbawn (1982), no campo da história, e de Adorno e Horkheimer (1985), no campo da filosofia.

⁹³ Pensemos, por exemplo, no ícone que se tornaria uma estética como a de William Turner, nas artes plásticas, especialmente na sua obra, datada de 1844, *Chuva, Vapor e velocidade – O Grande caminho-de-ferro*.

Filosoficamente se colocou, aí, uma radicalidade do sujeito e sua autodeterminação: afinal, ele se tornou seu próprio criador e também do entorno (material e imaterial), se amparando em uma estrutura de racionalidade conceitualmente adaptada para produzir mudanças técnico-científicas e administrativas nos novos tempos. Isso gerou uma hiperdensidade de expectativas em relação às possibilidades no horizonte de experiências (HABERMAS, 2000), repercutindo nas esferas políticas e sociais, pois a suposta estrutura dos novos tempos se mostrou deficitária para dar conta do alto índice de expectativas geradas no imaginário social. A exemplo disso, temos as Cartas Constitucionais com seus princípios fundamentais e direitos, imiscíveis até hoje, na realidade dos contextos, e a defasagem entre eles permanece como abismo.

A inevitabilidade da exposição dos limites do ideário de progresso (moral, técnico, científico), na modernidade capitalista, mostraria falhas propositivas no projeto mesmo e em sua estruturação. Provavelmente, o esgarçamento do projeto da modernidade deu-se pelo tensionamento entre a idealidade do eu, que tudo pode, e as limitações impostas a ele na realização do conteúdo programático do projeto univocado, se deparando com a demanda da multiplicidade. Um problema posto, historicamente, pelo universalismo *versus* particularismo, de modo amplo e de modo estrito, pela tensão entre centro e periferia, ou seja, nas formas exploratórias do primeiro sobre o segundo.

No âmbito da filosofia iluminista, o estatuto da racionalidade instrumental e autoconservadora se destacou como potencialidade para colonizar as relações sociais através da objetificação do outro pelo uso da técnica e da ciência. Tal forma de razão interferiu no processo de formação do eu, impondo-lhe a marca identitária de representação *a priori* e sintética de Kant, por demais pesada. Do mesmo modo, a racionalidade se fez representar na própria formação da consciência histórica, na medida em que estreitava o horizonte de percepção e compreensão de diferentes experiências sociais, restringindo sentidos ao próprio conceito de razão. Nas palavras de Kant, “O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria em mim algo que não poderia de modo

algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada”⁹⁴.

Nesse panorama, as ambivalências postas a partir das sociedades transformadas se expressam como elementos estéticos que aparecem nas obras dos Modernos na forma de elogio ou crítica sobre as condições daquela realidade. Assim, a estética abrigaria toda ordem de ambivalências refugadas pela razão formal.

Considerando, então, que o projeto moderno não se constituiu apenas do aspecto formal, mas também de elementos subjacentes informais (talvez possamos dizer disformes), em qual (is) campo (s) poderíamos destacar os elementos de uma ordem outra senão através de uma abertura estética ou de uma teoria interdisciplinar?

O que Benjamin fez foi trazer para o campo da teoria a elasticidade do conceito através do uso estético dele, fosse ele de modernidade ou de tempo. Sem a compreensão da estética na crítica de Benjamin sobre a história, se torna difícil percebermos a radicalidade do movimento ético e epistemológico proposto nas ‘teses’.

Considerando a modernidade como fenômeno dialético, além de expansiva, ela, por vezes, se encolhe. Sendo assim, também percebemos elementos repressivos da modernidade, através da noção de passado como marca identitária da ordem de uma cronologia e linearidade, que limita o horizonte da compreensão e vinculação de si ao presente, ao processo de vida enquanto um agora mediado; não apenas na predominância de um agora imediato, levando a um comprometimento da relação entre história e vida, pela desvinculação de ambas entre si e uma mundanidade. A essa face repressiva e enrijecida da modernidade se contrapõe o impulso estético, contribuindo para uma noção outra de tempo, a partir de um campo de forças (*Kraftfeld*) dado pelas diferentes perspectivas nos jogos do pensamento (JAY, 1988).

Interpretamos a concepção de Benjamin sobre a modernidade como uma crítica à cultura contemporânea e às formas lineares pelas quais essa cultura é transmitida na história. O autor oferece um razoável panorama crítico da posição da história diante do projeto da modernidade, no que concerne às expectativas e deficiências

⁹⁴ KANT, 1987, p. 81.

dela amarradas ao ideário de progresso. Tensionar a relação entre presente e passado tornou-se o objetivo dele no intento de provocar energias subjacentes ao processo histórico e ao ideário de progresso expresso no capitalismo tardio.

Percebemos que apenas a teorização do mundo não foi suficiente no atendimento de uma demanda tão rica como a contida na noção de processo. Seu espírito, afinado com o universo da estética, deu escuta a um lugar diferente daquele imposto pelo limite da razão ocidental. Nossa hipótese se relaciona a uma validação desse limiar (*Schwelle*) como lugar importante no desalojamento de certezas míticas, trazendo a possibilidade da ampliação sobre a consciência histórica: “Naturalmente isto só pode acontecer por meio do despertar de um saber, ainda não consciente, daquilo que já foi”⁹⁵.

Esse desalojamento, segundo nossa hipótese, contém elementos do âmbito da estética que são vivenciados e se tornam importantes na interpretação de tempo como *Jetztzeit*, pois *Schwelle* se refere ao desalojamento da idéia de um lugar para a de um limiar, dadas as circunstâncias que já chamamos de o “chão da modernidade”: o fluxo e a fragmentação na constituição da vida (*Leben*) agora implicam, necessariamente um pensar diferente a idéia de tempo, que é experimentado sob o influxo da desterritorialização; é pensado também como instante híbrido de lembranças, de informações, de sensações.

Schwelle parece, então, um movimento do que propriamente a demarcação e apreensão do tempo. Como limiar ele se torna mais escapante e seus deslocamentos de significados se intensificam. Segundo Benjamin,

O limiar e o limite devem ser nitidamente distinguidos. O limiar é uma zona, a saber, uma zona de passagem. Na palavra *Schwelle*, há mudança, passagem, fuga e a etimologia não deve ignorar estas significações; é preciso, por outro lado, constatar a situação ctônica que levou a palavra a sua significação. Nós nos tornamos muito pobres em experiências limiarias⁹⁶.

3. 1 Energias surrealistas e aberturas ao estranho

No início do século XX, as vanguardas artísticas radicalizaram a crítica ao formalismo da razão. Especialmente o surrealismo, na sua defesa ao sonho como

⁹⁵ BENJAMIN, 1997, p. 69-77.

limiar entre consciente e inconsciente, à sensação de estranhamento, à exaltação da linguagem como jogo na escrita automática (REBOUÇAS, 1986).

Na verdade, a arte capturou a atmosfera de uma época em processo de desencaixe e desentranhamento das raízes metafísicas. Conceitos como consciência, conhecimento, autonomia – tripé seguro para a relação sujeito-objeto – foram colocados em xeque. A explosão vigorosa das vanguardas foi o ponto de resistência ao *continuum* da história. Benjamin compreendeu a força daquele momento na cultura, pelos desvios estéticos que o movimento vinha produzindo. Como uma daquelas vanguardas, o surrealismo, a partir da década de 20 do século XX, trouxe à tona elementos periféricos à razão na relação dela com o mundo.

No sentido de valorizar o fluxo a contrapelo na razão convencional, provocado por aquele movimento estético, Benjamin quer nos chamar a atenção para algo não dito na esfera da consciência, especialmente pelo deslocamento do horizonte lógico formal da razão. Enquanto instantâneo explicitamente moderno, desencadeador de significantes não abarcáveis, desdobrado em imagens cindidas – tal como a idéia de totalidade se encontra estilhaçada, o surrealismo aglutina outros elementos, supostamente desconhecidos na estrutura do mundo, por isso ele nos diz que:

Na estrutura do mundo, o sonho mina a individualidade, como um dente oco. Mas o processo pelo qual a embriaguez abala o Eu é ao mesmo tempo a experiência viva e fecunda que permitiu a esses homens fugir ao fascínio da embriaguez... É um erro supor que só podemos conhecer das 'experiências surrealistas' os êxtases religiosos ou os êxtases produzidos pela droga ⁹⁷.

A partir desta aproximação estética, podemos compreender por que a enigmática sentença de Walter Benjamin “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ele relampeja no momento do perigo”⁹⁸, demanda uma abertura dialética sobre essas imagens e instantâneos do processo histórico dispostos no cotidiano. Vale lembrar que os estudos de Benjamin sobre a modernidade reportam em grande medida às figuras urbanas de Baudelaire. Assim, formas ‘decaídas’ da modernidade aparecem como formas ‘decaídas’ residuais na sociedade

⁹⁶ Benjamin, apud MATOS, 1993, p. 49.

⁹⁷ BENJAMIN, 1994, p. 23.

⁹⁸ Id., p. 224.

burguesa – por exemplo, a prostituta, o trapeiro, entre outros. Em Benjamin, uma crítica social ressignifica a estetização dessas figuras tal como Baudelaire as apresenta. É que Benjamin está interessado também em analisar o processo de mercantilização da vida capitalista e as formas de subjetivação do fetiche. Baudelaire se ocupa da estética do mesmo e, nesse ponto, ambos se distanciam por sua situação hermenêutica – vale dizer, histórica. Lembremos que, à época da atuação intelectual de Walter Benjamin, os efeitos das vanguardas artísticas eram muito visíveis, favorecendo a crítica social.

Considerando a impossibilidade de retorno, de reconciliação com o passado no sentido de sua presentificação real, o ponto de intersecção com ele passa ser o da reminiscência. No instante em que o passado vem à tona como manifestação da memória, ele aparece como instantâneo, veloz e abrupto, insolvente na concretude do presente, porém permeável nele, quando vem pelo vaso comunicante do limiar. O instantâneo aqui é carregado das energias de modernidade, transitórias e residuais – o passado toma corpo como algo escrito no ser, como marcas de leituras, como sinais de vivências. Com esta perspectiva, a cada memória corresponde uma cultura.

O passado no presente também é, desde já, rememoração que remete à idéia de morte, ele tem um elemento dramático pela sua fugacidade: o passado “relampeja no momento do perigo” e seu perigo é o momento do esquecimento, seu instante inexorável e é, também, o momento da lembrança daquilo que não está mais na forma familiar que um dia esteve. A isso chamamos ausência e um de seus efeitos é o ‘estranhamento’. O duplo memória/esquecimento revela a fragilidade do enigma daquele instante. Na leitura de Benjamin sobre a história, este perigo pode acontecer de dois modos: através da transmissão da cultura como mera repetição, inclusive pela permanência das formas de violências, e, por outro, pelo apagamento de experiências sociais, decorrendo disso o esquecimento do uso social das experiências históricas na vida das comunidades – uma perda para o próprio sentido de historicidade delas.

Enquanto defende a experiência social (*Erfahrung*), Benjamin também considera a possibilidade de a vivência – que também a constitui – potencializar desdobramentos na subjetividade, através de um movimento a contrapelo da mera transmissão de cultura. Quer dizer, a experiência social demanda vivência estética

no sentido do particular, do singular – ela é a expansão desses lugares-recônditos do ser que poderão, em alguma medida, constituir a relação eu-tu.

A lucidez advinda de uma racionalidade permeada de impulsos estéticos, o encontro provocador com o outro, porque saturado de energias limiaries, parece traduzir-se naquilo que Habermas denominou em Benjamin de ‘iluminação profana’, sem a qual o conceito de solidariedade se torna o dente oco, produzindo desencontro entre estética e idéia também no que concerne ao problema do conceito de passado. Segundo Habermas,

O que Benjamin tem em mente é a idéia altamente profana de que o universalismo ético também tem de levar a sério as injustiças já sucedidas e, evidentemente, irreversíveis; de que há uma solidariedade das gerações com seus antepassados, com todos aqueles que foram feridos pela mão do homem em sua integridade física e pessoal; e de que essa solidariedade apenas pela reminiscência pode ser efetuada e comprovada⁹⁹.

A profanação aqui não se refere ao caminho de redenção para o passado, como numa máquina do tempo, mas a uma iluminação dele sobre o presente, através de vestígios que ainda podemos perceber – em cada um destes vestígios (materiais, imateriais), há uma carga de sentidos não traduzidos pela razão que objetificou o tempo e o instrumentalizou com fins de domínio e autoconservação. Ela se refere ao tratamento mundano, dessacralizado, porque “de inspiração materialista e antropológica”¹⁰⁰, dado à experiência coletiva, cotidiana.

Quando os vestígios do passado irrompem para o presente imediato, este se vê atingido pela força do pertencimento, implicando na atualização da noção de processo histórico e também de processo de identificação. De um lado, a profanação do *continuum*, de outro lado, a potencialização de energias supostamente projetivas do futuro, arrastadas para o imaginário no presente.

Iluminação profana, porque mobiliza forças de iluminação não mais a partir de um Eu transcendental do qual se investe o *Aufklärer*, mas de energias de experiências nascidas nos contextos, entranhadas no mundo, tomado enquanto mundanidade – “E nenhum rosto é tão surrealista quanto o rosto verdadeiro de uma cidade”¹⁰¹,

⁹⁹ HABERMAS, 2000, p. 22.

¹⁰⁰ BENJAMIN, op.cit., p. 23.

¹⁰¹ Id., p. 26.

cenário para metamorfoses na relação *Erlebnis-Erfahrung*. Assim, o que pode ser capturado do passado é uma leitura presente - recarregada de sentidos, de um cenário (universal) e de um rosto (particular).

As mudanças no horizonte da modernidade se movimentavam entre os campos da estética, da epistemologia e, inevitavelmente, no campo ético. Assim como a noção de espaço estava se metamorfoseando, o mesmo ocorria com a noção do tempo histórico, que sofria os efeitos da época. Nessa atmosfera, Benjamin rearticulou a noção e função social da história, em meio ao esmorecimento dos projetos modernos, não para segurar os restos que desmoronam sem parar, mas para que o historiador e a história pensem em alternativas levando em consideração o outro. Diríamos, aqui, pensar a partir da constante ressignificação do círculo hermenêutico que mantém aberto o horizonte de compreensão do mundo.

Na perspectiva deste pensador, a relação entre presente e passado é inequívoca, sendo uma responsabilidade social do historiador fazer a ponte entre eles. A materialidade do espaço se abre em frestas nas quais nos são dados a conhecer elementos do tempo, definitivamente fraturado na modernidade.

Entendemos que a razão constituída também de sensibilidade já é outra razão, considerando o giro dado a partir do descentramento para esta diferença - uma razão híbrida -, em que a ambivalência também ensina. As periferias da razão, reivindicadas através de Benjamin, tornam o conceito de história mais aberto quando a consciência histórica ampliada por estes elementos estéticos interagem na leitura do social e falam através de vozes outras negligenciadas, até então, pelo paradigma da lógica racionalista.

A idéia concebida na estética, desestabilizadora por si mesma, intercepta o imediato, estremece o seu sentido único e apresenta um outro. Estremece o presente quando se deixa provocar pela reminiscência de imagens daquilo que chamamos passado. Se trata, como diz Adorno¹⁰² acerca do propósito de Benjamin, de aproximar intimamente filosofia e surrealismo, através de uma atitude de sacudi-la ao ponto de *desidentificá-la* do passado como idêntico, e que somente assim manteve.

¹⁰² ADORNO, 1995, p. 24.

Lançamos uma idéia outra de presente quando aproximamos temporalidades e, num jogo de limiar estético, sobrevem o outro com sua reivindicação de existência histórica, alterando a rota de separabilidade entre sujeito e objeto no tempo histórico, aproximando eu-tu¹⁰³. E, como diz Gadamer,

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha que ser superado (...) Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender ¹⁰⁴.

3.1.1 Choque, estranhamento e jogo

A tríade enunciada acima deve ser tratada a partir de uma perspectiva negativa em relação àquela que lhe restringe a riqueza, quando confere sentido de um outro destrutivo. A modernidade traz uma ruptura com o significado como signo fixo e fechado num único sentido e, principalmente, determinante de um télos com *autoricatatis* para fundar a ordem das coisas no todo. Considerando a modernidade como fenômeno dialético aberto, não se pode encerrá-la numa leitura polarizada, mas é necessário considerá-la a partir de permutas tensionadas entre diferenças, como num campo de forças. Então,

É muito fácil propor para cada época, nos seus diferentes “domínios”, bipartições segundo pontos de vista determinados, de modo que, de um lado, se situe a parte da época “fértil”, “plena de futuro”, “vital”, “positiva, e, de outro, aquela inútil, atrasada e morta. Até mesmo os contornos dessa parte positiva só se revelarão nitidamente quando ela for perfilada com a negativa. Mas, por outro lado, cada negação tem o seu valor apenas como fundo sobre o qual se traça o vital, o positivo. Por isso, é de decisiva importância aplicar novamente a parte negativa, anteriormente segregada (*ausgeschiednen*), uma divisão, de modo que, com um deslocamento do ângulo de visão (mas não da escala!), surja também nela novamente algo positivo e diverso do que era assinalado antes. E assim até o infinitum, até que o passado seja trazido para dentro do presente em uma apocatástase histórica ¹⁰⁵.

