UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Filipe da Silva Pinheiro

Justiça Anamnética:
Enclaves entre Política, Ética e Direito

Rio de Janeiro

2019

Filipe da Silva Pinheiro

Justiça Anamnética: Enclaves entre Política, Ética e Direito

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Ricardo Ferreira Cunha

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

P654 Pinheiro, Filipe da Silva.

Justiça anamnética: enclaves entre política, ética e direito / Filipe da Silva Pinheiro. - 2019.
110 f.
Orientador: Prof. Dr. José Ricardo Ferreira Cunha.

Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1.Memória - Teses. 2.Justiça –Teses. 3.Política – Teses. I.Cunha, José Ricardo Ferreira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 340.12

Bibliotecária: Marcela Rodrigues de Souza CRB7/5906

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Filipe da Silva Pinheiro

Justiça Anamnética: Enclaves entre Política, Ética e Direito

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 22 de fevereiro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Ricardo Ferreira Cunha (Orientador)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof.ª Bethânia de Albuquerque Assy

Faculdade de Direito – UERJ

Prof.ª Juliana Neuenschwander Magalhães

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Ao vô Zé, que, ao deixar o mundo,
ressignificou para mim a palavra "memória".

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é, definitivamente, o produto de uma rede de apoio que o possibilitou. Por isso, agradeço àqueles que me vêm à memória como parte constitutiva da trajetória que possibilitou a realização deste texto.

Agradeço fundamentalmente aos meus pais, Maurílio e Sandra, pelo amor infindável transbordado durante toda minha vida, pelo suporte emocional e financeiro, pela atenção, carinho e confiança sempre à postos que possibilitaram a estrutura fundamental com a qual eu pude caminhar até aqui.

Às minhas irmãs, Marília e Sarah, pelo companheirismo de sempre e a capacidade de fazer emergir o sorriso da alegria fraterna.

À avó Cida, por exigir a presença e ser presente. À avó Carmelita, por ensinar que é preciso ser forte para viver. À tia Selma, pelo carinho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, por ser a instituição de acolhimento desta pesquisa e por providenciar momentos valiosos de encontros felizes que tanto contribuíram à minha formação. Agradeço ainda a toda equipe de funcionários que permitem seu funcionamento, possibilitando a continuidade de um espaço dedicado a produção do saber e da crítica.

Ao professor José Ricardo Ferreira Cunha, meu orientador e uma inspiração docente, que não hesitou em acolher a proposta deste trabalho e com paciência e dedicação contribuiu para que ela se lapidasse até seu resultado final. Suas aulas serão sempre o exemplo marcante da altivez intelectual e da felicidade do ofício.

À professora Bethânia Assy, que aceitou participar de meu exame de qualificação e banca de defesa, e provavelmente não suspeita da imensa contribuição que ofereceu a mim e a este trabalho com seu generoso acolhimento e sua permanente capacidade de instigar a crítica e o estudo. À professora Juliana Magalhães, que também aceitou participar da banca de defesa e me recepcionou afetuosamente em suas aulas na Faculdade Nacional de Direito da UFRJ. Também, à professora Carla Rodrigues, que, com a criação de um espaço amplo e plural de diálogo em suas aulas no Instituto de Filosofia da UFRJ, pôde tanto contribuir à feitura deste trabalho.

Aos demais professores que percorreram estes dois intensos anos de mestrado. A saber: Ricardo Nery Falbo, Guilherme Leite Gonçalves, Alexandre Mendes e Caroline Ferri. Com todos aprendi muito.

À Anne Lin, pela amizade persistente, que nunca se deixa enfraquecer, e por trazer de além-mar livros fundamentais à consecução deste projeto.

Ao Renan, que se tornou um grande amigo e, assim, tornou a experiência de viver no Rio de Janeiro menos solitária, pessoal e intelectualmente.

Aos amigos que conheci no PPGD-UERJ, que puderam me enriquecer com as discussões, sempre pondo a prova minhas concepções prévias, exigindo um pensamento cada dia mais esperto e condigno com a postura de pesquisador que viso alcançar.

À FAPERJ, pelo financiamento deste projeto.

Nos nossos debates, companheiros,
me parece às vezes
havermos esquecido algo.
Não é o inimigo.
Não é a linha.
Não é a meta.
Não consta do Breve Curso.

Se nunca o tivéssemos sabido
não haveria luta.
Não me perguntem o que é.
Não sei como se chama.
Apenas sei que é
o mais importante
aquilo que esquecemos.

HANS MAGNUS ENZENSBERGER
UMA VAGA LEMBRANÇA[1]

[1] Bei unsern Debatten, Genossen, / kommt es mir manchmal so vor / asl hätten wir etwas vergessen. / Es ist nicht der Feind. / Es ist nicht die Linie. / Es ist nicht das Ziel. /es steht im Kurzen Lehrgang. / Wenn wir es nie gewußt hätten / gäbe es keinen Kampf. / Fragt mich was es ist. / Ich weiß nicht wie es heißt. / Ich weiß nur noch / daß es das Wichtigste ist / was wir vergessen haben.

RESUMO

PINHEIRO, F. S. *Justiça Anamnética*: Enclaves entre Política, Ética e Direito. 2019. 110 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O presente trabalho visa desdobrar o problema da justiça sob uma perspectiva anamnética, interrogando os sentidos ético, político e jurídico que tal enfoque importa sobre a teorização do justo. O objetivo é considerar o significado que uma postura informada pela memória da injustiça produz frente ao modelo procedimentalista jurídico-político de teorizar o tema, representado no trabalho pela obra de John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Para este propósito, realiza-se uma crítica aos princípios de justiça projetados *a priori*, frente aos desafios da experiência histórica, marcada por assimetrias socioeconômicas e violência concretas dirigidas a sujeitos singulares. O trabalho busca, assim, desdobrar a importância da experiência da injustiça como condição epistêmica prioritária de compreensão do problema do justo. Nesse sentido, são tratados os significados possíveis do que seria uma justiça informada pela memória como ponto de partida de reorganização do problema do justo. Para tanto, utilizam-se as contribuições de Walter Benjamin e Reyes Mate, a fim de explicitar a possibilidade e significado de uma justiça empenhada em ser abertura crítica ao acolhimento do sofrimento e da experiência singular e concreta da injustiça, mediante a perspectiva da responsabilidade histórica e do testemunho como chave ético-política.

Palavras-Chave: Memória. Justiça. Política. Responsabilidade. Testemunho.