¹⁰³ Essa relação também encontra eco nas palavras do surrealista André Breton: “Hoje, ainda, não espero nada a não ser de minha única disponibilidade, desta sede de vagar ao encontro de tudo, com a certeza de que ela me mantém em comunicação misteriosa com outros seres disponíveis, como se, de repente, fôssemos chamados a nos reunir” (Breton, apud REBOUÇAS, 1986).

¹⁰⁴ GADAMER, 1998a, p. 445.

¹⁰⁵ Id., p. 74.

Trazendo o novo, a modernidade então se abre ao significante, enquanto “as idéias de imagens de uma frase ou proposição literária”¹⁰⁶ são indeterminadas, quando se pretende dizer um sentido originário. Isto abre significações outras, especialmente estéticas, para a dialética e a compreensão da experiência (*Erfahrung*), que nos é dada a partir de um aspecto estético de vivências que se nos apresentam, constantemente, enquanto vivências de choques, ou ainda, *Schockerlebnis*, como destaca Matos (1993) à luz do trabalho de Benjamin. Nesse sentido, choque e estranhamento são elementos estéticos propulsores do movimento da cadeia de significantes – a cada desdobramento dela, a modernidade se expõe em jogos, se movimentando e se desdobrando em significantes nos campos de forças que são os contextos sociais.

O choque vem, justamente, de uma multiplicidade que aparece enquanto o novo, emergindo ainda como coisa estranha. São partes de uma totalidade submetidas a uma outra experiência de tempo, no qual “estar em casa”, ser próprio, perde em efetividade – passa a existir uma descontinuidade que afeta a compreensão de mundo. Se interpõe de modo mais visível a relação entre o que seja familiar e o que seja estranho.

Segundo Waldenfels (1998), próprio e estranho¹⁰⁷ se definem a partir do lugar que ocupam, entendendo aqui, o lugar como uma existência corporal mesmo: “no puede pensarse sin el aquí corporal”, diz o autor, “no en vano, palavra grega para propio (*oikeíos*) remite a la casa y el hogar (*oikós*)”¹⁰⁸. Assim, estar em casa como próprio é ocupar seu lugar no mundo. Nesse sentido, parece que o lugar tem mais a ver com um *aí* (histórico) do que uma espacialidade delimitada. Estranho, seria, então, o não-reconhecimento da “casa”, do corpo, do próprio. Esse estranhamento que é dado por esse não-reconhecimento pode ser, então, algo dirigido ao não-próprio, como um outro e que nos vêm da não-familiaridade.

¹⁰⁶ BOHRER, op. cit., p. 17.

¹⁰⁷ Conforme o autor, *estranho/fremd* é uma palavra que tem uma carga semântica ambivalente, indo desde “estrangeiro”/“território estrangeiro” até o “estranhar”/“estar fora de” (alienação) e, especialmente, nos interessa o aspecto de *unheimlich*/“inquietante” frente ao familiar e o efeito que o “estranhamento, distanciamento”/*Verfremdung* podem produzir (op. cit., p. 86-87). Mesmo nesse horizonte de variabilidade, percebemos que o termo não fugiria de uma interpretação de um fenômeno de estranheza.

¹⁰⁸ WALDENFELS, op. cit., p. 93.

Essa aproximação do estranho, num instante sensível dado por um tempo do qual não se pode prever a duração (BOHRER, 2001) – um tempo de limiaridade benjaminiana, ressoa potencialidades difusas e, em certo sentido, inominadas, que estão para além da perspectiva destrutiva, segundo nossa compreensão, pois a violência reside no estático.

O choque e o encontro, por vezes sutil tremor a provocar a desestabilização profícua das identidades enrijecidas, nem sempre implicam violência – desestabilizar a ordem dada, por vezes, produz arejamentos vitais que vêm da interrogação da “experiencia extraña (*Fremderfahrung*) como experiencia de lo extraño (*Erfahrung des Fremden*)”, como diz Weldenfels¹⁰⁹. Como foi dito, nos interessa aqui pensar em efeitos que o fenômeno da estranheza pode produzir na abordagem do passado como matéria histórica. Assim, nos parece que a experiência estética do estranhamento àquilo que não nos parece familiar teria uma função desestabilizadora necessária ao reconhecimento do outro a partir de uma consciência histórica não-transcendental. Em outras palavras, o estranhamento concerne à outra face, à familiaridade – ambos constituem o encontro hermenêutico que se dá no jogo de distanciamento e aproximação. Assim, uma experiência de estranheza:

no sólo tiene que ver con fronteras, sino que estas fronteras se desplazan hacia dentro en la forma de una extrañeza de nosotros mismos. A la extrañeza corresponde una extrañeza intrasubjetiva; a la intercultural, una intracultural (...) lo propio está impregnado de lo extraño¹¹⁰.

Pensar o tempo e sua relação imanente com a história – no correlato tempo-experiência-história – requer a inclusão deste momento de estremeamento e desajuste de elementos que constituem as subjetividades. A experiência do estranho passa a ser, então, um fenômeno no qual a subjetividade produz deslocamentos em *intra* e *intersubjetivações*, processando desterritorializações que atuam no reconhecimento social. Assim como o fenômeno da estranheza implica o não-reconhecimento, também remete ao seu duplo, qual seja, do familiar onde a semelhança tem seu território de acontecimento enquanto encontro – ou seja, se torna

¹⁰⁹ Id., p. 95.

¹¹⁰ Id., p. 93.

difícil a fuga da ambivalência. O encontro é conflitivo, na medida em que se constitui também da experiência de estranheza.

3.2 A semelhança como encontro: linguagem, estética e história

A participação de um sentido comum como ponto de encontro e conversação lembra o ensaio de Benjamin *Teoria das semelhanças* para uma ontologia dada como experiência e através do universal da linguagem. Naquele ensaio de 1933, o autor também refere que a faculdade mimética se apresenta como “um fraco resíduo da violenta compulsão, a que estava sujeito o homem, de tornar-se semelhante e de agir segundo a lei da semelhança”¹¹¹.

Segundo Benjamin, existem correspondências (semelhanças) que possibilitam as conexões de linguagens (humano-humano; humano-natureza) através da faculdade mimética – na linguagem, por exemplo, tal semelhança se verifica nas ligações entre a palavra escrita e a falada. Além disso, já sabemos que linguagem se amplia no horizonte da ontologia: vimos dizendo, à luz de Heidegger e Gadamer, que linguagem é *um modo de ser*.

No texto supracitado, Benjamin apresenta a relevância da faculdade mimética na constituição da linguagem, sendo pensada no seu sentido originário de *imitatio vitae*¹¹². Em alguma medida o humano “aprende” da natureza a relacionar-se por mimetismo, que ele ressignifica em expressão, mais do que comunicação: Para percebermos da importância dessa faculdade que constitui a linguagem, o autor nos dá o exemplo da brincadeira infantil que:

constitui a escola dessa faculdade. Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também de moinho de vento¹¹³.

¹¹¹ BENJAMIN, 1994, p. 113.

¹¹² Não iremos aqui discorrer acerca das variações da *teoria mimética*, desde os gregos antigos – Platão, Aristóteles, Plotino –, passando pelo idealismo alemão aos modernos, com os quais a mimesis se torna indissociável da arte enquanto sua imanência *simbólica* (LANCEROS, 2001). Em relação à essa temática, há, também, o trabalho de Trevisan (2000), relacionando o elemento da mimesis – com incursão na filosofia de Walter Benjamin – à racionalidade comunicativa habermasiana.

¹¹³ BENJAMIN, op. cit., p. 108.

A linguagem ampliada hermeneuticamente enquanto expressão – modo de ser –, é tematizada em Heidegger. Além disso, como veremos em outro capítulo, podemos dizer que Dilthey investe numa idéia de linguagem expressiva para a história, quando fala de uma razão hermenêutica constituída também do volitivo e do afetivo, além do elemento cognitivo, incorporando o mimético.

O encontro como uma “participação de um sentido comum”, que possibilita o acontecimento da conversação, também necessita algum elemento de *semelhança*, que nos é dada enquanto universalidade possível – factível; histórica. Tal semelhança se apresenta como espaço de valência e que interligaria as subjetividades – porém, isso não tem, necessariamente, a significância da não existência do conflito, ao contrário, pensamos o encontro enquanto a efetividade da disposição do *estar-com*. A semelhança seria, então, a constituição do ser enquanto *linguagem* “en el mundo cuya articulación significativa se muestra en el lenguaje”¹¹⁴.

3.3 O limiar estético em Benjamin e a ampliação do conceito de história

O ‘tempo do agora’ parece ser um tempo dentro de outro tempo, diferente do tempo liso, do agora imediato. É um lugar que só se pode fazer, porque a fronteira entre o imediato e o mediato foi dissolvida, ou tem alguma porosidade, configurando um presente expandido pela experimentação produzida a partir da rememoração do passado, da intervenção da imaginação como elemento utópico/desejante de uma concepção de futuro enquanto um outro, ou ainda, pela pertença do outro no momento do agora.

Este outro tempo, sendo carregado de sentidos outros, de leituras e olhares outros sobre um determinado ponto ou contexto ou realidade – um tempo de *plus* –, vem oferecer ao sujeito uma possibilidade de experiência também diferente, pois sua superfície porosa e carregada de fragmentos, memórias, vivências torna-se absorvente para se corresponder com ele. Ao contrário, no tempo de superfície lisa, as coisas do mundo não têm como se agarrar no tempo (e este tempo não as retém),

¹¹⁴ MARDONES, 2001, p. 695.

logo não há o acontecimento da experiência social, porque ambos, mundo e tempo, não se dispuseram à abertura.

Não se trata apenas do imperativo da vontade, mas algo que lhes é constituinte, que está carregado de impulsos instantâneos, permitindo descentramentos, deslocamentos, brechas na estrutura formal do eu pensante kantiano (autocertificado em representações da vontade livre do eu transcendental, *ad infinituum*). Por isso, queremos validar a noção de limiar presente na obra benjaminiana, pois, este parece ser o lugar do estranhamento e choque estéticos necessários a uma ampliação da consciência. Não há como mexer, desestabilizar a consciência, na sua formalidade, sem conferir legitimidade a esses elementos nos contextos em que ela se inscreve. Percebemos que o ‘tempo do agora’ se constitui dos fenômenos de estranhamento e choque, mas também de familiaridade em relação ao outro. Se assim não fosse, o próprio reconhecimento não seria possível, enquanto experiência relacional.

Vimos que a racionalidade instrumental trata do passado como meio para legitimar certa positividade no presente (ou do “é assim porque é”) e, ali, a metanarrativa do progresso obedece à lógica da identidade. Na percepção do tempo liso, na repetição da história como conceito fixo, o olhar sobre o outro parece manter-se na desconexão entre passado e presente. A junção entre eles tornaria a própria concepção do tempo linear suspeita, porque esta teria que se voltar para a densidade porosa do outro, como sinalizamos há pouco.

A relação estreita entre a racionalidade instrumental, identidade e passado, no ideário de progresso, estrutura a fronteira enquanto limite conceitual ao tempo e o tempo como algo também passível de instrumentalização. Enquanto conceito, o passado se desdobra como uma marca identitária e homogênea, em que o particular e suas diferenças parecem se anular, limitando a vinculação dele ao presente e à idéia de processo dinâmico. Processo, aqui, implica necessariamente o pensamento mediado como algo intrínseco que conduz e se deixa conduzir pelas diferenças - enquanto *medium* está aberto, enquanto meio se mantém fechado àquilo que sobrevem, tornando-se *continuum* e desdobrado em representações míticas *ad infinituum*.

O procedimento da repetição de elementos constituintes daquilo que chamamos passado se refere também ao problema da identidade posta na tradição

como convertibilidade ao mesmo tempo e, por isso, Benjamin se encarregou de mostrar, na cultura, elementos transmissores de barbárie, se desdobrando, a partir do princípio metafísico identificante, enquanto marcas sutis entranhadas na estruturação do pensamento ocidental: objetificando a idéia de passado, de futuro, assim como de presente, enredados nos seus conceitos.

Quando representações míticas e identidades cristalizam o movimento do processo histórico, se instaura a objetificação do outro, e a própria história não é percebida como vida, e sim, como metanarrativa. Enquanto permanece estática, quer dizer, sem a intervenção do pensamento crítico e utópico, se mantém como esquecimento, como coisa destituída de experiência social. Este é de longe um dos maiores problemas enfrentados pelo professor de história, qual seja, o da absolutização no entendimento do tempo – segmentado e não mediado, impregnando o olhar sobre o outro e dificultando o reconhecimento entre humanos, por entre as épocas históricas, e, por vezes, reafirmando limites culturais – o outro é efetivamente de outro lugar, como estrangeiro.

Com essa dificuldade, produzir um movimento inscrito num processo de identificação entre o presente e o passado, entre o estranho e o familiar, entre o nós e os outros, torna-se um desafio metodológico, que somente o desvio consegue suportar. Esse desvio constitui uma noção outra de tempo carregado de impulsos instantâneos estéticos, permitindo descentramentos e deslocamentos nas representações do eu, a partir do limiar que aglutina e expande energias incabíveis na estreiteza da fronteira – ele é o outro dela. Não há como mexer, desestabilizar a consciência, na sua formalidade, sem conferir legitimidade destes elementos nos contextos em que ela se inscreve como energia vital. Tratamos, aqui, de fenômenos como estranhamento e choque, a partir de percepções sensíveis de diferenças amplificadas na época moderna pela intensidade e extensividade dos acontecimentos e suas transformações.

Em outras palavras, o novo sobrevém como um estranho, provocando interrupções, intermitências, descontinuidades e choques em intensidades diferentes. O estremecimento vem justamente da lembrança de dureza, de resistência encontrada no limite do conceito, na fronteira dele. O acontecimento do limiar só é possível pela porosidade estética de que se constitui, ou seja, um *locus* de aberturas,

de indeterminações e fluidez. Entretanto, as energias que compõem (ou decompõem) o acontecimento do limiar não devem ser glamourizadas e tomadas como um fim em si mesmo – o que se tornaria uma pedagogia da estetização. Enquanto *locus* de abertura à experiência do ‘tempo do agora’, pode vir a ser uma provocação importante na receptividade do periférico no ensino da história.

TRADIÇÃO E RUPTURA NA IDÉIA DE TEMPO

Faz-se importante destacar que ‘o tempo’ não é um conceito estável e fechado no entendimento ocidental. Trata-se de uma idéia que apresenta variabilidade e especificidades, conforme a inserção que a desenvolve. Mesmo considerando o peso dessa variabilidade histórica em sua elaboração teórica, podemos dizer que a maneira como ele tem sido concebido, de modo amplo, se mantém ligada a uma vertente mais tradicional (ligado à metafísica) ou se lança mais na ênfase de uma configuração descontínua e de rupturas.

Como todo caminho de pesquisa, o objeto se constitui na circunstancialidade – nossa mediação teórica elenca alguns teóricos em detrimento de outros: limitamos para poder avançar na aproximação da concepção de tempo benjaminiana. Nosso modo de exploração temática, nesse ponto, será o de tecer correspondências com aquela concepção, considerando sempre a indissociabilidade entre tempo e história – ou seja, quando interpretamos ‘tempo’ estamos necessariamente confeccionando um conceito de história que lhe corresponde em termos fácticos. Tal facticidade se refere à “totalidad del ente que cambia ‘en el tiempo’, entendiendo por tal, a diferencia de la naturaleza, que también se mueve ‘en el tiempo’, las transformaciones y vicisitudes de los hombres, de las agrupaciones humanas y de la cultura”¹¹⁵.

¹¹⁵ HEIDEGGER, 2003, § 73, p. 395.

4.1 A idéia de tempo na tradição aristotélica¹¹⁶

Para prosseguirmos no desenvolvimento de nossa hipótese de trabalho, que vem a ser a possibilidade de reconhecimento do outro no ‘tempo do agora’, retomamos o conceito de tempo na tradição aristotélica, para destacar algumas correspondências e rupturas dessa tradição no horizonte interpretativo de Benjamin, acerca do “agora” na forma de *Jetztzeit*.