ABSTRACT

PINHEIRO, F. S. *Anamnetic Justice*: Perspectives on Politics, Ethics and Law. 2019. 110 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The present work aims to unfold the problem of justice from an anamnetic perspective, interrogating the ethical, political and legal senses that such an approach brings to the theorization of the justice. The goal is to consider the meaning that a posture informed by the memory of injustice produces in front of the juridical-political procedimentalism, represented in the text by the work of John Rawls in *A Theory of Justice*. For this purpose, a critique is forged to the principles of justice projected *a priori*, facing the challenges of historical experience, marked by concrete socioeconomic asymmetries and violence directed at individual subjects. The work seeks, therefore, to explain the importance of the experience of injustice as a priority epistemic condition to understand what is justice. In this sense, the text considers the possible meanings of what would be an anamnetic justice. The contributions of Walter Benjamin and Reyes Mate are used to inform the possibility of such a model of theory, that is committed to be a critical opening to the reception of suffering in singular and concrete experiences of injustice, through the perspective of historical responsibility and testimony as an ethical-political key.

Key-Words: Memory. Justice. Politics. Responsibility. Testimony.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	**ENTRE OS CACOS DA HISTÓRIA**	14
1.1	**Rememoração e Teologia**	14
1.2	**Historiografia, Legado e Tradição**	16
1.3	**Ler o Livro do Mundo, ou Citação e História**	17
1.4	**Articular o Passado, ou a História dos Sem Nome**	23
1.5	**A Verdade como Ethos**	27
1.6	**O Progresso, ou Permanência da Catástrofe**	31
1.7	**A Interrupção da Barbárie ou a Irrupção do Novo**	35
1.8	**O Lugar da Memória**	40
2	**JUSTIÇA E MEMÓRIA**	43
2.1	**A Prioridade Epistêmica da Injustiça**	44
2.2	**Ética e Modernidade**	52
2.3	**As Matrizes do Procedimentalismo Jurídico-Político**	54
2.4	**Crítica da Razão Procedimental**	59
2.5	**Justiça e Memória**	63
2.5.1	A Justiça Geral	68
2.5.2	A Justiça Particular	71
2.6	**Uma Avaliação acerca do Projeto de Mate**	75
3	**TESTEMUNHO E RESPONSABILIDADE**	78
3.1	**A Tarefa de Testemunhar**	78
3.2	**O Chamado ao Juízo**	85
3.3	**Memória do Outro**	88
3.4	**O Tribunal e o Testemunho**	94
3.5	**Responsabilidade Histórica, Dimensões Ético-Políticas**	99

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....105

REFERÊNCIAS 107

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa de algum modo nasceu no meu primeiro contato com o processo de transição brasileira da ditadura à democracia. Lembro-me de minhas primeiras incursões, na segunda metade da graduação, pelos desdobramentos dos processos internacionais por violações de direitos humanos que o Brasil respondia perante à Corte Interamericana de Direitos Humanos, em que pese, especialmente, o caso *Gomes Lund e Outros,* ou *Guerrilha do Araguaia*. Recordo-me bem do quão desagradável era folhear as páginas de infindáveis sentenças que narravam violações brutais, capazes de alterar irremediavelmente o curso da vida de inúmeras pessoas, e perceber o descaso da democracia brasileira para com a memória da ditadura. Encontrar a obra de Walter Benjamin somou-se a este impacto inicial. A leitura das teses *Sobre o Conceito de História* produziu sobre mim um grande efeito, dada sua capacidade de articular o problema da produção historiográfica com a questão constitutiva da injustiça que perpassa a chamada "tradição dos oprimidos". Daí que a continuidade dos estudos acerca da efetivação dos direitos humanos no Brasil, bem como o interesse pela justiça de transição tenham me levado ao problema da memória em sua dimensão ético-política. Somado ao meu interesse persistente pela filosofia, o caminho que levou a este trabalho tornou-se um percurso "natural". É, contudo, necessário assinalar que, apesar deste impulso inicial realizado sob o enfoque dos processos transicionais, o texto foi desde o início pensado como uma criação fundamentada determinantemente em uma análise filosófica, e é isso que ele pretende.

O primeiro capítulo dedica-se a uma análise da relação entre história e memória sob a perspectiva da filosofia de Walter Benjamin. Nele são apresentados os fundamentos gerais da filosofia do autor relativos a estes temas, bem como sua íntima ligação ao problema da criação de saídas emancipatórias, frente aos processos históricos de subjugação e violência. São assim expostos os conceitos principais desdobrados na última obra do autor, as teses *Sobre o Conceito de História*, que sintetizam as preocupações políticas e epistêmicas do filósofo alemão. Nesse sentido, é apresentada sua perspectiva de tempo histórico como produção de uma descontinuidade à permanência do que ele chama de catástrofe, intimamente ligada à ideia de progresso. Trata-se de uma forma de denúncia, com base em raízes marxistas e teológicas, da continuidade de processos de produção e reprodução de injustiças historicamente realizadas, que levam o autor a questionar os fundamentos do positivismo historiográfico frente à necessidade de uma história materialista, temas devidamente

esboçados ao longo do texto, sob o fundamento da memória, enquanto categoria privilegiada de conhecimento e justiça.

O segundo capítulo desdobra-se sobre o fundamento da memória como princípio epistêmico da teorização sobre o justo. Nesse sentido, é colocada a necessidade fundamental de considerar as condições concretas e histórico-materiais de produção de injustiças, representadas pelo desdobrar da violência política de Estado e de assimetrias socioeconômicas. Daí que se passa a uma crítica aos fundamentos modernos de abstração que ocultam os processos efetivos de subjugação que perpassam vítimas invisibilizadas concretamente pelos modelos teóricos modernos, de teor procedimental, com base em estruturas de fundamentação ética neokantiana; fato este que dá origem a uma crítica ao modelo do procedimentalismo jurídico-político, representado no trabalho pela filosofia política de John Rawls, desenvolvido em seu influente livro *Uma Teoria da Justiça*. Tal crítica ocorre mediante a percepção de que tais modelos procedimentais subordinam a justiça e, consequentemente, o direito, ao resultado de um processo que inscreve as assimetrias e violências injustas *a priori*, num encadeamento em que a razão apresenta sua potencialidade ao enumerar de antemão como as instituições são capazes de lidar com a injustiça. Consequentemente, a experiência *per se* perde seu caráter epistêmico de fazer pensar a urgência da injustiça, dependendo de um determinado encaixe à uma normatividade que delimita por princípios o que pode ou não ser apreendido como demanda jurídico-institucional. A crítica a tal estrutura teórica realiza-se com base nos fundamentos da filosofia de Benjamin, tal como são apropriados por Reyes Mate. A obra *Tratado de la Injusticia* ganha, assim, centralidade enquanto *locus* de combate das insuficiências e problemas referentes à razão procedimental, dado seu caráter altamente abstrato, capaz de neutralizar desenvolvimentos históricos de sedimentação de injustiças sob o signo de "produtos do azar". Considerando isto, é feita uma análise do paradigma ético-político moderno, desdobrado na contemporaneidade, frente a necessidade de produção de uma razão capaz de considerar o peso histórico do processo de reprodução de injustiças, ao qual é dado o nome de *razão anamnética*. Por esse viés, a ação rememorativa da injustiça torna-se fonte necessária e inescapável da teorização sobre o justo – a partir da apreensão do valor epistêmico e político da injustiça. Isso se dá no sentido de que a memória é elevada à categoria prioritária de análise na produção teórica. Por essa perspectiva, é traçada uma proposta de justiça fundada sobre duas vertentes principais: uma geral e outra particular. A primeira referente prioritariamente aos desdobramentos sociopolíticos das injustiças correntes, e a segunda relativa mais diretamente ao âmbito pessoal da vítima atingida pelo ato injusto.