Em Aristóteles o tempo é pensado sempre vinculado ao movimento e será essa sua contribuição à posteridade, porque junto ao movimento relacionamos tempo à mudança de estados das coisas e dos seres. Por isso, queremos aqui pensar o ‘agora’, como ele diz, enquanto um instante fora do tempo que é movimento contínuo – o agora estaria isolado num intervalo onde a unidade entre passado e futuro se desfaz. Ou seja, a definição de tempo, em Aristóteles, se dá sempre vinculada ao lugar, a uma espacialização.

Todo tempo, enquanto movimento, e mesmo seu deslocamento, se refere a um território, a um lugar, um *spatium*, enfim¹¹⁷. Esse movimento que constitui indefectivelmente o tempo e sua mudança não está preso apenas ao local imediatamente dado, mas, também, “como o devir geral”¹¹⁸. Como a filosofia aristotélica pode pensar em devir, se parece não considerar a efetividade do futuro, apenas a do presente? O que seria o devir?

¹¹⁶ No que concerne à tradição do pensamento ocidental, no seu viés metafísico, também podemos pensar nas inquietações de Santo Agostinho acerca do tempo. Enquanto Aristóteles elabora a idéia de tempo no horizonte lógico da Física, Agostinho a mantém na vinculação de uma metafísica confessa. Naquele medievo, apesar de toda beleza de sua retórica escolástica, o tempo está submetido à Eternidade. Como é sabido, Agostinho se orienta no interior da teologia cristã e considera a imutabilidade do ser como essência divina. O tempo, então, se torna um desdobramento daquela eternidade. No tempo, ela se explicita no seu conteúdo de fugacidade: “a duração do tempo não será longa, se não se compuser de muitos movimentos passageiros. Ora, estes não se podem alongar simultaneamente. Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo é todo presente” (Santo Agostinho, 1999, Livro XI, p. 320). Nesse Medievo, o tempo é um apêndice de um presente eterno – sendo apenas o que passa e se submete a uma essência –, não tem força de significação fora dela.

¹¹⁷ Segundo nota do tradutor, o termo latino *spatium*, assim como *locus*, equivale à denominação de ‘tópos’ em Aristóteles (1995, Livro IV, § 208a, p. 221) enquanto um ‘onde’, ou seja, um lugar situado de modo ‘relacional’, diferenciando-se da inserção da física moderna acerca do tema, que não iremos tratar aqui.

¹¹⁸ AUBENQUE, 2001, p. 68.

Existe uma finalidade (*telos*) no tempo-movimento, nesse devir que, em Aristóteles, se prende a *physis* (natureza), ou à realização dela e, mais ainda, uma finalidade no agora, como ponte entre o antes e depois, conforme veremos em seguida. Mas essa ponte parece ter somente uma função utilitarista de manter a finalidade do tempo. Não há propriedade que lhe confira a legitimidade de existência. Então, o tempo é um movimento no qual a natureza das coisas acontece como, por exemplo, nascimento e morte.

Toda experiência orgânica, em Aristóteles, é entendida a partir desse “princípio”, de que o devir do ser se coloca desde um motor/dinâmica, que é dado através da *privação* (que determina seu contrário, o começo); a *forma* pela qual o ser é, e a *matéria* que possibilita a continuidade e a identidade do ser (AUBENQUE, 2001). Essa é uma idéia que fixa o ser na *empíria*, na *physis*, como referimos antes. Ou seja, *physis* também é inseparabilidade do *topós* onde o(s) ser(es) se relaciona(m). Daí, a percepção de uma *empíria* como fundante do tempo, no seu “caráter sensível”. Ou seja, o tempo enquanto movimento requer privação, forma e matéria e demanda corporeidades que se relacionam.

Por outro lado, se queremos preservar o *Jetztzeit* benjaminiano nessa relação com a *empíria* (experiência relacional), como de fato a coisa se nos revela aqui, devemos penetrar na distinção existente na compreensão de um ‘agora’, entre esse judeo-alemão e aquele grego.

4.2 Entre o ‘agora’ (*νῦν*)¹¹⁹ e o ‘tempo do agora’ (*Jetztzeit*)

A maneira de percepção do tempo, de Aristóteles, dada sua compreensão como movimento, se apresenta no *antes* e *depois*: “cuando percibimos un antes y después, entonces hablamos de tiempo. Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después”¹²⁰ e, como acrescenta a nota do tradutor, da edição que usamos aqui, esse antes e depois são “fases del movimiento... y tanto que “número”, no es una medida numerante, sino una medida inmanente del movimiento.” O número aqui parece importar na relação indissociável do tempo-

¹¹⁹ Conforme nota 114, da tradução utilizada aqui.

movimento como matéria – essa permanece na repetição-continuidade do antes e depois e assim o tempo se mantém (a matéria faz a duração/continuidade e a finitude do tempo mesmo, como o chão do acontecer dele, sem matéria, não existiria, ou sem corpo como se daria a experiência do ser?).

Em Benjamin, entre esse antes e depois, parece que existe a possibilidade de um *agora outro*, como invenção no próprio tempo, dado que em Benjamin o tempo tem uma característica de mutabilidade, ruptura, descontinuidade e, a partir disso, se pode penetrar em sua plasticidade, que é porosa e maleável, sendo legítimo em existência porque é próprio. Dito em outras palavras, em Benjamin o tempo do ‘agora’ também pode ser interpretado enquanto *deslocamento* – ele *pode sair do lugar fixo*. Aristóteles parece não pensar assim. Para ele o agora não está no tempo, porque esse é movimento, e o agora seria uma paralisia na identidade do tempo. Ao contrário de Benjamin, que não considera o agora como paralisia, mas como respiração no tempo; por sua descontinuidade, onde o não-idêntico pode aparecer como contrapartida da própria identidade. A identidade do tempo como acontecimento só é possível porque existem os intervalos de respiração-suspensão do seu idêntico. Como para Aristóteles o agora não está no tempo, este é excluído dele na forma de sua própria função que é unir o antes e o depois; mantemos aí a distinção entre ele e o *Jetztzeit* benjaminiano. E seria só isso?

Benjamin chama para o tempo como história, uma necessidade de detenção (suspensão) da linearidade que se impôs como a *forma* de pensá-lo. Parece que a imposição de uma forma suscita o problema da própria interdição de sua plasticidade, sua penetrabilidade. Logo, Benjamin parece propor uma ressignificação da detenção: quando se apresenta de maneira dialética – *Dialectik im Stillstand* – pode aparecer a dupla face de algo - no caso, aqui, da concepção de tempo. Pensamos que em Benjamin essa detenção também apresenta a substância ontológica (como disposição para ser outro), mesmo no seu instante de não-idêntico ao movimento linear que *aparecia* no tempo, até então, como “antes e depois”.

¹²⁰ Id., § 219b, p. 271.

Em Aristóteles, o agora seria uma medida que determinaria o antes e depois, sendo essa sua função: “el ahora no es tiempo, sino, un accidente suyo”¹²¹. Entretanto, além de contribuir com a noção de tempo vinculado ao movimento, de modo inseparável, também acrescenta que ser existe de modo mensurável, ou seja, o ser está imerso no tempo e como tal, nele também se desgasta: “ser y tiempo” es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar...”¹²². Outra vez o elemento da *physis*, do orgânico, constituinte e determinante de sua perspectiva temporal.

Até aqui, a correspondência com Benjamin parece se efetivar. A divergência parece estar, como já foi dito, na idéia do ‘agora’. Enquanto para Aristóteles o agora é o não-tempo, como não-ser e, por isso, não deve ser mensurável (não sendo movimento), existindo na identidade do *antes* e *depois* somente, para Benjamin, o ‘agora’ (*Jetztzeit*) está constituído, irrevogavelmente, de antes (passado) e depois (como disposição à utopia). Assim, o agora benjaminiano é imanentemente dialético-hermenêutico. O *Jetztzeit* é *outro*, é *antes* e é *depois*, com toda complexidade de ambivalências que isso acarreta. Sua quase intraduzibilidade se dá não porque é essência inatingível, mas porque habita nele um mundo cambiante em significações. Tem plasticidade, como afirmamos, e, por isso, pode se moldar às circunstâncias, não estando preso à essência. Nesse sentido, injeta na concepção de história também uma mobilidade. Quer dizer, se tempo tem sua correspondência com história (e isso parece inteligível), a não linearidade daquele implica nesta uma concepção inacabada, aberta e também não linear. O tempo não pode ser tomado como um *em si* linear – antes e depois são construções do entendimento, que procura demarcar sentido a partir de um território racional e, por isso, está preso à idéia de uma fronteira, escapando assim do solo escorregadio do limiar, no qual Benjamin se arrisca de modo materialista, antropológico, estético.

Em Benjamin, o agora é um tempo de diferença em relação à exclusão dada pelo antes e depois, também imensurável por sua grandeza ontológica, que tem todo um mundo de possibilidades, disposições, mas, também, limitações, e isso constitui o que, aqui, chamamos de historicidade. Essa diferença aparece como coisa legítima,

¹²¹ Id., § 220a, p. 275.

porque dá, justamente, lugar e, ao mesmo tempo, experiência de (des)territorialidade (*aí*, *Dasein*, *Präzens mit*), coisa inflacionada por um *Kraftfeld* na modernidade, como só um *estar-com* pode produzir na sua multiplicidade.

Mesmo que Aristóteles afirme, metaforicamente, o irrepitível do movimento/tempo, porque “se dice justamente que el número de las ovejas y de los perros es el mismo número, si los dos números son iguales, aunque no sea el mismo diez ni el diez lo sea de las mismas cosas”¹²³, *aí* parece ser mais uma demarcação cronológica e territorial na qual se pontua o *antes* e *depois*. Ou seja, tem uma finalidade.

4.3 Prenúncios de um tempo-história: Dilthey

No tempo benjaminiano, a finalidade se desvanece, na medida em que aparece uma intensidade histórica, no sentido que Dilthey nos abre como percepção *cognitiva*, *volitiva*, *afetiva*, que possibilitaria uma experiência intervalar própria de tempo também como distinto, diferente e constituído de uma historicidade hermenêutica que pode compreender e se autocompreender como passado-presente, de modo aberto. Justamente no momento em que compreendemos o tempo enquanto história, remetemos nosso trabalho a perscrutar-lhe um conceito e sentido, pois como vimos analisando, o tempo não existe fora de um *aí*.

Pensemos em Dilthey. Especificamente, pensemos na percepção de vida como *vivências em conexões* e talvez possamos compreender a valoração do tempo benjaminiano como *medium* de reconhecimento de um outro passado-presente, que se corporifica na relação *Erfahrung-Erlebnis*. Ou seja, uma vinculação vital, se pretendemos ir mais além da história como um grande relato. A partir dessa incursão, se pode, talvez, conceber um conceito de história no qual a vida se manifeste. Tudo isso parece ter a ver com a formulação de um conceito de história que contemple um *Jetztzeit*, enquanto uma função ética para o ensino de história como *medium*, através do qual se possa falar no agir humano e suas faces diante do reconhecimento, ou não, do outro. Se falamos somente numa elaboração formal de

¹²² Id., § 221b, p. 280.

um conceito, seria *adequatio* e não especulação de uma filosofia da história investida do propósito de algum câmbio social, tal como o próprio horizonte da teoria crítica ainda hoje persegue, e a hermenêutica filosófica se mantém aberta.

O ‘tempo do agora’ (*Jetztzeit*) é invenção do ser, a partir daquilo que se dispõe a experimentar em conexões de vida, onde cada vivência “es un punto estructuralmente – ontologicamente – conectado con ese tecido”¹²⁴ que, mais ou menos, conhecemos como vida (e história). Com Dilthey, a história é um tecido de vivências que nos chega antes dos grandes relatos (metanarrativas), conectando e estruturando o relacional, desde sempre, enquanto “conexión de la vida”, numa “relación del todo y las partes”¹²⁵. Há que se destacar que a idéia de totalidade nessa rede de conexões se mantém bem mais presente na filosofia de Dilthey do que na filosofia de Benjamin, que privilegia a escapância do todo no elogio ao fragmento – o que é compreensível para quem está imerso numa realidade fenomênica como aquela da modernidade.

Em Benjamin, o tempo só pode ser pensado e interpretado a partir do não desperdício desse outro *agora*: por sua ressignificação se dá a possibilidade de a história ser vivida e narrada como um câmbio de uma suposta eternidade do presente em outro que pensamos enquanto futuro. Então, sendo o tempo indissociável de história, e estando esta distanciada de uma metanarrativa, como se aplica a idéia de tempo nos seus meandros? Como se atualiza a história depois da metanarrativa do progresso que propôs a ela a atribuição de realizá-lo como totalidade e regra geral (8ª ‘tese’), sobre a qual recai a crítica benjaminiana? Assim, visualizamos uma possível correspondência entre a hermenêutica da *Erlebnis*, colhida em Dilthey, enquanto conexões que estabelecem o tecido do que chamamos vida (*Leben*), e a disposição para compreender a história como conexões dessas vivências não totalizantes que há em Benjamin. Cabe, ainda, destacar o elemento de descontinuidade e ruptura que os coloca em distanciamento teórico importante na crítica àquela “regra geral”, que aparecerá na elaboração do conceito de história e

¹²³Id., § 224, p. 290.

¹²⁴ DILTHEY, 2000, p. 127.

¹²⁵ Id., p. 121.

que alavancou experiências de produção do “reconhecimento denegado”, tal como o formula Honneth (2003).

Dilthey, mesmo compreendendo a vida e a história como um tecido de conexões particulares e cotidianas, que ele mesmo chama vivências e que constituem, indefectivelmente, a história enquanto “histórias”, não se desfaz da perspectiva de um compreendê-la enquanto totalidade. Há uma evidência de um contraponto aqui, quando Benjamin se refere ao reconhecimento do passado, não como totalidade, mas como imagens dialéticas irrecuperavelmente inteiras – Benjamin é o filósofo do fragmento. Ele interpreta no fragmento os vestígios do passado, por isso, a história também não poderia referir um tempo “homogêneo e vazio”, um tempo inteiro e cheio, mas descontínuo, que se mantém apenas em “agoras” (14^a. ‘tese’). Muito provavelmente, isso se deva à sua *situação hermenêutica*, que, como sabemos, interage em todo autor. Mesmo com a crítica à razão histórica (2000), fundada em Hegel através de um apelo à realização de um universal dado historicamente, “Dilthey va a inclinar la cuestión de la inteligibilidad de lo histórico hacia el lado epistemológico”¹²⁶ – ou seja, ele ainda pressupõe aquela continuidade epistemológica que alicerçaria o conhecer histórico e evolucionaria o ser dentro de uma idéia de progresso.

Nesse sentido, Dilthey estaria ainda vinculado a uma *adequatio* entre sujeito e objeto, daí a necessidade de pensar a continuidade numa interpretação “epistemológica” do passado – talvez já uma “epistemologia fraca”, como prenúncio do descentramento crítico que viria mais tarde. Isso nos parece compreensível, se tomamos o pensador como homem de seu tempo. O prenúncio da modernidade foi o tempo no qual Dilthey ainda não estaria imerso de todo, o que lhe permitiria perceber as conexões do tecido da vida de um modo menos roto. Essa percepção do mundo esfacelando-se interferirá, de modo decisivo, na interpretação da relação entre história e passado.

4.4 Rupturas: Heidegger

Sabemos que Heidegger marca sobremaneira a filosofia no ocidente, porque enfatiza o aspecto finito no ser, empalidecendo a relação entre a ontologia e a metafísica. A partir daí, conceitos como ser e tempo se tornam conceitos dados de modo antropológico, pois se constituem historicamente na sua mundanidade. O relacional se infiltra na ontologia que pode ser dita “ontologia social”, como depreendemos da leitura de Honneth (2003). A compreensão enquanto elemento fundante de uma teoria da interpretação – a hermenêutica filosófica – é usada no fenômeno do reconhecimento e, como vimos, se dá na abertura do ser no mundo – o *estar-com*.

No campo da história ligada à educação, essa compreensão, que “abre um mundo”, descentra o eu histórico tomado como agente colonizador de subjetividades e realidades, para uma situação hermeneuticamente fundante de perspectivas nas quais a narrativa histórica se abre (quando se percebe em vivências) à percepção de outros mundos, outras formas de viver, outras culturas e contextos, outros eus. Perceber outros eus, num campo relacional, e a partir desse movimento de saída de um centro (daí a crítica ao logocentrismo que nos vem desde Nietzsche), funda a possibilidade do *Jetztzeit* como acontecimento e que, por certo, produz seus efeitos em uma tradição endurecida, que está demandando um movimento de uma *destruição ontológica/Destruktion* (HEIDEGGER, § 6, 1995; 2003), nascida no *estar-com* outros eus, que desocultam a insuficiência de um eu transcendental.