O terceiro e último capítulo estrutura-se sob a égide das categorias filosóficas do testemunho e da responsabilidade. Para tanto é utilizada uma confluência de autores que dialogam com os problemas abarcados por Walter Benjamin e Reyes Mate. A categoria do testemunho é tomada como produção de caráter ético-político que se desdobra como injunção historiográfica *sui generis*, focada na narrativa de processos de violência singulares que se realizam como demandas de justiça e responsabilização capazes de significação universal. Trata-se do instrumento privilegiado de realização da memória enquanto produção narrativa no espaço público, apto a criar as condições de rememoração e cognição dos processos estruturais de continuidade e reprodução do injusto. Para tanto, a obra literária de Primo Levi é largamente utilizada, principalmente *É Isto um Homem?* e *Os Afogados e os Sobreviventes*, bem como a de Giorgio Agamben em *O Que Resta de Auschwitz,* tendo em vista o paradigmático evento da *Shoah* como momento central de valorização e ressignificação da produção do testemunho. Em seguida, são analisados os sentidos possíveis desta categoria de acordo com a proposta de uma justiça anamnética, de modo a considerar tal figura sob os enfoques da justiça realizada dentro e fora do domínio jurídico, tendo em vista o que se chama no trabalho de "excesso semântico da justiça". No final é discutida a noção de responsabilidade como conceito implicado pela atividade testemunhal, considerada a constituição histórica de sujeitos implicados em relações intersubjetivas que marcam a alteridade capaz de fazer perceber o sofrimento e a reparação reclamada pelas vítimas da injustiça, com base na demanda implicada nos atos testemunhais.

A metodologia do trabalho se sustenta por análise bibliográfica. Trata-se de um exercício teórico altamente informado pela filosofia que possui como fundamento o desenvolvimento, aprofundamento e discussão das categorias ligadas aos problemas centrais da pesquisa, de acordo com o aporte teórico antes citado, somado àquele de inúmeros outros intérpretes que esmiúçam as ideias tratadas tanto pelos desdobramentos marxista-revolucionários da obra benjaminiana, quanto pelos teóricos mais ligados a filosofia política de teor mais normativo. Neste sentido, a apresentação dos temas é realizada no decorrer da apresentação através dos conceitos emprestados dos autores referenciais. Eventuais informações advindas de contextos empíricos serão abordadas também por material bibliográfico. Assim, apesar deste trabalho trabalhar detidamente com questões referentes diretamente ao problema da história e da memória, em momento algum assume-se qualquer pretensão de realizar incursões no campo da pesquisa quantitativa ou qualitativa, bem como de teor propriamente documental-historiográfico.

CAPÍTULO 1

ENTRE OS CACOS DA HISTÓRIA

> *Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento rememorado é sem limites, pois é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois.*
>
> WALTER BENJAMIN, *A IMAGEM DE PROUST*

1.1. Rememoração e Teologia

Segundo o relato de Gershom Scholem, a mística herético-cabalista de Yitzhak Luria relata a criação do mundo através da ideia de *Tsimtsum*, traduzível ao português como "retração" ou "retirada". A ideia é que Yahweh – Deus – impõe a Si próprio o exílio de Sua parte feminina, isto é, de Sua presença total (*Shekinah*), fraturando a totalidade ontológica de Sua habitação no infinito (*Ein Sof*) para, num esvaziamento de Si, possibilitar o surgimento de um espaço nulo em que fosse possível a aparição do cosmos. Surgido o mundo, conta-se, porém, que os seus dez vasos de sustentação – que deveriam conter a emanação da luz divina – não puderam suportar o brilho da iluminação, pulverizando e fragmentando em inúmeros estilhaços a totalidade da criação. Trata-se do evento catastrófico que caracteriza a chamada *Schevirat Há-Kelim*, a "quebra dos vasos". Desde então, a salvação se assenta na promessa messiânica da restauração de Deus com sua presença e o respectivo conserto dos vasos. Promessa esta que ressoa sob o nome de *Tikkum*, a reparação do mundo, que realizará a restituição *messiânica* da totalidade originária, de modo que os vasos serão reconstituídos e Yahweh poderá reunir-se à sua parte feminina (2008, p. 273-320).

O misticismo cabalista de Luria aponta, assim, a criação do cosmos como evento e existência já em princípio fragmentado, que anseia o reestabelecimento de sua totalidade original perdida, consumada na salvação (*Rettung*) messiânica. Noção esta que influencia definitivamente Walter Benjamin, amigo próximo de Scholem, abrindo espaço para uma concepção da história como estilhaço, que requisita uma reconstrução salvadora da totalidade perdida, paradoxalmente *impossível* de ser alcançada (GAGNEBIN, 2018, p. 73). Trata-se, portanto, de um modo de fazer história informado pela teologia[2], que se desdobra na política

[2] Um trecho da *Passagens* expõe de modo conciso esta relação entre história e teologia em Benjamin: "[...] a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência 'estabeleceu',

(porque não é possível simplesmente esperar o Messias), quando realizada sua união heterodoxa ao marxismo. Uma junção realizada como "esforço contradoutrinal de romper com os regimes temporais que geram a culpa e a obediência, ampliam a violência do direito e encobrem a história dos oprimidos" (BUTLER, 2017, p. 76). Em Benjamin a história é tanto processo messiânico quanto processo catastrófico.

> Só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma *citation a l'ordre du jour* [citação na ordem do dia] – dia que é, justamente, o do Juízo Final (2005 [1940], p. 54).

Esta afirmação, contida na *tese* III do conjunto *Sobre o Conceito de História*, ressoa o inacabamento imanente do relato histórico. Se desde o início o que se impõe é uma fragmentação superável tão só pela redenção (*Erlösung*) messiânica, que justamente pelo fato de pertencer à esfera do messiânico não pode ser objetivada (ser *telos*, alvo, *Ziel*)[3], só resta um trabalho historiográfico incompleto, que busque restituir os cacos ao seu lugar original tal qual uma antecipação do Messias, mas que paralelamente abdique de tudo contar, de tudo reconstituir. Antecipação que *mimetiza* a reintegração de inúmeros estilhaços da história, e que, justamente por *mimetizar*, reconhece a precariedade de sua realização. Isto é, vislumbra na *rememoração*[4] (*Eingedenken*) o despertar de um "índice secreto pelo qual [o passado] é remetido à redenção" (*tese* II) (2005 [1940], p. 48), desdobrando a vida pertencente a cada caco que busca o seu lugar na totalidade perdida do tempo. O *historiador materialista*, como o chama Benjamin, tem os olhos abertos a esta história em estilhaços que anseia a "*restitutio in integrum* messiânica", correspondida no nível do profano pela ideia da felicidade (2016, p. 23) – pois, "na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção" (*tese* II). Por isso, a ele (e a todo ator da história) foi dada uma "*fraca* força messiânica", capaz de criar as condições de irrupção de uma novidade emancipatória que *interrompa o contínuo catastrófico da história* através de uma ação informada na oportunidade redentora

---

pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia; na rememoração, porém, fazemos uma experiência que nos proíbe de conceber a história como fundamentalmente ateológica, embora tampouco nos seja permitido tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos" (BENJAMIN, 2018, p. 781).

[3] Tal como coloca o próprio Benjamin em seu *Fragmento Teológico-Político*, "nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como objetivo" (2016, p. 23).

[4] A tradução de *Eingedenken* por rememoração não é de todo simples e direta. O termo, em alemão, não é usual, o que denota a sua escolha por Benjamin para contrapor *Erinnerung* e *Gedächtnis*, palavras correntes para "memória". O processo rememorativo apresentado pelo autor se realiza, deste modo, sob uma perspectiva redentora, que não pode ser dissociada de seu uso.

(um tempo do *Kairós*) guardada em cada instante. Força essa que provém da rememoração das injustiças do passado, que anunciam e exigem a realização de uma justiça dos mortos e dos vivos.

1.2. Historiografia, Legado e Tradição

O passado não é um tempo esgotado e morto, mas uma dimensão que age e opera no presente, ainda que de forma velada. Sua presentificação (presença de uma ausência) é dada pela *tradição* ou o *legado* de uma memória comum, transmitida de um tempo ao outro, de indivíduo a indivíduo, de geração a geração, partilhada como entrega. Transmissão de tipo muito particular, de caráter irrecusável, inafastável e heterogêneo; sempre precária, nunca dada por inteiro. Legado aberto, não-uno consigo mesmo, cuja presunção de unidade só existe, *se existe*, como postula Jaques Derrida, numa "*injunção* de *reafirmar escolhendo*" (1994, p. 33). Legado que é possível somente como *escolha* numa multiplicidade de possíveis, que *reafirma* ou nega o recebido. Pois, diante da impossibilidade de receber a infinitude do ocorrido, de dar conta de todos os fragmentos da história, nasce a inevitável determinação do que pode e vale ser transmitido, dos regimes do que se rememora e do que se esquece, do que se transmuta em tradição, e, deste modo, o que está contido no duplo movimento da entrega e da recepção, da recusa e do abandono. O legado da história se insere, deste modo, na dinâmica relativa ao problema da transmissão, em suas dimensões éticas e políticas, considerando os cânones que perpassam o que se conta como história, os portadores e os atores que realizam sua entrega (*traditio*) e as circunstâncias que definem o que pode ou não ser passado à posteridade, quer dizer, o que merece memória e o que é negligenciado, recalcado e abandonado ao esquecimento (GAGNEBIN, 2014, p. 226-227).

Por isso, pressupõe-se um equívoco relativo à história. Não equívoco como erro, mas como ambiguidade. E deste modo ocorre porque na "*injunção* de *reafirmar escolhendo*" resvala o problema que norteia a produção de todo conteúdo historiográfico. Contar a história é, necessariamente, transmutar um evento em linguagem, e, portanto, converter em produção simbólico-narrativa um dado do real. Com isso, torna-se necessário reconhecer que a tarefa historiográfica já nasce constituída pela necessária interpretabilidade de todo relato: entre os fatos (e os não-fatos, o que não chegou a ser) e a narração que deles se faz, constitui-se um espaço entre o processo dos eventos no mundo e a linguagem. A língua não pode tudo dizer, de modo que o real é sempre capturado de modo parcial; a história é sempre inacabada. Isto demarca a fragilidade de toda historiografia, dada a impossibilidade de apreensão e

transmissão pela linguagem da totalidade do fenômeno histórico. Por isso, a escrita e narração da história não só pressupõe, mas tem de considerar, a tensão que perpassa a interpretação e a escolha – dentro de uma herança inapreensível e infinita – dos eventos afirmados como dignos de relato no tempo-espaço, admitindo a desunidade[5] – a não totalidade, a equivocidade – posta em narração.

1.3. Ler o Livro do Mundo, ou Citação e História

Walter Benjamin reconhece na história uma tarefa hermenêutica. Daí deriva a percepção da interpretação como condição da própria *legibilidade* da história. Em um trecho da inacabada obra das *Passagens*, ele coloca claramente esta posição ao chamar atenção à necessidade de assumir o "real como texto", que implica ler o "livro da natureza"[6] (2018, p. 770). Diz ele: "os acontecimentos que cercam o historiador, e dos quais ele mesmo participa" são "como um texto escrito com tinta invisível", que só é cabível submeter ao leitor através de *citações*, pois somente elas se apresentam de "maneira legível para todos. [...] Escrever a história significa [...] *citar* a história" (idem, p. 788). Contudo o que se quer dizer com isso? O que se quer colocar quando se considera o real como texto e a história como citação?

Uma primeira acepção desta afirmação de Benjamin abarca a necessidade de perceber a história como um processo interpretativo. Um texto, quando lido, desdobra sentidos que se vinculam intimamente com a atualidade e o interesse do leitor. Assim ocorre porque toda interpretação realiza-se de um lugar específico histórica e culturalmente que condiciona a forma como se encara o objeto da leitura. Ler pressupõe o reconhecimento de que tanto o

---

[5] *Des*-unidade, interpretação e legado são faces do fenômeno histórico. Como discorre Derrida, se a legibilidade de um legado "fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a *interpretação* [grifo meu]" (1994, p. 93) não poderia haver legado, transmissão. Ele ainda completa: "o infinito não pode herdar, nem ser herdado" (idem, idem). Sem a interpretação, que produz a *injunção* que *reafirma* e *escolhe*, "seríamos afetados por isso como uma causa – natural ou genética" (idem, ibidem), coisa que a história não é, já que sua transmissão não é dada por uma *relação de causalidade*.