Esse parece ser o ponto formal dessa destruição, mas, qual seria seu ponto intrínseco, imanente? Nos parece que tal ponto residiria na própria vivência do limite e da finitude que uma compreensão do *Dasein* nos permite. Estar aí, num mundo relacional onde o eu, por si só, ou *em si*, inexistente, e, por isso, não suporta sua destinação e finalidade de autocertificação, onde o eu solipsista se dobra à realidade, quando a demanda relacional parece apontar para uma fragilidade “destrutiva”, porque:

ciertos dominios particulares del ser – tales como el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona – caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general

¹²⁶ MARDONES, op. cit., p. 694.

omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y la estructura de su ser ¹²⁷.

E a pergunta pelo ser parece vir, justamente, dessa compreensão de nosso limite no relacional, na experiência do tempo que não pode mais ser interpretado como *a priori*, e sim, como facticidade e disposição engendradas nas circunstâncias, e não somente a partir de uma determinação do eu. Afinal, o que pode determinar o eu diante do inexorável? Mesmo um *Dasein* se dá a partir de uma *disposição à abertura do ser*, nunca a partir de uma certeza de acontecimento. Isso traz, portanto, uma repercussão para um horizonte conceitual de história, no qual o sujeito se manteve em conformidade com as expectativas de progresso.

Em outras palavras, o *Dasein*, impregnado de um aí relacional, produz a destruição de um eu transcendental, que se manteve mais arraigado às expectativas, tornando-as parâmetro ideal para a realidade em vez dos fenômenos e conflitos constituintes dessa realidade. Nem o eu, nem o espírito absoluto dão conta de uma história universal, o que seria a consagração do reino dos fins, como se fala na filosofia, enquanto uma atitude megalomaniaca de uma razão filosófica distanciada das múltiplas conexões que implicam a vida, comprometendo a tarefa questionadora da própria “função” da pergunta filosófica, que é abrir o ser à multiplicidade, à possibilidade de dar-se ao seu perspectivismo que, por fim, mantém ligados mundo e vida. Percebemos aí, por certo, o círculo hermenêutico efetivamente aberto na interpretação da história. É nessa outra mirada que o reconhecimento nos vem como uma outra disposição em relação à compreensão do presente através da interpretação do passado. Reconhecemos nossa historicidade, quando conseguimos conectar, minimamente, sentidos entre passado e presente. Se percebemos a importância da ruptura de um círculo vitiosum, estamos reconhecendo, primeiramente, a extensão de um signo no tempo - algo permanece até o ponto da ressignificação que a abertura ao outro nos dá.

No §72, de **Ser e tempo**, Heidegger se refere, de modo ambivalente, ao passado como ‘tempo anterior’, dizendo que o mesmo “pertenció a los acontecimientos de ese entonces y puede, sin embargo, todavía ‘ahora’ estar-ahí, como lo están, por ejemplo,

¹²⁷ HEIDEGGER, 2003, p. 46.

los restos de um templo grego. Con él, un ‘trozo de pasado’ está ‘presente’ aún”. Isso se pensarmos no estudo do passado como matéria histórica, na sua materialidade. Entretanto, como refere Mardones (2001), “la realidad es fundamentalmente simbólica”¹²⁸, logo, o passado se vincula também ao presente, constituindo a relação passado-presente, porque a historicidade do *Dasein* permanece através da “trama vida”, que é compreendida entre o nascimento e a morte. O acontecer do *Dasein* “estende-se” na forma da historicidade que se interpreta enquanto ser *no* tempo. Nessa perspectiva, o sentido da história como metanarrativa se dilui na intensidade estética de experimentar a multiplicidade que a vida nos dá. A vida nos interpela através de vivências que se entrelaçam, se conectam. Nos parece que, pela conversação – e contrariamente ao metarrelato –, a história pode fazer aparecer o *Dasein* e a multiplicidade dessas conexões que a constitui. A conversação hermenêutica possui uma forma estruturada na finalidade – ela se faz no jogo do acontecer dela mesma, no qual eu-tu a movimentam.

Então, não falamos mais em história, mas em histórias, porquanto em cada *Dasein* há uma fala, silêncios e escuta peculiares, ou como diz Heidegger, “próprios”. Em cada *Dasein e-xiste* a disposição para a narrativa histórica, se a pensamos enquanto um desvelamento do instante do ser. Quando uma “aula de história” se abre à escuta e interrogação de seu outro dado na forma de passado, está se abrindo também à multiplicidade de sentidos que estamos conferindo à vida. Essa é uma tarefa do historiador, esteja ele na situação de “professor” e/ou “pesquisador”. Ele é um mediador entre linguagens, onde o reconhecimento do outro aparece como efeito de um social. Parece difícil pensar a validade de um reconhecimento que não seja *aplicado* ao vínculo social que se dá através das conexões de vivências (DILTHEY, 2000), conforme vimos antes.

A história, enquanto narrativa, se ocupa de desvelar a presença desse vínculo e, enquanto histórias, se ocupa de construir condições de possibilidade de a vida se manter na sua particularidade, na sua *vivência* – instante de um *e-xistir*. Nesse sentido, sua tarefa é engendrar elementos para o acontecer do reconhecimento do outro.

4.5 Rupturas: a perspectiva de Axel Honneth para o problema do reconhecimento

A perspectiva de o reconhecimento acontecer na experiência do 'tempo do agora' – que nos é dado enquanto ruptura do *continuum* do tempo – é uma perspectiva de alteração, ou melhor dizendo, de ressignificação do processo de formação de uma consciência histórica. É como se invertêssemos o horizonte de visão sobre o interpretado e, com isso, nosso próprio campo de visão – de interpretante – se visse atingido pelos efeitos dessa vivência e experiência em *estar-com*. O próprio reconhecimento se vê exposto a uma ressignificação, tal como encontramos na perspectiva de Axel Honneth para o problema do reconhecimento.

Segundo Axel Honneth (2003) a problematização filosófica do reconhecimento foi pensada inicialmente pelo jovem Hegel, em seu escrito *Realphilosophie*, antes de sua obra capital, a *Fenomenologia do espírito*. Na obra de Honneth, se apresenta e se amplia a “luta por reconhecimento” de Hegel, inscrevendo a teoria do reconhecimento no horizonte da filosofia contemporânea, que dialoga, nessa temática, com a psicologia social e o direito (*relações jurídicas*). Ali, analisa os sujeitos em conflitos sociais, nas comunidades, buscando, na gramática moral, seu agir político e social, e, de modo ‘simétrico’, ações que subtraíam das comunidades a denegação do reconhecimento e o desrespeito, por exemplo. Como diz Honneth, consideramos que tal simetria nas relações venha a significar que “todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade”¹²⁹.

Assim, Honneth usa o conceito de ‘reconhecimento’ num nível de relações interativas e não meramente integrativas. É um conceito que se faz no mundo relacional, que tem seus limites e possibilidades, e não no plano da idealidade. ‘Reconhecimento’ vem, então, a ser cunhado num campo de forças (*Kraftfeld*) no qual interagem dimensões do humano que não se referem apenas ao aspecto formal do processo de formação. Ou seja, em um processo de formação que inclua a

¹²⁸ MARDONES, op. cit., p. 693-694.

perspectiva do reconhecimento do outro, importa reconhecer outros elementos que não apenas aquele cognitivo. Conhecer o outro ainda seria restritivo, porque, na compreensão dada através de uma consciência histórica, é que se abriria o mundo outro enquanto horizonte ampliado do que um dia se nomeou “razão histórica”.

Assim, a partir de uma interdisciplinaridade teórica, Honneth investe no conceito de “luta pelo reconhecimento” como um processo de formação e desenvolvimento social que implica a intersubjetividade e, por isso, também irá acrescentar ao debate dimensões de análise, como a da personalidade, das quais Hegel não lança mão.

É que Hegel trabalha com a possibilidade de um *processo de formação* para eticidade que baseia o mundo da eticidade, vinculando as “relações dos membros da sociedade com a instância superior do Estado, e não às suas relações interativas” porque o Estado é:

a corporificação institucional do ato de reflexão pelo qual o espírito se expõe uma vez mais na etapa da realidade jurídica de que saíra; mas, se aquele tem de desempenhar as tarefas do espírito de maneira substitutiva, ele precisa fazer daquelas relações de interação que os sujeitos intretêm em paridade na esfera jurídica momentos de sua própria objetivação; a construção da esfera ética se efetua, por conseguinte, como um processo de transformação de todos os elementos da vida social em componentes de um Estado englobante¹³⁰.

O conceito de reconhecimento, tratado por Hegel, se refere à percepção que a consciência tem de reconhecer como autoconsciência – na “intuição de si mesmo como si mesmo”¹³¹ – na experiência da relação com o outro, ‘para mim’¹³². Por isso, Hegel ainda teria a dificuldade de expandir sua pesquisa às circunstâncias de uma intersubjetividade – e com isso, complexificar a luta que inscreve – pois se ancora mais na formação para uma eticidade englobante, na finalidade de mantê-la como eticidade para a integração ao Estado e, somente assim, se validaria a existência do indivíduo: sua consciência e autoconsciência, no processo de formação, convergiriam para esse fim.

¹²⁹ HONNETH, op. cit., p. 211.

¹³⁰ Id., p. 108-109.

¹³¹ Hegel, apud HONNETH, op. cit., p. 71 (grifo nosso).

¹³² Id., p. 77.

O problema em relação a uma disposição intersubjetiva travada, em Hegel, segundo Honneth, parece que se dá, porque a relação sujeito-objeto não consegue liberar-se enquanto sujeito-sujeito, pois “o que subjaz a todo processo como uma lei de formação sempre igual é aquele duplo movimento de exteriorização e de retorno a si mesmo, em cuja repetição permanente o espírito se realiza passo a passo”¹³³.

Nesse sentido, o reconhecimento estaria mantido, muito mais com vistas aos sistemas que amparam o Estado do que às relações na comunidade e, por isso, o ponto da intersubjetividade que poderia ancorar essa maneira de ser do sujeito, dada nas formas de reconhecimento, estaria colocado em plano secundário, para Hegel, no processo de formação do sujeito. Essa intersubjetividade desencarnada – porque desentranhada dos conflitos relacionais que constituem os contextos – estaria limitada na idealidade de seu fim, qual seja, estabelecer uma eticidade, ainda, transcendental.

Em contrapartida à “luta pelo reconhecimento”, de Hegel, Honneth apresenta, de modo claro, uma tipologia desse fenômeno nas ‘formas de reconhecimento’ que compreendem as dimensões das ‘relações primárias’ – onde se dão amor e amizade, das ‘relações jurídicas’ – onde se inscrevem os direitos e, nas formas de reconhecimento em ‘comunidade de valores’ – onde acontece a solidariedade como componente fundamental das ações sociais solidárias¹³⁴.

Essa tipologia que constitui a “estrutura das relações sociais de reconhecimento” viabiliza, intersubjetivamente, o desenvolvimento das relações sociais no seu “potencial evolutivo”, ou seja, é nos conflitos sociais, na luta pelo reconhecimento, que a intersubjetividade amplia a subjetividade, na forma da individualização e, aí, se mantém a possibilidade de existência da singularidade do humano. Parece claro, assim, que a tensão instalada desde sempre entre o particular e o universal possibilita a aparição da singularidade somente a partir da exposição que o conflito reivindica no seu movimento. O outro (tu) da relação s-s detém direitos, pois nele também se reconhece a constituição de sentimentos morais como auto-estima (estima) e auto-respeito (respeito). No horizonte da hermenêutica filosófica, esses sentimentos não estão dados *a priori*, mas se constituem a partir de

¹³³ HONNETH, op. cit., p. 69.

uma disposição ontológica de linguagem, como expressão de seu modo de ser. Na intersubjetividade, essa disposição para ser como expressão expõe a possibilidade como uma potencialidade e necessita de condições de existência, que poderão acontecer na conversação.

Então, nesse caminho, segundo Honneth, o problema da *construção da realidade* revela limites que comprometem a efetividade da construção de uma ‘gramática moral’. Por isso, também, o perfil, ou idéia, de uma subjetividade disposta a declinar sua singularidade na integração social, se torna necessário e fundante do sistema social, que se mantém na assimetria das relações, ao contrário do que apresenta Honneth, que pensa num mundo relacional, uma realidade, onde as relações se constituem no conflito – na luta por direitos. Em nosso caso, pensamos no princípio do direito à participação na conversação, que se estabelece pelo reconhecimento de dimensões afetiva e volitiva, além de uma dimensão cognitiva que há no âmbito da razão hermenêutica. Esse reconhecimento propicia um desenvolvimento desde as relações primárias às relações que se dão nas comunidades e confere aos indivíduos a universalidade de se reconhecerem como “sujeitos de direito” também em outras esferas além daquelas instâncias legitimadoras do Estado.

Assim, o limite, ou problema, naquela vinculação indivíduo-sociedade, pensada em Hegel, se refere às restrições que se impõem no processo de formação, considerando o apagamento daquela dimensão que Honneth virá denominar como “relações primárias”, de onde se desdobram elementos para a instituição da vontade, no campo da luta social pelo reconhecimento, sob influxo da noção de volitivo que há em Dilthey, para fazer as “conexões da vida e da noção de “trama da vida”, como refere Heidegger.

Esses componentes de subjetividade que, segundo Honneth, não foram tratados por Hegel, dizem respeito não apenas à cognição – por onde andaria o direito, por exemplo –, mas também ao campo da afetividade, nas expressões de amor e amizade. Esses elementos criam condições de possibilidade por onde a solidariedade poderá ser tecida como modo de interdição do desrespeito – que é o reconhecimento

¹³⁴ Id., p. 211.

denegado – tal como nos fala Honneth –, à luz de uma teoria crítica vinculada à psicologia social.

Retomando o conceito de reconhecimento como luta por reconhecimento e validação do conflito a lhe constituir, destacamos essa “estrutura das relações sociais de reconhecimento”, que sustenta uma hipótese evolutiva (o “desenvolvimento das relações sociais”). Ou seja, existe uma base de intersubjetividade maior do que aquela de subjetividade pensada originariamente no idealismo alemão que alavancou a filosofia da consciência.

Então, o reconhecimento enquanto “luta por reconhecimento” está colocado agora em termos de interação social¹³⁵. O elemento constituinte de uma ontologia social não concerne mais a uma leitura do conflito social com base na autoconservação, como fôra no contratualismo que ainda atingiu a filosofia de Hegel, mas à idéia de uma subjetividade *vinculante* que sustenta o relacional (HONNETH, 2003). Dito de outro modo, agora se trata de relações entre sujeitos e não mais da relação sujeito-objeto, como quis a filosofia da consciência e que manteve, através do eixo do sujeito cognoscente, um princípio assimétrico, não apenas para as relações, mas, especificamente, para o ponto que nos interessa aqui, uma assimetria no campo de uma configuração monológica para o diálogo que verticalizava a própria relação – um círculo *vitiosum* do qual a conversação hermenêutica se distingue por seu caráter aberto, imprevisível e incontrolável.

Com isso, não estamos inferindo um princípio ordenador como se pensara na integração social, mas uma interação entre partes que acontece através dos modos de reconhecimento, que vão se constituindo no processo de formação. Aqui retomamos o argumento de Ramos (1998) acerca da substância da conversação, na qual a conversa se dá “como un espacio de conflicto, no de ‘encuentro’”¹³⁶. Perguntamos:

¹³⁵ Trabalhamos a noção de interação social no capítulo 1 e nos valemos daquela exposição conceitual para pensarmos agora na ‘interação’ enquanto disposição ontológica para o relacional.

¹³⁶ RAMOS, op. cit., p. 13, *Presentación*.

por que interessa à tarefa do processo de formação de consciências históricas que esse espaço seja de conflito?

ABERTURA HERMENÊUTICA NA INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA: O LUGAR DA EDUCAÇÃO

A educação é um lugar sem lugar: acontecendo como experiência de mundo, ela está situada na própria plasticidade do mundo. A educação hermenêutica – que propomos aqui – está associada à idéia de uma educação estendida ao âmbito da formação cultural. Ela se refere ao processo de formação de consciências históricas que se percebem em historicidade e que, desde sempre, se ancoram na relação efetiva entre o reconhecimento das subjetividades, na sua condição própria, e as possibilidades de inter-relação entre as mesmas – a intersubjetividade.

Dito de outro modo, seria restritivo conferir à educação somente o parâmetro escolar para defini-la. Mesmo se insistíssemos nesse procedimento, não poderíamos pensá-la apenas em termos de uma imediatez curricular, dadas no ambiente escolar propriamente dito. Esclarecido esse ponto – e, estando mais livres do estatuto escolar – podemos pensar a educação enquanto uma imersão no mundo que nos é dado de modo relacional, mediado por nossas historicidades. Sendo assim, a educação também concerne ao espaço (naquele sentido aristotélico do *spatium/locus*/lugar relacional) de formação, que se caracteriza por uma efetiva abertura hermenêutica no acontecimento de um educar-se. A educação, então, também não deveria ser pensada enquanto fórmula de ensinamento de como reconhecer o outro. Ela parece ser, antes, a própria experiência dos limites, possibilidades e conflitualidade que o processo de formação de consciências históricas produz na forma do reconhecimento do outro. Ou seja, o reconhecimento é o efeito de uma consciência histórica abismada na interdição do outro e, ao mesmo tempo e através de um movimento de circularidade, a atitude do reconhecer é, já, motivação ao questionamento de historicidades e, também, curiosidade para se pensar conceitualmente a coisa histórica como vinculação possível, pertença, entre conceito e fenômeno.

Não raro, a educação na forma da aula de história, se pergunta qual o conceito que se poderia depreender de um certo fenômeno social que é abordado ali. Parece,

então, que a experimentação com o fenômeno se torna mais importante do que a definição conceitual, pois a interpretação da coisa histórica através de uma conversação hermenêutica propicia deslocamentos e rupturas na descrição histórica, oficial e linear. Se trata, pois, de uma experiência temporal de abertura ao outro de modo intra e entre cultural.

A história tem condições de escutar a si mesma na estrutura do compreender e, a partir da escuta daquilo que adormecia no esquecimento, interpreta sua própria tarefa no horizonte da educação: fortalecer a experiência do relacional como lugar no qual se reconhece o direito de *estar-aí*, de *estar-com*, em historicidade e subjetividade vinculante que, longe de ser constituída apenas de elementos cognitivos, também o é de elementos volitivos e afetivos.

Desvela-se uma circularidade entre esses campos de conhecimento com chances de que se efetive uma fusão de horizontes, na qual os estatutos epistemológicos da educação e da história se diluem na preocupação ético-estética de consciências históricas atualizáveis na tensão entre o particular e o universal existente, *de per si*, nos contextos.

A significância do reconhecimento como formação de consciências históricas é uma tarefa da educação que se dá no âmbito escolar e fora dele. É necessário que pensemos a educação no seu sentido filosófico, extensivo ao *estar-no-mundo*. É nesse horizonte interpretativo do termo educação que poderemos visualizar o processo de formação vinculante de subjetividades e intersubjetividades que não se esgota nos limites de um contexto específico, no qual a interação social se dá.

Assim, de modo mediado, já podemos dizer que uma resposta razoável para a pergunta que encerra o capítulo anterior, seja porque o aspecto de conflitualidade, na conversação, estaria significando o acontecimento da diferença, ponto importante no processo de reconhecimento do outro naquilo que pode lhe ser próprio. A experiência do reconhecimento demanda e repercute tantas mediações que podemos pensá-la enquanto uma experiência de educar-se/educar. A interpretação da história é um caminho de abertura no qual o reconhecimento tem lugar como abertura ontológica (e fáctica) ao relacional.

Conforme vimos até aqui, a abertura, como compreensão, é o momento no qual projetamos a experiência do tempo enquanto acontecimento. Se o tempo não pode

ser apreendido como objeto a ser analisado na sua inteireza, por certo demanda o fenômeno da interpretação de vestígios da história na mundanidade que, por seu turno, “significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo”¹³⁷. Por isso, pensamos história como uma abertura compreensiva em relação a um mundo: a história escuta a si mesma na estrutura do compreender.

Tal estrutura de circularidade é sustentada no movimento relacional entre a parte/fragmento e o todo/constelação. Há uma compreensão que se autocompreende, através de interações e conexões abertas em múltiplas significações. Em outras palavras, não há como acontecer o *Dasein* sem que haja o acontecimento como o *estar-com*, que é o ser com o mundo, e, é nessa conexão entre ser e mundo, que se pode pensar uma noção de tempo e história. Aquela tensão referida acima é bastante visível nas manifestações de preconceitos de precipitação que emergem no debate em torno de algum fenômeno social que extravase referenciais de identidade dados como familiares ao senso comum¹³⁸.

A abertura hermenêutica na interpretação é algo tão recente como a própria atualização do reconhecimento. Por muito tempo, no próprio ensino de história, a metanarrativa foi um lugar de onde se falou de grandes realizações de um mundo, por si mesmo, irrealizável, produzindo efeitos nas subjetividades que se expuseram a esses grandes relatos e neles depositaram expectativas. Por muito tempo, o ensino da história se submeteu à megalomania e idealização do mundo, através de metodologias que promoviam a particularização de interesses em desfavorecimento da pluralidade dos contextos, acentuando e se mantendo como metarrelato da história universal.

Em outras palavras, a história esteve por longo período atrelada a fronteiras de tipologias e polaridades, basicamente desde seu aparecimento enquanto campo de conhecimento, com método e discurso, no século XIX, até o século XX. O recente século XX revirou, através da filosofia, o horizonte conceitual da história, e podemos

¹³⁷ HEIDEGGER, op. cit., p. 104.

¹³⁸ Nesse aspecto, a história cultural, por exemplo, com sua marca antropológica produzindo uma *antropologia histórica* (BURKE, 2005, p.48 e ss.), tem contribuído para alargar o horizonte de compreensão do outro, apresentando as perspectivas identitárias e culturais outras, provocando o fenômeno do reconhecimento através da tentativa de incursão às filigranas que tecem as conexões do relacional.

inferir que a um discurso historiográfico se atravessou uma filosofia da história marcada não apenas pela construção da idéia do tempo histórico, mas, também, pela destruição (*Destruktion*) dessa idéia, a partir da vinculação de um ser histórico em perspectivas, possibilidades e finitudes.

Por isso, se o 'tempo do agora' se constitui como uma mistura de tempos vividos, necessita de uma correspondência a um conceito de história que não seja abarcante de um todo e, tampouco, um conceito finalista ou explicativo que sirva apenas à demanda do fato histórico, elegido de modo privado em relação aos interesses coletivos e configurando a regra geral da exceção, como alerta Benjamin na sua 8ª. 'tese'. Nesse horizonte, estamos pensando na história a partir de vivências nas quais os particulares não subsumem ao todo, ao contrário, se desvelam e lhe desvelam a face dominadora, tal como percebemos no propósito da perspectiva de leitura positivista da história, no qual o fato que se destaca predomina sobre o acontecimento e sua constituição multifacetada.

Nesse aspecto, o que nos diz Dilthey acerca de vivências se torna importante. São elas que tecem o "pano de fundo histórico", o horizonte de expectativas, o projetar heideggeriano, como também, as experiências, no sentido do factível e do que lhes é próprio. Não há como pensar a experiência humana sem referirmos sua constituição em vivências que não estejam tramadas (HEIDEGGER, 2003), conectadas, em contextos sociais. Com isso, estamos distanciados de uma metafísica, pois o outro circundante se torna imprescindível de modo imanente.

Em Benjamin, que experimentou um contexto intelectual e cultural fragmentado historicamente (capítulo 1), a perspectiva de manter o grande relato se desfaz na interpretação do passado e da história como instantâneos da modernidade. Como já vimos antes, as circunstâncias históricas da modernidade inviabilizavam a percepção de um horizonte conceitual dado em inteireza. Mesmo assim, a universalização de um conceito de história representante do ideário de progresso vinha submetendo a narrativa de vivências e experiências ao anseio abarcante do grande relato, como método de positivar a própria conflitualidade encontrada no horizonte histórico. A expectativa concernia a uma reprodução não-conflitiva do ideário de progresso. Provavelmente esse terá sido um dos pontos fortes do sintoma da decrepitude da narração no campo da história – submetida ao universo das

expectativas – como aponta Benjamin (1994) se referindo ao problema do enfraquecimento da experiência (*Erfahrung*).

Em nossa perspectiva, a cisão entre experiência e vivência desencadeou um olhar de significação para um conceito *possível* de história que contemple fragmentos que se desocultam das vivências humanas. Minimamente se poderia considerar essa perspectiva no intento de elaboração conceitual de história como lugar de reconhecimento do outro, pois “experiencia (recuerdo) y expectativas (esperanza) son dos de las categorías formales que fijan las condiciones de posibilidad de historias”¹³⁹. Como já vimos antes, Habermas (2000) destaca a inversão do horizonte interpretativo de história para seu conceito possível de história. Aí, o horizonte das experiências deve significar as expectativas e não o contrário.

5.1 História: conceitos possíveis

Reinhardt Koselleck (1997) apresenta algumas condições de possibilidade para uma distinção fundamental, quando se parte para a investigação do que seja história:

A diferencia de la historia (Historie) empírica, la Histórica como ciencia teórica no se ocupa de las historias (Geschichten) mismas, cuyas realidades pasadas, presentes y quizá futuras son tematizadas y estudiadas por las ciencias históricas (Geschichtswissenschaften). La Histórica es más bien la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias (Geschichten). Inquieren aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar. La Histórica apunta, por consiguiente, a la bilateralidad propia de toda historia, entendiendo por tal los nexos entre acontecimientos (daí su aspecto formal – grifo nosso) (Ereigniszusammenhänge) como su representación ¹⁴⁰.

Para o autor, a “Histórica” é um campo abrangente, no qual as histórias têm visibilidade e finitude “del *Dasein* finito”¹⁴¹. Entretanto, nos parece que a “Histórica” também se manteria nos limites do “cerco epistemológico” (GREISCH, 1998), tendo a função de uma delimitação conceitual para história, conferindo-lhe estatuto de ciência, porque articula o acontecimento à inteligibilidade. Em relação ao cercamento da epistemologia, a filosofia da consciência se manteve presente, através de uma

¹³⁹ VILLACAÑAS y ONCINA apud KOSELLECK, 1997, p. 23.

¹⁴⁰ KOSELLECK, op. cit., p. 70.

¹⁴¹ Id., p. 71.

relação sujeito-objeto, pois as ciências históricas estiveram sob o jugo epistemológico da *explicação* racionalista da matéria histórica em conformidade com o pressuposto de um *método* orientado no paradigma sujeito-objeto.

Porém, dadas as condições históricas na modernidade, a idéia do todo se torna muito débil para ser sustentada através do pensamento filosófico. A filosofia contemporânea e a ontologia heideggeriana – aqui no seu aspecto de *Destrukion* – revitalizam a leitura de mundo dada no fragmento e finitude. Se assim consideramos o ‘fazer história’, à luz da filosofia e como um ato de interpretação, necessitamos proceder ao rompimento desse *cercos epistemológico*, conforme sugere Mardones (2001):

La interpenetración explicación/comprensión puede verse desde la explicación. Analizar una realidad social, con su profundo simbolismo, requiere dar cuenta de su momento estructural. Exige una análisis objetivo de lo que dice la cosa misma. Pero al mismo tiempo, el movimiento de cualquier análisis socio-cultural empuja hacia una semántica más profunda: abre hacia un mundo posible a través de la mediación misma de lo expuesto. La explicación se convierte así en la mediación hacia la comprensión del sentido profundo del texto (hecho social) ¹⁴².

No âmbito da racionalidade, as características de distinção – explicação/compreensão –, dizem respeito a uma idéia de superação nos moldes da dialética hegeliana, à qual estaria aprisionada a razão filosófica do sujeito na sua tradição de nomear o objeto. Ao contrário do procedimento dialético tradicional, está a “abertura”, que a hermenêutica filosófica contemporânea traz a partir da interpretação gadameriana de Heidegger, pela percepção do limite e da finitude do pensar. Ao que parece, é, justamente, na compreensão dessa limitação de abarcar o todo que a abertura se produz. É também na conversação que posso experimentar o outro, não apenas naquilo que ele me traz de modo imediato, mas, também, na medida daquilo que ele me surpreende, me interpela. Nos parece, então, que a “interpenetração” tem sentido quando viabiliza a conversação, no seu aspecto de incontornabilidade que nos vem da compreensão – de que o outro é uma disposição que não controlamos *'a priori'*. A partir dessa característica de incontornabilidade na

¹⁴² MARDONES, op. cit., p. 697.

conversa que nos vêm na experiência hermenêutica¹⁴³, podemos pensar numa universalidade para a linguagem. Porém, essa universalidade não seria um dispositivo *a priori* de acesso à linguagem, senão algo que se constrói historicamente – se constrói no relacional da própria conversa, validando tal experiência.

Podemos encetar, no problema da formulação de um conceito de história, a perspectiva de um *Jetztzeit*. Sabemos que se torna indissociável, em Benjamin, uma interpretação do conceito de história alheio à temporalidade e aí está a aproximação entre ele e Heidegger, como uma inflexão de ruptura na tradição metafísica: a incursão antropológica rende aos seus horizontes a vitalização na interpretação de mundo, enquanto algo contingencial, cambiante, finito e que possui plasticidade. Nessa relação se constitui toda experiência relacional, e dela, ou, melhor, através dela, o próprio ‘tempo do agora’, o tempo de reconhecimento. Pois bem, se pensamos essa concepção de tempo como um universo de uso relacional, temos que aprofundar a própria noção de experiência das imagens dialéticas da modernidade, que servem de ‘experimento’ à Benjamin para desocultar aquilo que se esconde na História como representação do acontecimento, compreendido desde sempre, no seu aspecto social. Toda imagem, em Benjamin, produz uma incursão estética e antropológica, no sentido que é materialista: nela fala um instantâneo de realidade. A história como histórias (*Geschichten*) se daria, então, como uso da vida a partir de vivências e experiências com essa realidade. Não só disponibilidade, propriedade e possibilidade para vivê-la, mas condições efetivas de tomá-la como experimentação na forma de narração, dada no compreender da conexão entre *Daseins*.

Nesse sentido, as conexões entre histórias parecem estabelecer correspondência com as “formas de reconhecimento” às quais Honneth (2003) se refere e, na verdade, se torna muito difícil pensar em conexões de vida sem a experiência de estranheza que a luta, conflitiva, pelo reconhecimento, implica. Como diz o autor, existem aquelas formulações primárias que nos constituem e são de “natureza carencial e

¹⁴³ Apesar de não trabalharmos aqui com a inserção teórica de Derrida – com sua teoria da desconstrução, por exemplo, sugerimos a leitura de Frank (1998) no que concerne ao ponto da problematização da conversa hermenêutica. Naquele texto se apresenta o debate entre Gadamer e Derrida, no ponto de aproximação entre ambos que é, justamente, a idéia do não-controle que há nesse tipo de conversa. Ambos destacam a característica relevante na conversação como modo de desestabilizar uma relação de assimetria e que seria, em nossa perspectiva, uma fonte de produção de *reconhecimento denegado*, formulado por Axel Honneth (2003).

afetiva” – com maior visibilidade no âmbito privado –, e que concorrem para um processo de formação de uma consciência histórica solidária dada, especialmente, a partir da “confiança emotiva” que nos predispõe a reconhecer o direito de o outro experimentar o respeito como acontecência. Estabelece-se uma rede relacional com base na “estima social”, na qual o uso do direito de *estar-com* tem um sentido comum e, por isso, simétrico. Honneth diz que,

Relações dessa espécie podem se chamar ‘solidárias’ porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis¹⁴⁴.

No âmbito da formação de consciências históricas, o aprendizado do reconhecimento social se ancora na relação passado-presente. As experiências de interpretação do outro, na forma do tempo ‘passado’, oferecem ao interpretante possibilidades de acessar formas de reconhecimento denegado, ou de desrespeito do direito de *estar-com*, que o *círculo vitiosum* perpetrou. Parece-nos que um modo de essa interpretação acontecer se constitui através de uma conversação, na qual, de *per si*, o outro e sua historicidade têm aparição. Porém, algo dessas experiências deveria nos levar ao futuro mais do que ao passado, que, por fim, passou, é irrepetível como vivência, tem sua propriedade e singularidade que não se repetem. Com o passado, só nos resta tentar aprender a romper o *círculo vitiosum*.

Essa experiência enquanto aprendizado do vivido em conexões relacionais tem a característica de oferecer condições de o presente efetivar-se e deslocar-se, sendo compreendido, produzindo ressignificações na forma de um projetar (como futuro) da diferença e da possibilidade de existência das pluralidades no relacional. Com isso, elaboramos um conceito que não se fez ou se faz *em si* (de modo apriorístico), mas é, igualmente, constituído de outros elementos, que se conectam interagindo e possibilitando o *Jetztzeit*.