[6] É importante notar que nesta fase dos manuscritos das *Passagens*, a obra de Benjamin já havia absorvido a influência do trabalho de Marx, de modo que o conceito de natureza aqui posto deve ser pensado de acordo com aquela definição marxista que relaciona a produção da vida social com a natureza física. O fragmento "N 16, 4" em que Benjamin cita um trecho de Korsch assinala esta concepção. Diz ele: "se em Hegel... 'também a natureza física intervém na história universal', Marx concebe a natureza desde o início segundo categorias sociais. A natureza física não intervém de maneira imediata na história universal, e sim de maneira mediata, como um processo de produção material que se desenvolve desde a sua origem não só entre o homem e a natureza, mas também entre o homem e o homem. Ou, para usar uma linguagem compreensível também para os filósofos: a natureza pura, pressuposto de toda atividade humana (a *natura naturans* econômica), é substituída, em toda parte – enquanto 'matéria' social na ciência rigorosamente social de Marx –, pela natureza como *produção material* (a *natura naturata* econômica), mediada e transformada pela atividade humana social, e, com isso, ao mesmo tempo, suscetível de ser modificada e transformada no presente e no futuro" (KORSCH apud BENJAMIN, 2018, p. 799).

texto quanto o próprio leitor são deslocados no tempo. Por isso, o conteúdo textual (produzido num passado) ganha diferentes conotações à medida que novos problemas ou questionamentos são postos pela realidade presente; o leitor interessa-se de diferentes modos pelo texto de acordo com sua realidade contextual. Nisso consiste a interpretação. Ela desdobra a potência significativa sempre mutante do objeto interpretado, de acordo com a posição em que se situa aquele que interpreta. Daí deriva a historicidade intrínseca ao ato interpretativo, porque toda interpretação é realizada de um *locus* específico que define e delimita o olhar com que se encara e se recorta o objeto interpretado. Assim advém o reconhecimento da instabilidade de toda interpretação, dada a constatação de que sua realização parte sempre de um lugar móvel cultural ou temporalmente. A metáfora da *história como texto* ressoa, portanto, o caráter instável, partido e incompleto da narrativa histórica. Porque se toda história só se faz num ato interpretativo, a percepção de quem a escreve realiza-se num contexto que define os próprios modos de perceber o objeto e, ao mesmo tempo, lhes dar significado. Por isso, a historiografia realiza uma escrita entre infinitas possíveis. Daí que interpretar não seja uma tarefa meramente passiva, mas desdobre seu lado ativo por via desta forma de selecionar, escolher e significar o que se apresenta no turbilhão daquilo que é entregue à interpretação. Algo que sinaliza o inacabamento constitutivo da história e sua necessária interpretabilidade.[7]

Pois só do ato interpretativo que dá significado, seleciona e transcreve o evento, nasce a história. A *história como texto* trata, assim, de uma perspectiva que importa a Benjamin como mobilização contra uma concepção de historiografia muito influente em sua época: o historicismo. Nascido e fortalecido no século XIX, seu fundamento é construído pela consideração de que cada momento histórico é uma unidade em si, dotada de valor idêntico no curso do tempo. Disso implica que o trabalho historiográfico se debruce sobre todo e qualquer acontecimento, renunciando a uma escrita que considere qualquer pré-compreensão ou valoração no curso geral da história. Um ideal de pesquisa que considera o tempo histórico como uma linha infinita a qual os eventos somente vêm preencher; uma concepção que torna o *tempo homogêneo e vazio*, como se a história fosse uma série de pontos (momentos) perfeitamente semelhantes (em valor) que simplesmente se sucedem em linha. A tarefa do

[7] É nesse sentido que Jeanne Marie Gagnebin reconhece a influência da teologia no pensamento de Benjamin. Cite-se: "O que a teologia e especialmente a mística judaica nos ensina – independentemente do fato de crermos ou não no conteúdo da fé judaica – é que também o passado quer ser resgatado, que ele aspira sua à reparação, que sua história não está terminada, e que se nos impõe, hoje, continuá-la. A experiência de leitura dos textos sagrados, que nenhuma interpretação chegará jamais a esgotar, une-se à experiência transmitida pelo narrador antigo: a de que a história é aberta, inacabada, e não pode ser definitivamente interpretada, nem pela teoria 'materialista' ou 'científica' do progresso, nem pela visão triunfalista dos vencedores, mas pode e deve ser contada de outra forma, e cabe a nós dar-lhe outro sentido" (GAGNEBIN, 2018, 79-80).

historiador historicista se resumiria, assim, na elucidação dos fatos (desses momentos), de modo a reviver cada época segundo seus critérios próprios. Um trabalho que mesmo inspirado numa ideia de universalidade assume um relativismo total e uma erudição maçante, desdobrada numa descrição tão minuciosa do passado que não guarda qualquer justificativa para além de si mesma; e, que por isso, ao mesmo tempo que vislumbra os fatos como os elementos determinantes da produção historiográfica, considera-os sob uma perspectiva meramente aditiva, de modo que a história pudesse tudo arquivar.

> O ideal da pesquisa histórica é para o historicismo escrever a história universal. O tempo histórico é semelhante a um espaço vazio, uma linha infinita que os acontecimentos vêm preencher. O tempo da história é "homogêneo e vazio", uma série de pontos perfeitamente semelhantes. Esta concepção do tempo, comum à historiografia burguesa e à teoria socialdemocrata do progresso, permite postular a existência de uma história universal. É possível conhecer todos os pontos do *continuum* histórico, e formar dele uma imagem sempre mais exata, ainda que essa investigação seja infinita. Cada acontecimento do passado espera pacientemente ser conhecido; sua descoberta é só uma questão de perseverança e habilidade. Segundo essa abordagem otimista, a verdade do passado não pode nos escapar. Somente erros acidentais, devidos quase sempre a insuficiências técnicas, podem deslizar entre o historiador e o seu objeto. A questão de saber se e como o sujeito do saber histórico pode verdadeiramente conhecer e compreender esse objeto que é o passado, tão diferente e afastado dele, é resolvida pelo axioma da sua identidade essencial: na filosofia da vida de Dilthey os dois [o historiador e o homem do passado] são, ao final das contas, manifestações do mesmo vivente. "A célula original do mundo histórico", como ele afirma, "é a experiência vivida" (*Erlebnis*). Para o historiador, trata-se, portanto, de tornar sua a experiência vivida das gerações anteriores, sendo que o diálogo entre os dois sujeitos da mesma natureza fornece o modelo epistemológico privilegiado da compreensão. Essa compreensão é, a princípio, um esforço de identificação afetiva (*Einfülung*, "sentir-se em"), uma espécie de transposição intuitiva para o Outro, uma fusão dele com o eu cognoscente. Como observa J. Habermas, a teoria [...], apesar da aparência em contrário, impede uma verdadeira comunicação, baseada no reconhecimento das diferenças. Ela estabelece muito apressadamente uma identidade apenas desejada, e corre, assim, o risco de confundir a compreensão do outro com o encontro sempre renovado do mesmo pelo mesmo: "a compreensão é um reencontro do eu no tu; o espírito se encontra a si próprio em níveis sempre mais elevados de conexão (GAGNEBIN, 2018, p. 64-65).