5.1.1 A *disposição* para interpretar história

¹⁴⁴ HONNETH, op. cit., p. 210-211.

A possibilidade de acontecimento do 'tempo do agora' vem da disposição do compreender, e esse nada mais é que o abrir-se ao outro, considerando que "En cada punto, la comprensión abre un mundo"¹⁴⁵, não apenas em cognição, mas em volição e afeto no seu compreender. Interpretar história como uma tarefa filosófica e ética demanda, então, uma racionalidade permeada do estético, só assim parece acessível algo do outro, na forma do reconhecimento.

A educação hermenêutica está para a disposição assim como esta para a abertura na conversação que possibilita a aparição do outro. Lembremos que, em Heidegger (1995, 2003, § 31), o existencial 'disposição' se refere ao 'humor', bem como à própria compreensão: dizemos "estamos dispostos a", como quem diz: "temos bom humor para". A expressão poderia ser tomada como algo excessivamente simples, não fosse seu caráter constituinte da linguagem. Esse dizer possui semelhança ao abrir-se para o compreender. Aí reside, também, o aspecto volitivo da compreensão, na interpretação do passado, do outro, que a educação também assume como coisa sua, não sendo necessário e suficiente o recurso da razão epistemológica. Faz-se necessário a disposição imanente que abra, em nós, interpretantes, a *presença* na interpretação. Daí, se depreende, legitimamente, a questão da impossibilidade de não situar-se na conversação hermenêutica.

Uma ontologia da história não poderia deixar esse elemento volitivo, de subjetividade, alienado da interpretação, de uma relação passado-presente que é a matéria-prima da história mesma. Aí, o elemento ontológico, indissociável do mundo, rompe com a concepção idealista de sujeito, pois este passa a ser determinado no fluxo do acontecimento da interpretação. Os indícios e vestígios da história e mundanidade são elementos de ligação dialético-hermenêutica entre a parte e o todo, no sentido em que sinais de história vivida que sobrevêm ao intérprete historiador possam ser reconhecidos por ele. Nos parece que essa compreensão dialética entre parte e todo também está presente na concepção de fragmento em Benjamin.

¹⁴⁵ DILTHEY, 2000, p. 155.

Esses sinais encontrados nos vestígios de materialidade e imaterialidade são reconhecidos, porque se encontram imersos num movimento inesgotável de participação de quem os vê, quer dizer, apenas se dá o reconhecimento de algum vestígio na abertura hermenêutica que a participação propicia como *estar-com*. Quando participamos do outro, o fazemos a partir da perspectiva do descentramento de identidade: o sentido comum reside na idéia de que *coexistimos* desde sempre.

Se associamos o passado a um texto ou qualquer outro vestígio de história que é tensionado entre memória e esquecimento, remetemos esse sentido para “aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão”¹⁴⁶. Esse articular-se parece corresponder ao mosaico delineado por Benjamin sobre a história, o tempo e a modernidade, enquanto projetar de uma pergunta ao outro. Nesse ponto, a pergunta pelo passado se interpõe a partir daquilo que nos é dado como forma de tempo do qual pertencemos através da universalidade da linguagem, pois sabemos do passado, porque há vestígios dele na mundanidade presente. Assim, aspectos do passado e do presente são mediados na conversação hermenêutica, configurando uma experiência de deslocamentos temporais – intersubjetivos, intra e entre culturas. A disposição é um existencial que contribui ao acontecimento da conversação enquanto dispositivo de linguagem na abertura ao *estar-com*.

5.2 A conversação hermenêutica

Retomando a introdução do nosso trabalho, é em Gadamer que se explicita a função hermenêutica de uma conversa, enquanto “um acontecimento que tem lugar em nós mesmos”, conforme destacamos anteriormente. Com isso Gadamer está se referindo a um educar-se para o *estar-com* que ela propicia e não ao retorno de um fundamento transcendental. O acontecimento da conversação, segundo Gadamer, se ampara numa estrutura que aparece na forma da articulação entre pergunta e resposta, na qual a pergunta tem sua *primazia hermenêutica*, vindo daí a característica maior da própria interpretação histórica, que não poderia se limitar à explicação, se pretende produzir o fenômeno do reconhecimento do outro, pois através de uma

¹⁴⁶ HEIDEGGER, op. cit., p. 208.

perspectiva compreensiva, ele tem possibilidade de abrir-se à interpretação. De modo relativamente simples, porém não menos complexo, podemos dizer que a pergunta o interpela e o provoca à manifestação de resposta. Esse jogo entre o perguntar e o responder não determina o que seja o outro, mas possibilita sua aparição.

Uma conversação hermenêutica, então, é um acontecimento finito de linguagem, porque interage com o limite de se continuar falando *ad infinitum* na tentativa de conhecimento total; é incontrolável, porque sua característica forte é a presença do outro, que se expressa de modo particular, trazendo a surpresa e é aberta no seu sentido anticonclusivo, porque considera que outros elementos poderão se agregar de modo efetual, possibilitando as ressignificações dos conceitos que a constituem. Toda experiência de conversação produz efeitos ulteriores. Ela nos faz pensar de modo mediado e efetual permanecendo como produtora de conexões e deslocamentos de sentidos. Nesse viés, ela é constituída de matéria histórica, não apenas porque cada posição de fala ali é uma historicidade, mas porque sob seu efeito, ela repercute socialmente, o que equivale a dizer que ela repercute historicamente. Sua atitude “pedagógica”, portanto, é unicamente de exercício hermenêutico, e, por isso, não poderia reproduzir a intencionalidade “meio-fim” de uma filosofia da consciência, por exemplo.

É assim que a conversa parece mostrar seu potencial de ressignificação na relação eu-tu. A conversa não é apenas uma tentativa de esgotamento de palavras e busca de sentidos. A conversa entre eu e tu é mais um desalojamento de territórios e dos seus sinais, por meio de uma inversão metodológica no “cerco epistemológico” da relação sujeito-objeto, da qual já fizemos referência anteriormente na introdução. A conversação não tem um roteiro pré-estabelecido, não se constitui de modo apriorístico e, por isso, ela tem seu reconhecimento filosófico, justamente porque, lembrando Gadamer, “o que ‘sairá’ de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que tem lugar em nós mesmos”¹⁴⁷. Esse *não saber* a destinação da coisa – a “incontrolabilidade”

¹⁴⁷ GADAMER, 1998a, p. 559.

(FRANK, 1998) ressignifica a própria relação entre os seus participantes e se torna fundante dela mesma. Como já dizia Gadamer (1998b), o relacional é constituído da coisa polêmica, daí a importância de se destacar a inserção do conflito no acontecer do reconhecimento (HONNETH, 2003), ressignificando seu conteúdo destrutivo, lançando-o para uma *Destruktion* ontológica. Ela se realiza, legitimamente, num campo de forças de linguagens. São mundos que se expõem ao confronto e se retroalimentam na conversa estabelecida entre eu-tu, não mais na subsunção de um sobre outro (GADAMER, 1998a).

Numa aula de história, uma conversação acerca do escravismo colonial, por exemplo, não poderia levar à realização de uma intenção primeira por parte do professor que tivesse o objetivo de conduzir as consciências dos alunos ao conhecimento do passado escravista *in totum*. Isso seria consagrar, da história universal, seu aspecto resolutivo que está no grande relato, no qual somente há representação do ideário de progresso. O grande relato positivou a história e, demasiadamente, “apareou suas arestas”. Numa experiência de educação hermenêutica, o máximo que se extrai desse propósito é trazer à cena o potencial perspectivista de uma situação histórica e tecer considerações que nascem das vozes presentes em aula, interagindo na interpretação a partir do jogo entre explicação – que concerne à própria formação do professor –, e compreensão. Essa e aquela também se valem das subjetividades vinculantes no *spatium* e das conexões de vida que têm pertença e se expressam aí. Então, o processo de formação da consciência histórica para o reconhecimento se faz na mediação entre as experiências temporais que se apresentam nesse encontro.

Dizendo isso, inferimos que a função da aula se refere à problematização de conceitos e temáticas e não se restringiria a uma preleção e/ou ideologia do conceito. Se trata de, a partir da problematização de elementos de informação histórica, produzir-se a formação para o reconhecimento do perspectivismo histórico, como modo de reconhecer a existência do outro que emerge no acontecimento de uma conversação. Passa a existir correspondências entre a formação para uma participação em comunidade, que se ensaia¹⁴⁸ na inserção da conversa, e a

constituição da aula como coisa histórica, ampliando a formação para o reconhecimento do outro.

A experiência de “abrir o debate” às considerações acerca da coisa histórica parece muito recente no Brasil. Assim, o uso da filosofia hermenêutica como cruzamento no campo da história faculta a expansão do próprio uso do *spatium* social, que se constitui de modo universal e particular. A potencialidade da conversa se refere, pois, à disposição não só para fala, mas também para a escuta. O reconhecimento social parece se constituir justamente nesse exercício, residindo, aí, um elemento de contribuição da atitude hermenêutico-filosófica ao horizonte do ensino de história.

Se retomamos a idéia de Gadamer acerca da potencialidade de uma conversação, podemos perceber sua intenção de defesa à posição aberta da mesma, pois ali há não somente a impossibilidade da síntese, porque a função da pergunta é abrir possibilidades, não se dirigindo ao reino dos fins, que seria “conclusivo”, como também uma compreensão de que a pergunta hermenêutica se constitui a partir dos elementos que o outro indica, não podendo ser predeterminada, sendo pertencente a um círculo hermenêutico. A validade da conversação concerne a dois pontos importantes que destacamos: primeiro, que ela tem uma estrutura de horizontalidade e, segundo, que ela se mantém aberta enquanto círculo hermenêutico.

A conversação se mistura em intencionalidade com o sentido da interpretação, ou seja, com a hermenêutica, enquanto teoria da interpretação e, mais especificamente, da interpretação histórica. E mais ainda: a hermenêutica filosófica aplicada à história se torna um campo estendido e, a partir dessa fusão de horizontes, oportuniza múltiplas vozes na interpretação do passado.

Dito em outras palavras, com o uso da pergunta, a interlocução existente entre presente e passado, que se dá na conversação, possibilita a emergência daquilo que

¹⁴⁸ Lembremos aqui do argumento de Adorno em “O ensaio como forma” (1994), a partir do qual o autor desenvolve a defesa da escrita ensaística como forma de inacabamento da idéia. Deslocamos a função do ensaio para o acontecimento da conversa, no seu ponto de inacabamento, pela abertura que ela traz, como modo de inserção de um número maior de elementos. Tanto o ensaio na escrita como a forma ensaística na conversa parecem favorecer o aparecimento de elementos “novos” na problematização da coisa histórica.

aparecia como silêncio, mas era também resistência. As vozes do passado (BENJAMIN, 2ª. 'tese'), que se mantêm no esquecimento, não desaparecem, elas apenas configuram outra linguagem, outro modo de ser no tempo, que poderá deslocar-se e tomar corpo e visibilidade através da intervenção de outros modos de linguagem – outro modo, como o da conversação. O silêncio como experiência constituinte do tempo pode ser tomado, também, como um intervalo no qual habita o indizível da palavra falada ou escrita.

Como analisa Frank, se trata, portanto, de uma visibilidade – e validade –, da linguagem do silêncio, como já pensara Heidegger. Além disso, a “incontrolabilidade” que existe numa conversação, ao contrário de inviabilizar a relação eu-tu, projeta a existência dela, porque, aí, acontece a linguagem como algo histórico, especialmente dado como vida (*Leben*), na qual se conectam o universal e o particular. Frank nos diz,

A conversación es un universal individual; es universal, pues sin la fijación supra individual del sentido de las expresiones, el entendimiento quedaría excluido por principio; pero es, a la vez, individual, porque la universalidad de la síntesis de signos disponibles y las reglas de combinación tiene que aprobar siempre el examen de la construcción del mundo del hablante singular ¹⁴⁹.

É nesse sentido que um discurso, uma narrativa que emerge num campo de forças de um contexto de sala de aula de história, com intenções de abordar o passado, não se constitui de modo aistórico, quando ele se inscreve na situação hermenêutica daqueles que instituem a conversação no presente. Essa abordagem nos auxilia na compreensão de uma função para a experiência da interpretação do passado. Essa experiência diz respeito muito mais a deslocamentos e transformações do presente do que intervenções no passado – tarefa impensável no âmbito de uma consciência hermenêutica. O ‘tempo do agora’ se assemelha, então, a um presente histórico, corporificado e por isso, carregado de significações e de “deslimitación semántica” (FRANK, 1998), possibilitando os deslocamentos que são peculiares às interpretações que surgem na conversação. O outro emerge nesse universo no qual ele não está preconfigurado – o outro tem sua historicidade, mas também não está sobredeterminado por ela; ele se constitui na experiência da universalidade e

particularidade da linguagem. Ele nos instiga a interpretá-lo por compreensão, a partir daquilo que reconhecemos em nós. O passado é presente porque se estende efetivamente na forma de nossa historicidade.

Para uma interpretação do passado no ‘tempo do agora’, esse ponto se torna relevante, pois a potencialidade da pergunta – seu caráter interminável e indeterminável –, nos possibilita o acontecer do reconhecimento entre elementos presentes e passados, a partir de uma relação ontológica que se dá através da universalidade da abertura no ser humano – o *poder-ser*, o passado se projeta no presente, porque a ele se mantém ligado através do fio condutor da linguagem (GADAMER, 1998a).

Toda experiência histórica, assim, não poderia negar sua historicidade – não estamos “zerados” no instante da inserção no acontecimento; *e-xistimos* a partir de algo que está sempre a nos constituir de modo universal e finito, algo que se esgota, se finda, mas também ressignifica. Nesse sentido, essa universalidade poderia ser dita “contingencial”, pois se expressa nos contornos de possibilidade e limite dos contextos. Por isso, podemos nos valer das palavras de Greisch, que diz claramente, “la universalidad de la experiencia hermenéutica no abole la finitud, como hace el concepto hegeliano. La conversación interminable es la prueba más fuerte de esta finitud”¹⁵⁰.

5.3 Interpretação histórica como reconhecimento social

Se ficamos no âmbito de uma consciência histórica formal, provavelmente produzimos uma estrutura de continuidade na interpretação do passado. Isto porque o passado aparece como algo selado na imediaticidade, como imagem na qual se fixou o princípio da identidade; por isso, algumas vezes ele vem como repetição do mesmo, como imagem de face única, homogênea. Com o esforço que o presente faz para reconhecer-lhe a diferença, também se dá a abertura que passa a ser o elemento de verdade da mediação entre ambos, se produzindo através de uma suspensão dialética (*Dialectik im Stillstand*) conforme já vimos, como sendo uma diferença no

¹⁴⁹ FRANK, op. cit, p. 92.

próprio tempo. O tempo da interpretação abandona a linearidade do grande relato, inscrevendo descontinuidades, questionando certezas construídas na história positiva. Esse 'tempo do agora' abre intervalos no *continuum* da história, nos quais a cultura pode aparecer de modo mais híbrido do que homogêneo¹⁵¹.

O elemento de 'verdade' só poderá ser tomado como tal na medida em que se liga à abertura ao outro como uma *conditio sine qua non* de sua acontecência. Nisso reside, justamente, o elemento de universalidade que nada mais é do que a possibilidade e a acontecência da abertura na interpretação do passado, configurando a verdade dele mesmo. Para essa reflexão, nos valem dos esclarecimentos do hermenauta Jean Grondin, acerca do que vem a ser o princípio da universalidade no horizonte da hermenêutica.

A partir da reflexão gadameriana, Grondin (1999) lembra que a idéia da universalidade implica, necessariamente, a correspondência com o sentido de *Universum* no qual estamos desde já imersos e que nos constitui, justamente, como linguagem e sob a condição da finitude. Logo, não se trata de um universal autoduplicativo, senão que uma predisposição para nos abriremos a este *Universum* como facticidade, considerando que estamos no mundo como linguagem e modo de ser. Grondin diz:

A universalidade da linguagem, ou da compreensão, sublinha, por isso, que ela forma nosso universo, isto é, o elemento ou o todo, o qual nós vivemos como seres finitos... Esta dimensão da linguagem é universal e forma o universo, no qual se realiza toda a compreensão e toda a existência humana. É claro que não se pensa que a linguagem tenha preparada uma expressão para tudo. A verdadeira linguagem jamais esgota o enunciável. Sua universalidade é a da busca da linguagem (grifo nosso)¹⁵².

Mas a linguagem mesmo, como modo de ser, não pode ser totalmente deslindada, ela tem sua 'intraduzibilidade'¹⁵³. À luz de uma tradição, Gadamer situa,

¹⁵⁰ GREISCH, 1998, p. 84.

¹⁵¹ Fazemos referência a três autores que trabalham com a perspectiva benjaminiana no ponto dessa característica intervalar do 'tempo do agora': Agambem (2005); Bhabha (2001), que refere, objetivamente, a idéia do hibridismo cultural enquanto outra experiência de tempo, e Muricy (1998), que explicita a 'dialética da suspensão' benjaminiana para interpretar imagens dialéticas contidas no passado.

¹⁵² Op. cit., p. 203-204.

¹⁵³ Cf. RAMOS, 2000, p. 78. Destacamos o caráter da intraduzibilidade existente no horizonte hermenêutico, que o autor apresenta sob duas formas: na radicalidade da arte (de como é impossível traduzirmos totalmente uma poesia) e da experiência de estranheza que se nos dá a aproximação do

por exemplo, a importância do aspecto da universalidade para o historiador que se detém exclusivamente na interpretação psicológica, mas sabe que os segredos individuais são, muitas vezes, inescrutáveis, sendo instantes de silêncio que marcam o particular. Logo, o que o historiador “investiga não são indivíduos como tais, mas o que eles significam como momentos no movimento dos poderes morais”¹⁵⁴. O que faz sentido numa perspectiva histórica marcadamente ontológica é que, compreendendo as possibilidades de conexões da vida em vivências (*Erlebnis*), não cristaliza nelas, mas as vê no relacional (ontologia social), porque aceitou a experiência da linguagem como *Dasein*.

Provavelmente, o sentido do termo verdade, nesse caso, se transmutaria para o sentido de semelhança entre passado e presente, no horizonte interpretativo de um ‘tempo do agora’ benjaminiano, pois não é mais um tempo que se reduplica conceitualmente, mas que se redimensiona numa experiência conceitual compartilhada. Logo, o ‘tempo do agora’ não poderá ser planejado conforme o método, porque o acontecimento dele depende do estar lançado num mundo relacional marcado pelas tentativas fecundas de encontros. Daí, ser experiência irrepetível.

Apesar do uso banalizado que fazemos da palavra encontro, sabemos que sua verdade reside no *estar-com*, enquanto compartilhar de sentido. O efeito do encontro nos modifica, acrescentando sentidos através dos quais passamos a compreender “de um modo diferente”¹⁵⁵ aquilo que, até então, não se compreendia. O passado é sempre uma forma de existência de outro que nos fala. Quando se dá a compreensão de sua propriedade, simultaneamente, nos compreendemos como possibilidade de sermos a diferença dele e de nós mesmos, ou do que éramos até então, antes da compreensão. Esse parece ser o ponto caro ao educar-se como aprendemos com Gadamer. A educação é, assim, muito mais uma experiência de radical temporalidade, na qual nos inscrevemos eu e tu (eu-tu), do que a condução do processo educativo, orientado, por exemplo, na preleção a outrem. Parece-nos, então, que educar para o reconhecimento e minimizar os efeitos danosos do

outro, acrescentando o silêncio como ponto de constituição desse caráter intraduzível que permeia não só a tradução, mas a própria interpretação.

¹⁵⁴ GADAMER, 1998a, p. 329.

reconhecimento denegado seria mais uma experiência compartilhada no conflito acerca desse problema histórico. Seria uma experimentação de nós mesmos através de um compreender que nasce na autocompreensão.

De modo amplo, esse exercício de autocompreensão se aplica à vida. No âmbito do reconhecimento histórico, essa atividade filosófica do compreender aproxima horizontes temporais. Nessa perspectiva de abordagem do passado como passado-presente, quando nos deslocamos ao reconhecimento do outro de outra cultura – o intercultural, o estranho, não aparece como exótico, mas como diferença, e, enquanto tal, legítima no “e-xistir”. Parece que, nesse momento de aproximação desse outro intercultural, temos de nos afastar daquele eu que nos ancora enquanto reconhecimento de nós, de modo mais imediato. Para que a mediação entre outros – intra e interculturais –, se dê, parece elementar que não haja, no *aí* do encontro, ‘um dono da casa’ enquanto único *próprio* desse lugar que é o acontecimento do relacional – aí se inscreve como o território da linguagem, na forma da conversação.

Assim, o reconhecimento de sentidos a que o presente lança luz na compreensão do passado vivifica um e outro no *estar-com*, através da reminiscência que “funda a cadeia da tradição que transmite acontecimentos de geração em geração”¹⁵⁶; ou seja, Benjamin não despreza a tradição, ele a olha de um modo crítico, sabendo que o problema dela é quando quer imperar através da continuidade absoluta, não-dialética, que impossibilita rupturas naquele Absoluto. Entre Benjamin e Gadamer parece, então, haver essa sutileza na interpretação da tradição, que deve ser ponderada. Nas palavras de Gadamer, “a verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos”¹⁵⁷ e nos sobrevem como finitude a partir da imagem benjaminiana do passado que “relampeja” – tem fugacidade e escapância. O sentido não nos é dado *a priori*, ele se constitui no relacional, e essa escapância, que também o constitui, é a própria característica de intraduzibilidade que encontramos na linguagem. A reminiscência só é possível porque a história efetual, efetivamente, age na forma da tradição. Seria mais o caso, então, de pensá-la como uma constelação (*Konstellation*), que pode abrigar um campo de forças

¹⁵⁵ Id., p. 444.

¹⁵⁶ BENJAMIN, 1994, p. 211.

¹⁵⁷ GADAMER, 1998a, p. 671.

(*Kraftfeld*), do que uma constelação na qual os elementos não interagem. O materialismo antropológico de Benjamin parece estar tentando tecer correspondências com aquela primeira possibilidade, tendo em vista o modo periférico com que experimenta o mundo e suas imagens dialéticas. O encontro hermenêutico, em Benjamin, é possível, justamente, pela radicalidade da experiência estética de estranheza, a partir da qual o outro, o “passado é reconhecido” na sua potência de multiplicidade, que o presente procura ressignificar numa perspectiva de ambivalência: o passado não seria apenas coisa sua, mas escapante.

Este encontro entre presente e passado lança uma ponte para a compreensão do próprio presente, uma ponte que é constituída da substancialidade do círculo hermenêutico, pois considera não apenas a relação com o outro, mas a relação com a autocompreensão, que pode resultar no questionamento, em sentido filosófico-hermenêutico, da consciência histórica, sob efeito do encontro. No estudo de Gadamer acerca da linguagem, o sentido filosófico do questionar se explicita no uso da pergunta que mantém primazia em relação à resposta. A pergunta mantém a abertura do círculo hermenêutico que compõe a estrutura primordial da conversação hermenêutica.

Pensar o presente desenraizado de historicidade, ou seja, presente sem passado, seria vê-lo numa imagem oca. Presente sem passado seria a visão do tempo infinito que nunca passa. Um tempo que nunca se finda, que não se constrange diante da idéia de finitude, seria um tempo absoluto – perigosamente absoluto para a história. Seria a morte dela como lugar de acontecimento de mudanças, de acontecimento do ser, “pois irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela [pela imagem do passado]”¹⁵⁸.

Benjamin diz que é preciso explodir o *continuum* da história na experiência do tempo como um agora diferente da narrativa cronológica. Essa explosão, o movimento a contrapelo que deságua no ‘tempo do agora’, se dá através da perspectiva ontológica da possibilidade de manifestação do ser no outro tempo descontínuo e finito. O que, de certa forma, decide este acontecimento é a estrutura circular presente, indistintamente, como autocompreensão que produz a motivação e

¹⁵⁸ BENJAMIN, op. cit., p. 224.

disposição para o compreender. Nessa perspectiva, a explosão do *continuum* da história contém um sentido expresso na compreensão do passado enquanto diferença e se manifesta na experiência do ‘tempo do agora’, que é possível experimentar em aula de história, de modo circunstancial – não há garantias para esse acontecimento aí. Nos intervalos curriculares nos quais essa experiência acontece, a percepção do outro se ressignifica e nos incluímos enquanto historicidade, porque percebemos na experiência do compreender que a história de ‘ontem’ deixou efeitos no ‘hoje’. Quando conversamos acerca da história do Brasil, procurando interpretar os modos de vida na estrutura da sociedade colonial e questionando aspectos de lá que ainda se vivificam (ou mortificam) aqui, desocultamos, no horizonte histórico, condições concretas ao recrudescimento do preconceito de precipitação que se manteve ao longo da tradição, através de historicidades articuladas no relacional. Há uma interpenetração entre o histórico e o ontológico que vem se manifestando socialmente como reconhecimento denegado, aparecendo nas mentalidades.

No compreender de algo ou de outro, há uma virada ontológica que dissolve o princípio de soberania do eu penso e da subjetividade do sujeito epistêmico que, por seu turno, se estendeu ao conceito de tempo no historicismo e no positivismo, dando-lhe um caráter metafísico através de categorias como unidade, finalidade e verdade. Sem a abertura temporal, não seria possível romper o círculo cerrado no qual se encontram envolvidos o historicismo e o positivismo, que fixaram um sentido de permanência ao tempo, tornando-o conceito metafísico mais do que experiência, pela representação do eu substituindo a experiência relacional, que é o vínculo social impregnado na mundanidade.

Logo, a historicidade de algo é o reconhecimento da existência do passado na tradição, não como imagem “que a história transforma em coisa sua”¹⁵⁹, mas como compreensão ontológica na distância temporal entre passado e presente e, “se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa”¹⁶⁰. O tempo é o chão no qual este encontro acontece, e a história é o próprio acontecimento do tempo. Também para Gadamer, “o tempo já não é mais, primariamente, um

¹⁵⁹ Id., p. 223.

¹⁶⁰ Ibid.

abismo a ser transposto, porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes”¹⁶¹.

A interpretação do tempo só pode ser compreendida pelas aberturas no conceito de história, no mesmo momento em que ela nos motiva a perceber a aula de história como lugar *a-se-pensar* o humano e seu estar aí no mundo, enquanto ser que se pensa historicamente. Porquanto, “pensar historicamente quer dizer, na realidade, realizar a conversão que acontece aos conceitos do passado, quando neles procuramos pensar. Pensar historicamente implica sempre uma mediação entre aqueles conceitos e o próprio pensar”¹⁶². Vale dizer aqui: pensar historicamente é implicar-se na coisa histórica, ao ponto de autocompreender-se enquanto historicidade que age em nós para além da cronologia do tempo.

O movimento da mediação profana a cronologia do tempo, quando coloca um tempo dentro de outro através da abertura entre passado e presente e, com isso, desvela o outro dele como conceito, produzindo ressonâncias na compreensão da história como encontro – e que tem, implicitamente, reconhecimento e responsabilidade com o mundo enquanto *estar-com/Mitsein*:

A caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo a própria pre-sença. Será que essa caracterização não provém de uma distinção e isolamento do ‘eu’? Sendo assim, não se deveria passar do sujeito isolado para os outros? Para evitar esse mal-entendido, é preciso atentar em que sentido se fala aqui dos ‘outros’. Os ‘outros’ não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um simplesmente dado ‘em conjunto’ dentro de um mundo. O ‘com’ é uma determinação da pre-sença. O ‘também’ significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. ‘Com’ e ‘também’ devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros (...). A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo num outro. O outro é um duplo do próprio ¹⁶³.

No horizonte do historiador hermeneuta, a mediação do *estar-com*, como até aqui o compreendemos, pressupõe a consciência histórica enquanto ela própria se

¹⁶¹ GADAMER, 1998a, p. 445.

¹⁶² Id., p. 578.

¹⁶³ HEIDEGGER, 1995, p. 170-171 e 177.

percebe, ou seja, como singularidade e limite, pois é imprescindível pensar o mundo incorporando o limite que a finitude traz ao eu através da relação eu-tu.

Esta relação interpõe dois elementos a se considerar no horizonte investigativo: primeiro, porque, apresentando a finitude ao eu, imediatamente desvela para a consciência sua não-absolutidade e, segundo, porque acrescenta o esforço para compreender diferenças a partir da pre-sença do outro – ou, tu. Na mediação com a perspectiva da história, o efeito dessa experiência poderá refletir-se na relação do presente com o passado, na medida em que constitui um movimento de abertura à mundanidade.

A mudança na concepção da relação sujeito-objeto, experienciada pela hermenêutica filosófica e incorporada ao horizonte da história, desloca o problema do conhecimento e da verdade do sujeito epistêmico, e seu eu pensante, para o âmbito de uma relação eu-tu, produzindo outro conteúdo e forma na própria relação. Conhecimento e verdade passam a se constituir enquanto perspectiva relacional e inscrevem aí “a possibilidade de uma múltipla relatividade de pontos de vista”¹⁶⁴ - sua característica de *universalidade* (GADAMER, 1998a; GRONDIN, 1999) – porque relacionam intrinsecamente humano e linguagem como constituição própria e comum, conforme o sentido referido anteriormente. Na educação hermenêutica, experienciada no contexto de aula, a conversação hermenêutica produz deslocamentos no eu que são estéticos, de ordem volitiva e afetiva, nas quais a autocompreensão, que se dá na subjetividade vinculante, percebe-se na universalidade de um estar no mundo. Os participantes da conversação podem olhar o passado como pertencimento ao presente (e vice-versa), aí, onde o outro do passado deixa de ser nomeado epistemologicamente de objeto, passando a se constituir enquanto “sujeito de direitos”, através do deslocamento que a semelhança pode produzir (solidariedade) identificando-o na pessoa jurídica e ontológica¹⁶⁵.

Reiterando nossa perspectiva, o sentido para a universalidade tem correspondência imanente com o *estar-com*. Na verdade do acontecer do *Dasein*, a universalidade é a possibilidade do acontecer mesmo – possibilidade que se projeta

¹⁶⁴ GADAMER, 1998b, p. 18.

como acontecimento da linguagem. Isso parece excessivamente simples para ser dito enquanto universalidade de algo, porém é aquilo que projeta o ser enquanto ente, enquanto *ser que é*, para a disposição de *acontecer como algo*: por exemplo, de modo primordial, o ser disposto à vida – e essa parece ser a condição mínima para o debate e a atitude filosóficos. Justamente, ela, a linguagem, confere ao acontecer algo que não é metafísico. A linguagem se encontra num plano de materialidade imanente do ser. A compreensão não é um movimento fechado na interioridade subjetivista, ela é relacional e mundana, daí o sentido prático da linguagem instaurando-se como *conditio sine qua non* de existência do ser e, não é por nada, que Heidegger enfatiza a imanência fáctica do *Dasein*, por isso, a compreensão é sempre intersubjetiva.

Nessa mudança de horizonte, as relações passam de uma verticalidade para um sentido de horizontalidade, e a consciência se dá conta do “elemento específico do conhecimento histórico”¹⁶⁶. Dessa forma estamos interpretando, na relação de Benjamin com a hermenêutica filosófica, o caráter irrepitível da experiência do tempo. Logo, trabalhar no âmbito de uma universalidade do método seria fracassar na interpretação do ‘tempo do agora’.

No campo da educação hermenêutica, a interpretação do tempo envolve a formação de uma consciência histórica compreendida na sua relação com o mundo. A apreciação do caráter de singularidade também se refere à valorização da experiência de vida do outro e de seu *Dasein*, inscrevendo a própria experiência do limite da existência do eu – não mais absoluto, e sim condicionado pelo mundo e pelo outro.

A consciência histórica, quando se depara com estes dois elementos – singularidade e finitude poderá se abrir numa autocompreensão, na qual a compreensão do passado não está fechada apenas numa forma de ser, decorrendo disso uma problematização em torno da relação entre o geral e o particular. Na perspectiva gadameriana, a relação entre o geral e o particular tem correspondência imediata com a formação de uma consciência voltada para o reconhecimento da singularidade na história:

¹⁶⁵ Um caso ‘clássico’ nessa interpretação é a condição jurídica do negro na sociedade colonial brasileira: ali, o escravo era tomado enquanto ‘bem semovente’, tal como outros objetos de uso no mundo do trabalho.

Pode-se muito bem admitir que todo o conhecimento histórico comporta uma aplicação de regularidades empíricas gerais aos problemas concretos com que ele se defronta, contudo a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral, mesmo que esta última fosse subordinada aos desígnios puramente práticos de uma eventual previsão. Seu verdadeiro objetivo – mesmo utilizando-se de conhecimentos gerais – é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade ¹⁶⁷.