Contra o historicismo, Benjamin denunciará a preguiça, a *acédia*, que marca a identificação afetiva com o fático – e, portanto, com o que venceu na história –, além da postura meramente arquivadora da historiografia. Para o alemão, o passado não pode ser considerado algo inerte, mas derivado de um interesse inescapável do presente. Nesse sentido, sua crítica é realizada à indolência que impede a percepção dos fatos como resultado de um cortejo triunfal de vencedores que proclamam sua vitória continuamente. Trata-se de um diagnóstico que insiste na necessidade de realizar um desvio autorreflexivo, e com isso considerar o peso com que a tradição envolveu os objetos e o próprio método da produção historiográfica. Para Benjamin, a inexistência de autocrítica "conduz ao positivismo da

interpretação, latente na pesquisa histórica burguesa: a certeza de que seu interesse é unicamente 'científico' leva o historiador a negligenciar o peso de seu próprio presente na análise. O historiador burguês não questiona nem sua posição, nem a maneira como a história nos foi contada e transmitida, e ainda menos a maneira como ela se realizou" (GAGNEBIN, 2018, p. 66). Com isso, Benjamin quer denunciar o interesse – mesmo inconsciente, realizado sob o signo de empatia insuspeitada – que perpassa toda produção historiográfica, de modo que, ao se pretender pretensamente neutro e "científico", o historicismo nada mais faz que reafirmar uma certa tradição que considera o fato como fonte de verdade histórica e, portanto, reafirma o vencedor de outrora e o de hoje como verdadeiros sujeitos históricos; o que, em última instância, leva a uma renúncia de uma verdadeira elaboração do passado. Uma postura que desemboca em um conformismo incapaz de questionar as estruturas sobre as quais o presente se constitui; e, que, assim, ignora uma outra história que poderia ter se realizado – aquela história frustrada, esmagada pela aparência do fato que se concretizou. Por isso, o *historiador materialista* reconhece no historicismo uma identificação afetiva com o vencedor, na medida em que o império do fático determina o que vem a ser dado como narrativa historiográfica, isto é, como legado histórico.

> Com quem, afinal, propriamente o historiador historicista se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto ao cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, a corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor ao outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 2007, p. 70).

Questionar o legado desta história baseada no triunfo das classes dominantes em proveito de uma memória dos oprimidos, torna-se, assim, o objeto de trabalho do historiador formado na escola de Benjamin. E é aí que podemos reinserir a noção de história como citação, pois é por esta perspectiva que o filósofo alemão visa explodir o contínuo da história dos vencedores. Trata-se de uma perspectiva que deve ser compreendida como recuperação de um parentesco não-linear; como "salto" sobre esta continuidade para *salvar* no atual a

candência significativa de um outrora. A citação histórica evoca no passado um elemento significativo que inspira o agora, tal como a citação textual que recupera de alhures um fragmento estranho – inserindo-o fora de seu contexto original para reafirmar e integrar um produto distinto da fonte primária – unindo-o a uma obra que reclama sua presença estrangeira. No conceito de citação "está implícito que o objeto histórico [...] seja arrancado de seu contexto" (BENJAMIN, 2018, p. 788).

Nessa irrupção do contínuo, nesse arrancar do contexto, produz-se um *encontro dúplice* – encontro entre um texto e outro (citação textual); entre as gerações passadas e nossa (citação histórica). E tal como pontua Georg Otte, transpõe-se a ambiguidade do próprio ato de citar, que não transporta a inteireza de um texto, mas o evoca totalmente "através de um determinado fragmento" (1996, p. 218). A citação é um "vestígio" que remete o leitor ao texto integral. E nesta relação *metonímica*, relação de contiguidade, que estrutura a intertextualidade, realiza-se um intercâmbio em que uma demanda da escrita atual reclama a presença de um outro fragmento escrito no passado. A citação, portanto, rememora através de uma justaposição, de uma montagem, dois contextos através de uma dialética de complementariedade e estranheza; dois momentos se unem e se comunicam na produção de uma novidade. Contudo, a possibilidade de um tal intercâmbio só se realiza na percepção de um chamado atual que reclama a presença do passado ou de um texto estrangeiro. Disto advém a hermenêutica intertextual a qual Benjamin se referia quando ligava "o *real como livro*" à "*historiografia como citação*". Exemplo desta modalidade de concepção histórica é quando, na tese XIV, o filósofo alemão comenta que Robespierre cita o processo revolucionário francês de 1789 como reatualização da república romana. Pode-se ver nessa retomada estranha, insólita à princípio, o esboço inédito de reconstrução do fenômeno histórico na justaposição das duas épocas. A citação proporciona a apreensão de um novo sentido que rompe a cronologia temporal pela aparição de um objeto histórico insuspeitado, mais vivo e verdadeiro que o *continuum* que coloca os fatos numa sucessão vazia, tal como se dispõem as contas de um colar. Citar se assemelha ao jogo das crianças que tem de ligar pontos dispersos sobre o papel, dando forma a uma figura que só se revela na interligação. E por isso, em Benjamin, a citação expressa a tarefa da história, isto é, a criação de constelações salvadoras, capazes de fazer emergir da sucessão temporal, como um "salto de tigre", uma imagem do passado em sua verdade atual; ideia esta que se apresenta numa dialética entre o outrora e o agora: a *imagem dialética*. Constelações que só podem ser assim consideradas porque aos seus elementos dispersos fora dada uma montagem; um posicionamento construído dentro da miríade de estilhaços da realidade, fazendo-os emergir de sua dispersão.

> Na tese XIV, Benjamin trata a relação com o passado sob uma dupla possibilidade: uma, que se efetiva imediatamente – relação de identificação –, e outra, que extrai o excedente de significado no interior desse mesmo passado, o que permaneceu virtual. O "salto do tigre no passado" pode conduzir a saídas de sentidos contrapostos, conforme advenha "na arena onde manda a classe dominante" (identificação) ou "sob o céu livre da história". Tal como a moda, a história é revivida, mas segundo essa duplicidade: como repetição ou como sentido inédito, como catástrofe ou como redenção. O que subjaz à abordagem de Benjamin é a crítica à noção de continuidade temporal: "A história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio", mas forma um tempo pleno de Jetztzeit, como interrupção do devir abstrato do tempo. A ideia segundo a qual a história é sempre escrita pelos vencedores é a ideia da "catástrofe" como continuidade da história: "A continuidade da história", diz Benjamin, "é a dos opressores" e "a história dos oprimidos é uma descontinuidade" (MATOS, 1989, p. 42).

Escrever a história é, assim, engajar-se numa certa leitura do mundo; adentrar num jogo interpretativo dentro do legado de uma tradição. Contraposto ao cânone baseado no triunfo dos vencedores, o historiador benjaminiano busca a realização de uma história feita à contrapelo, história dos oprimidos, que escava a potencialidade daquilo que não pode ser, que foi perdido e subsiste só como rastro, caco ou estilhaço. História que renuncia a qualquer caráter épico para redimir o passado no presente, permitindo que as injustiças de outrora sejam mobilizadas na interrupção das barbaridades de agora. Escrita mobilizada contra a persistência da violência socioeconômica do capitalismo, mas também contra a violência de Estado, que a custa de um malfadado progresso abandona populações inteiras ao sofrimento de uma morte física e simbólica. Benjamin inverte a lógica do cânone; assume o compromisso definitivamente precário de honrar a universalidade fraturada do legado histórico, juntando os estilhaços, compondo os significados possíveis deste texto do real através de uma guinada de visão para aquilo que fora marginalizado e dado como sem valor. Pois, se a privação da universalidade é condição *a priori* de nossa experiência histórica, é preciso, *diante* do legado, lê-lo, escolhê-lo, recepcionar sua presença, mesmo que, paradoxalmente, para negá-lo (não o reafirmar), e, com isso, percorrer o que nele se ausenta. Porque a história é um fantasma que com seus rastros assombra e cobra sua verdade. O historiador materialista é fiel a esta verdade quando produz uma injunção diversa daquela canônica; ele escolhe e afirma uma história *outra*, a história dos oprimidos, rompendo a preguiça – a acédia, este pecado capital – da historiografia que contempla tão só as grandes figuras e o seu cortejo triunfal. Ele recusa o império do fático, não para negar os fatos, mas para escavar neles aquilo que ficou guardado em potência, esperando irromper em felicidade. Uma postura que altera significativamente o modo como o real é encarado, pois a realidade que mobiliza a escrita da história não pode ser somente o que teve lugar, o ocorrido, mas também aquilo que foi frustrado, impedido de vir a

ser, e que poderia ter desdobrado no tempo uma outra realidade. Em Benjamin, o real é composto obrigatoriamente pelas vias do atual (o ocorrido) e o virtual (o não-ocorrido). Citar a história é, em alguma medida, citar aquilo que não se fez história, aquilo que é reatualizado como uma promessa não efetivada no outrora. A república romana recordada por Robespierre é, assim, a citação de uma descontinuidade, de uma interrupção, que inscreve na atualidade da revolução de 1889 uma virtualidade desprezada no outrora, porém ressignificada naquele presente.

1.4. Articular o Passado, ou a História dos Sem Nome

Quando Benjamin coloca, na *tese* VI que "articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo 'tal como ele foi'", a afirmação não se dirige à negação de uma verdade da história, mas ao combate àquela posição historicista/positivista que crê poder abarcar o passado completa e definitivamente. Para ele, uma posição tal recai sobre o erro fundamental de desconsiderar a relevância do presente como guia de um certo interesse pelo passado que molda a narrativa historiográfica. Pois, tal como já apresentado, o passado não pode ser descrito como um objeto físico ao qual o olhar alcança diretamente, mas é *articulado, citado, posicionado,* em suma, *interpretado* – produzido numa injunção que escolhe e afirma (ou não). Justaposto a este interesse se apresenta o ofício construtivo da narrativa, que dá forma através da linguagem a citação do real que se perfaz em história. E assim se dá porque, se há história, só o há porque ela se realiza numa língua, circunscrevendo o evento no domínio da transmissão. A narrativa é condição *sine qua non* de toda história, já que é ela o suporte necessário em que se inscreve o processo dos eventos no mundo *como história*; inscrição esta que é condição de possibilidade de qualquer transmissão. É *a palavra que dá vida à história*, porque é ela, como veículo de uma memória, que permite a passagem de seu conteúdo de geração a geração.

Um relato interessante de Gabriel García Márquez em *Cem Anos de Solidão* expõe de maneira ligeira a importância desta vida da história contida na palavra, história como memória. Conta-se que uma vez se abateu sobre a aldeia de Macondo a doença da insônia, capaz de vitimar a população com um gradual processo de esquecimento. Na tentativa de conter os efeitos da enfermidade, Aureliano Buendía, assolado pelo avançar da amnésia, decidiu etiquetar toda e qualquer coisa disponível ao seu redor, de modo de tudo pudesse ser identificado. Pelos cômodos da casa era possível ver o caos de pequenos papéis nos quais ficavam inscritos o nome das coisas. A certa altura do tempo, contudo, percebeu-se que os

nomes mesmos não atrairiam de modo clarividente o sentido usual dos objetos, de forma que seguido a eles foi escrita a utilidade de cada coisa. Ocorre que o avançar da doença era brutal, de modo que enquanto se podia *ainda* confiar nas instruções anotadas, José Arcádio, o patriarca, esforçava-se em criar uma hercúlea máquina da memória que dia após dia repassaria a totalidade dos conhecimentos adquiridos ao longo da vida. Trabalho inútil, já que todos sabiam que não haveria saída ao avançar da amnésia. Eventualmente se esqueceria que seria preciso acionar a máquina milagrosa, e uma vez esquecida a própria palavra e sua articulação, o apagar de qualquer lembrança sobre tudo se imporia, conduzindo ao esvaziamento de qualquer sentido de si e do mundo. A própria palavra seria esquecida. O homem sem memória e, em último caso, sem linguagem só estaria condenado à morte.[8] Na oportunidade do acaso, o cigano Melquíades trouxe a cura.