Neste ponto, a perspectiva benjaminiana, em torno de uma consciência histórica do passado, parece remeter ao mesmo horizonte de compreensão, pois “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”¹⁶⁸ – a história se entranha na compreensão das conexões de vida, o que lhe confere um status de inacabamento e abertura. No modo de ser da hermenêutica filosófica, não se trata de algum dispositivo para acessar a verdade única, e sim do sentido verdadeiro que ela pode abrir na disposição para a conversa entre o presente e o passado – o *estar-com* heideggeriano, enquanto movimento para fora do centramento do eu. Porém, esse movimento também significa a compreensão do limite na consciência efetual, dadas as condições de intraduzibilidade de que falávamos antes.

A partir de Gadamer, a consciência efetual não pode esquecer sua inscrição em historicidade no processo de interpretação. A consciência histórica estaria imersa num fluxo de efeitos da tradição e da narração da história. A história efetual é o modo de ser do acontecimento se desdobrando em nós como efeito, como algo que ficou e pode ser reavivado na rememoração, porquanto não é possível manter o presente *ad infinitum*, pela condição de finitude na qual a mundanidade se encontra desde sempre.

Quando, através da ação da finitude, resta o efeito de algo que foi, então, lidamos com a história efetual, que, de resto, remete ao passado mantido como vestígios através da tradição. É nessa perspectiva que a tarefa do historiador hermeneuta – como pensamos, não se distancia da reflexão benjaminiana, através da qual se procura dar voz ao passado esquecido. Nesse sentido, Benjamin, na sua 2ª

¹⁶⁶ Id., p. 23.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ BENJAMIN, 1994, p. 223.

‘tese’, lança perguntas em relação a disposição e possibilidade de reconhecimento do passado: “Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa.”

A tarefa do historiador hermeneuta, na medida do possível, seria manter-se atento à imersão na consciência histórica, enquanto seu próprio modo de vincular-se à tradição, repercutindo na interpretação. O esquecimento da especificidade do horizonte epocal poderia levar a uma leitura fechada do passado, na medida em que o apreende na imediatez do fenômeno da rememoração e deriva desta a verdade do outro e/ou do passado.

Em outras palavras, à luz da hermenêutica filosófica, a interpretação é sempre a busca pela mediação entre a multiplicidade de vozes da relação, remetendo ao movimento circular da intersubjetividade. Destarte, o princípio da história efetual também é a consciência da situação hermenêutica como algo subjacente que pulsa no horizonte da compreensão do historiador-intérprete. Este, talvez, seja o exercício hermenêutico mais delicado, difícil e complexo para o historiador, pois traduz toda a tensão entre aproximação e distanciamento, problematizada na dimensão das ciências humanas através do método e do problema do “cerco epistemológico” referido antes.

A tarefa referida acima concerne a uma atitude de destruição ontológica do círculo *vitiosum*, que reproduz o reconhecimento denegado. Conforme vimos apresentando, com a perspectiva do ‘tempo do agora’, a história deixa de ser uma metanarrativa do progresso (com tempo linear – contínuo e inteiro, pois só pode ser linear pela fixação do sentido), para dizer dos elementos tangenciais, derivados, deslocados e periféricos do mundo, logo uma experiência irrepetível. A história, então, se desvela no fragmento da modernidade, no micro, no esquecido, nas marcas do tempo que têm aparição na cultura material e imaterial.

Lembremos que Nietzsche mesmo já falara de uma ciência “fatalmente descuidada de la vida”¹⁶⁹. De modo bem mais enfático do que Hegel timidamente

¹⁶⁹ NIETZSCHE, 1999, p. 20.

anunciara, Nietzsche e Benjamin investem, cada um a seu modo, na defesa da necessidade de escuta dos vestígios e microvilosidades da vida e do cotidiano dela. Remetem à necessidade de ruptura do aspecto linear da tradição (é verdade que bem mais em Nietzsche do que em Benjamin), através de uma atitude filosófica comprometida com a elaboração de um conceito de história aberto à circunstância, à surpresa e à finitude (à tragicidade para Nietzsche) que tornariam o ser racional aberto à uma fragilidade necessária na interpretação do passado-presente, posto serem elas, história e interpretação, encarnadas¹⁷⁰. Benjamin já vinha realizando seus estudos amparado numa perspectiva de descontinuidade e justaposição de imagens da modernidade, formando um mosaico aberto, não resolutivo na interpretação das questões do humano. Provavelmente, essa posição é assumida pela percepção da complexidade de um *Dasein* que ele mesmo refere na 2ª, 6ª. e 7ª. 'teses', quando diz que comprometemos nosso futuro por um presente carregado de frustração e repressão ao passado – parece pertinente, aqui, a correspondência com a noção de um “estender-se” da “trama da vida”, tal como vimos em Heidegger.

Benjamin fala, aí, de um fluxo de “nossa existência” (2ª. 'tese'), no qual está implicada uma responsabilidade a ser desocultada, por assim dizer, nos bens culturais, que “devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima de seus contemporâneos” (7ª. 'tese'). Há um perigo no esquecimento dessa existência subterrânea à oficialidade histórica, que “ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem” (6ª. 'tese').

Para uma concepção de história enquanto presença e pertencimento do particular no movimento da vida, a construção filosófica de um conceito de história abarcante de uma humanidade que remete a um todo corre o risco de comprometer a existência do não-idêntico, que será sempre uma surpresa presente numa circunstância e demanda reconhecimento de seu direito de existir.

Por isso, no que se refere aos escritos de Walter Benjamin, a interpretação do tempo e da história mantém correspondências com o horizonte da hermenêutica filosófica. O 'tempo do agora', enquanto um movimento dialético-hermenêutico de abertura ao outro, reitera a importância de uma teoria da interpretação de base

¹⁷⁰ RAMOS, 2005, p. 14.

ontológica. O intérprete do tempo deverá, então, levar em conta, na interpretação das “vozes esquecidas”, toda uma possibilidade de mundo que se abriu na relação eu-tu, para com o texto e com o passado. Sua função de interpretante será a de mediar a conexão entre passado e presente, tornando produtiva a atividade de “pensar a realidade histórica”¹⁷¹.

Ler a história como um pano de fundo compacto nos parece um virar as costas à realidade que, em verdade, nos é dada enquanto fenômeno de uma ontologia, num movimento dialético aberto que se desoculta de modo incessante. O que é tarefa do historiador diz respeito à escuta desse movimento que não cessa de fluir nas múltiplas interpretações e perspectivas em que se apresentam aos novos olhares e horizontes. Cada mirada no horizonte da história é também uma mirada sobre o horizonte de projeções de uma historicidade.

Parece, então, não haver possibilidades de neutralidade na mirada do passado. Ele nos constitui e declina em nós um gosto por isso ou aquilo, na escolha de uma perspectiva em que miramos seu/nosso rosto, como numa imagen especular. Assim, o passado não pode ser tomado como um todo em si. Ele é algo a escrutinar-se no presente de modo conflitivo. Ele se corresponde e se conecta ao presente, através do efeito e da memória. Por isso, também, ele não se cambia nele mesmo, e sim, se altera como presente no fluxo entre as conexões das microvilosidades de um mundo. Ou seja, pequenos pontos invisíveis ao instante imediato tramam, no lugar onde estão, um movimento próprio que mantém o fluxo de algo que podemos, quem sabe, chamar o “universal”.

Em alguns aspectos, vimos ao longo desse trabalho, que a mundanidade é a junção, conflituosa, entre universal e o particular – entre o geral e o específico de um certo *estar-en el-mundo*. Esse não é um ponto fácil de nosso argumento, porque o limite entre a fixidez do eu, que mantém o reconhecimento denegado, e a escuta do outro, que chamamos ‘tu’ (e que também apresenta sua fixidez própria), pode ser muito tênue. Por isso, a contribuição de Honneth ao problema do reconhecimento

¹⁷¹ Gadamer, 1998b, p. 71. O autor chama “princípio da produtividade histórica (*Wirkungsgeschichte*) a mediação que o hermeneuta faz entre passado e presente, cumprindo a exigência elementar da consciência histórica: mediar tempos.

levanta, legitimamente, a importância do conflito na interpretação de realidades históricas, dadas na perspectiva de uma ontologia social. A validade de uma situação hermenêutica reside na constatação de que, em toda conversação hermenêutica, a historicidade dos participantes tem aparição e, nesse sentido, se produz um giro interpretativo na linguagem da coisa histórica.

A significância do reconhecimento como formação de consciências históricas é uma tarefa de educação hermenêutica que se dá no âmbito escolar e fora dele. Como se disse antes, é necessário que pensemos a educação no seu sentido filosófico, radical, extensivo ao *estar-no-mundo*. É nesse horizonte interpretativo do termo educação que poderemos visualizar o processo de formação vinculante de subjetividades e intersubjetividades que não se esgota nos limites de um contexto específico, mas existe na forma da interação social. A experiência do 'tempo do agora', oportunizado na conversação, expressa uma disposição da consciência histórica em validar o reconhecimento social: reconhecimento do outro num passado-presente com o qual ainda temos algo a conversar: a isso compreendemos enquanto *Jetztzeit*.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADORNO, Theodor. **Dialectica negativa**. Versión española de José Maria Ripalda. Madrid: Taurus, 1975.

_____. O ensaio como forma. In: COHN, G. (org.) **Theodor W. Adorno**. Tradução de Flávio Kothe, Aldo Onesti, Amélia Cohn. 2ª. ed. São Paulo: Ática, 1994. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). p. 167-187.

AGAMBEM, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

ARISTÓTELES. **Física**. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Eschandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

AUBENQUE, Pierre. Aristóteles. In: HUISMAN, Denis. **Dicionário de filósofos**. Tradução de Cláudia Beliliner, Eduardo Brandão, Ivone Castillo Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 61-72.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a. (Obras escolhidas I).

_____. **Rua de mão única**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras escolhidas II).

_____. **Charles Baudelaire**. Um lírico no auge do capitalismo. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b. (Obras escolhidas III).

_____. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften** I-2/Walter Benjamin. Frankfurt am Main: Surkhamp Verlag, 1974. p. 691-704.

_____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

_____. **O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **O Trabalho das Passagens**. In: Cadernos de Filosofia Alemã. Tradução de Sônia Campaner Miguel Ferrari. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, n. 3, p. 69-77, nov. 1997.

BOHRER, Karl. O ético no estético. Tradução de Luís M. Sander. In: ROSENFELD, Denis (org.). **Ética e estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 9-22.

BONSS, Wolfgang. The Program Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory. In: **On Max Horkheimer: new perspectives**. Edit by Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole. (Studies in contemporary German social thought). Cambridge: Mit Press, 1993. p. 99-125.

BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialectica negativa**. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Traducción de Nora Rabotnikof Maskivker. México: Siglo veintiuno editores, 1981.

_____. Utopia e engajamento. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, n. 3, p. 61-68, nov. 1997. (Entrevista de Susan Buck-Morss a Willi Bolle, Elvis Cesar Bonassa e Fernanda Pitta).

_____. A utopia cega do século 21. In: **Caderno Mais!** Folha de São Paulo, 20/08/2000. Entrevista a Susan Buck-Morss por Claudia Antunes.

_____. **A dialética do olhar**. Walter Benjamin e o Projeto das Passagens. Tradução de Ana Luiza Andrade. Revisão técnica de David Lopes da Silva. Belo Horizonte: Editora UFMG / Chapecó, Editora Universitária Argos, 2002.

BURKE, P. **O que é história cultural?** Tradução Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

BURCKHARDT, H. Ontologia (*Ontologie*) In: RICKEN, Friedo (org.). **Dicionário de Teoria do Conhecimento e Metafísica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p. 203-204.

DILTHEY, Wilhelm. Esbozos para una crítica de la razón histórica. Prólogo, traducción y notas Antonio Gómez Ramos. In: RAMOS, A. **Dos escritos sobre hermenéutica**: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica. Madrid: Ediciones Istmo, 2000. p. 108-222.

D'HONDT, Jacques. Hegel. In: HUISMAN, Denis. **Dicionário de filósofos**. Tradução de Cláudia Beliliner, Eduardo Brandão, Ivone Castillo Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 465-472.

FRANK, Manfred. Los límites de la controlabilidad del lenguaje. La conversación como lugar de la diferencia entre neoestructuralismo y hermenéutica. Traducción de Antonio Gómez Ramos. In: RAMOS, Antonio (ed.) **Díálogo y deconstrucción**. Los

límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. Madrid, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M., 1998. (Cuaderno Gris, 3). p. 89-98.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1998a.

_____. **Verdade e método II**. Complementos e índice. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **O problema da consciência histórica**. In: FRUCHON, P. (org.). Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998b.

_____. **La educación es educarse**. Barcelona: Paidós, 2000.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GREISCH, Jean. El conflicto de las universalidades. Traducción de Antonio Gómez Ramos. In: RAMOS, Antonio (ed.) **Diálogo y deconstrucción**. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. Madrid, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M., 1998. (Cuaderno Gris, 3). p. 65-87.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução por Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. Tradução de Fávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Dialética e hermenêutica**. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, **Martim**. **Ser e tempo (I)**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Ser y tiempo**. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

HERMANN, Nadja. **Ética e estética** – a relação quase esquecida. Porto Alegre, EDIPURS, 2005.

_____. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Pluralidade e ética em Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**: 1789-1848. Tradução por Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 5a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. **A era dos extremos**: o breve século XX: 1914 – 1991. Tradução por Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 178-197.

_____. **Sobre história**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HONNETH, Axel. Max Horkheimer and the Sociological Deficit of Critical Theory. In: Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole (ed.) **On Max Horkheimer**:

new perspectives. (Studies in contemporary German social thought). Cambridge: Mit Press, 1993. p. 187-214.

_____. Teoria crítica. In: Anthony Giddens e Jonathan Turner (org.) **Teoria social hoje**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 503-552.

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

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2000.

_____ e ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JAY, Martin. **La imaginación dialectica**. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950). Versión castellana de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1974.

_____. **As idéias de Adorno**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden, Udo Baldur Moosburger. 3a. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores.)

KOSELLECK, Reinhardt/GADAMER, Hans-Georg **Historia y hermenéutica**. Traducción de Faustino Oncina. Barcelona: Paidós, 1997.

KOSELLECK, Reinhardt. **historia/Historia**. Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

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

_____. **Benjamin & Adorno: confrontos.** São Paulo: Ática, 1978.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia.** 3a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LANCEROS, Patxi. Mímesis/Poiesis. In: Ortiz-Osés y Patxi lanceros (dir.) **Diccionario de Hermenéutica.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2001. p. 535-546.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 8a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude.** São Paulo: Escuta, 2004.

MADEC, Goulven. Agostinho. In: HUISMAN, Denis. **Dicionário de filósofos.** Tradução de Cláudia Beliliner, Eduardo Brandão, Ivone Castillo Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 14-23.

MARDONES, José María. Razón hermenéutica. In: Ortiz-OSÉS y LANCEROS, Patxi (dir.). **Diccionario de Hermenéutica.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2001. p. 693-699.

MATOS, Olgária. **Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução.** 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. **O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant.** São Paulo: Brasiliense, 1993.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida.** (II Intempestiva). Edición, traducción y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

RAMOS, Antonio. **Entre las líneas.** Gadamer y la pertinencia de traducir. Madrid: Visor, 2000.

_____. **Reivindicación del centauro.** Actualidad de la filosofía de la historia. Madrid: Akal, 2003.

_____. Cuerpo, dolor y verdad. A propósito de un relato de J. M. Coetzee: In: Natividad Corral (coord.) **Nadie sabe lo que puede un cuerpo.** Variaciones sobre el cuerpo y sus destinos. Madrid: TALASA ediciones, 2005. p. 13-28.

REBOUÇAS, Marilda. **Surrealismo.** São Paulo: Ática, 1986.

RICHARD, Lionel. **A República de Weimar.** (1919-1933). Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ROCHLITZ, Rainer. **O desencantamento da arte:** a filosofia de Walter Benjamin. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões.** Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica** - Arte e técnica da interpretação. Tradução e apresentação de Celso Braida. Petrópolis: Vozes, 1999.

SERGE, Victor. **Memórias de um revolucionário.** 1901-1941. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TREVISAN, Amarildo Luiz. **Filosofia da educação**: mimesis e razão comunicativa. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000.

VILLACAÑAS, José Luis; ONCINA, Faustino. *Introducción*. In: **Reinhart Koselleck/Hans-Georg Gadamer Historia y hermenéutica**. Traducción de Faustino Oncina. Barcelona: Paidós, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

_____. Religião e racionalidade econômica. In COHN, Gabriel (org.) **Weber**. São Paulo: Ática, 2000. p. 142-159. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

WALDENFELS, Bernhard. La pregunta por lo extraño. Traducción de Antonio Gómez Ramos. **Logos**. Anales del Seminario de Metafísica (1998), núm. 1, p. 85-98. Publicaciones Universidad Complutense, Madrid.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês de Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica de Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