Conforme dito, esta passagem expõe fortemente a relação, conhecida desde os gregos, entre linguagem e memória, e porque não dizer, também, memória e morte. Pois, não ao acaso, Heródoto, considerado o primeiro historiador, afirma a necessidade de expor "os resultados de sua investigação, para que a *memória dos acontecimentos* não se apague entre os homens com o *passar do tempo* [grifo meu]" (apud GAGNEBIN, 1997, p. 17). De modo estranho, reconhece-se aí que a historiografia se dá não só *no* tempo, mas *contra* ele. A narrativa rememoradora do historiador faz permanecer no tempo, contra o tempo – isto é, contra o esquecimento. Daí a possibilidade de marcar a diferença constitutiva entre tempo e história, já que se pressupõe à esta última, para além da mera sucessão dos eventos, uma mobilização da linguagem, produzida dentro do devir temporal. Pois se a ambiguidade do vocábulo *história* se situa justamente no limiar entre o processo de ocorrência dos eventos no mundo e sua correspondente narração, pode-se considerar que o evento só *conta* quando lhe é conferida a transmissibilidade que marca a narração. Sem a realização do relato transmissível, a força destruidora do esquecimento corrói qualquer possibilidade de memória ou história. Assim, é preciso ter em vista aquela ligação original entre o rastro de um discurso que relembra – dá vida – e a morte (o apagamento) do que é esquecido. Nesse jogo entre o esquecimento e a recordação, reconhece-se o processo construtivo do humano como ser histórico, isto é, que não só faz a história, mas é feito por ela, e que por isso depende intimamente da memória.

[8] De maneira complementar, pense-se nas consequências que uma doença como o Mal de Alzheimer produz na contemporaneidade ao destruir paulatinamente toda a memória pessoal de um indivíduo. Seus efeitos são tão nefastos que em seu grau mais elevado perde-se inclusive a memória de si, levando a demência e, em último caso, a completa impossibilidade de autocuidado e morte.

Ainda neste contexto, vale recordar uma ligação entre palavra, memória e história pertencente à noção de *vida* na antiga Grécia, através da bifurcação entre *bíos* e *zòe*, termos que expressam a particularidade do homem frente à sua capacidade de linguagem (de língua, de fala, de escrita, de imagem) e à consciência da morte. *Bíos* remete a uma vida identificável, passível de relato e significado; *zoé* apresenta a vivência em sua faceta estritamente biológica. Se toda criatura que vive possui *zoé*, somente o humano possui *bíos*. Ter linguagem e história, ser dotado do exercício do *lógos*, é justamente o que diferencia o humano dos outros animais. Nessa pertença a linguagem, o homem se constitui como ser no mundo, *ser na e da história*. E pelo conhecimento de sua morte, ele fala, escreve, relata sua experiência e a extraordinariedade da existência diante da finitude de si e dos outros homens. Desta articulação entre linguagem e morte nasce, portanto, a poesia e a historiografia. Ambas se desenrolam num certo sentido político – não propriamente aquele da ordenação da *pólis* ou da instituição, mas o da distribuição pública do reconhecimento – que alcança a definição do que deve permanecer, ser digno de transmissão. Há assim, sob a perspectiva dos gregos, a valorização do relato historiográfico como recuperação do sentido da vivência no mundo. Pois, em uma cultura em que a glória dos grandes homens são atributos considerados inseparáveis de uma vida valorosa, permitir o esquecimento seria o mesmo que reconhecer a insignificância absoluta de qualquer ação. Como pontua Hannah Arendt, a grandeza que constitui a historiografia (e a poesia) grega se assenta na relação entre história e natureza, que se entrecruzam através de um denominador comum representado pela ideia de imortalidade. Assim, contrariamente à perspectiva que considera uma oposição entre ambas essas esferas (cultura, *lógos* e história *versus* natureza), os gregos fazem a história (*historiografia*) como exercício de aproximação do homem da perenidade que o mundo tem sem esforço ou assistência. "A história acolhe em sua *memória* aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre" [grifo meu] (2005, p. 78). O nascimento da historiografia marca-se, deste modo, por um elemento épico. É a glória do herói – indivíduo notabilizado por suas realizações – que mobiliza a escrita da história, tal como uma saída para a imortalidade. É ele que é digno de memória. Nesse sentido, como expõe Jeanne Marie Gagnebin, vale lembrar ainda que os mesmos gregos denotavam numa só palavra – "*sèma*" –, *túmulo* e *signo*, marcando a evidência que reconhece "que todo trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto" (2009, p. 45), isto é, uma forma de fazer perdurar simbolicamente a vida no mundo, ainda que ela tenha biologicamente se esvaído. O signo, como produção simbólica

transforma-se em túmulo, e, portanto, enluta e marca um espaço de não esquecimento, reconhecendo a importância de um objeto perdido, de um ente amado ou de grande importância para a vida pessoal ou comunitária.[9]

O nascimento da historiografia já dispõe, portanto, de uma perspectiva de distribuição pública de reconhecimento, em que os chamados grandes feitos reinserem-se na vida da comunidade pelo relato rememorador. Memória e narração se unem como meio de solapar a morte transfigurada pelo avançar do esquecimento. A linguagem, portanto, em sua dimensão escrita ou oral, toma as rédeas de um processo de transmissão que configura uma tradição marcadamente épica. Os indivíduos notáveis são coroados com uma narrativa que reatualiza os sentidos e valores da comunidade de acordo com o papel que representam paradigmaticamente enquanto atores sociais. A historiografia já surge (porque só assim pode ser) contando quem conta na história: isto é, colocando a "*injunção* de (*re)afirmar escolhendo*"; marcando as vidas que importam relato. Reafirma-se na transmissão o que vale num determinado contexto; vale o que se escolhe como digno de rememoração, e, portanto, de transmissão. O nascimento da historiografia é o nascimento do cânone (do grego *kanónas*: vara de medida, modelo).

Esta vertente épica da historiografia grega ressoa ainda na contemporaneidade. A escrita da história continua a ser produção pública do simbólico, reconhecendo os grandes nomes, os chamados "vencedores" por Benjamin, determinando quem merece rememoração ou é abandonado ao esquecimento, apontando quais vidas são contadas e podem ser enlutadas. Disso advém o fato de a história (re)produzir uma rede de distribuição social de reconhecimento, moldando o legado do que conta ou não como sujeito histórico em um determinado contexto social. Nessa relação entre história e distribuição pública do simbólico se explicita, portanto, o fundamento eminentemente político da historiografia. E é por isso que Benjamin advoga que o materialista histórico precisa "renunciar ao elemento épico da história" (2018, p. 785). Com isso, requer-se a construção de uma história diversa, informada não pelos heróis ou notáveis, mas pelos sem-nome. Uma história outra (materialista-teológica) que nada mais é que uma memória, uma rememoração, daqueles que ficaram excluídos e esquecidos do relato historiográfico. Pois "é mais difícil honrar a memória dos anônimos [dos

[9] É importante chamar atenção ao fato de que a categoria do luto é aqui trabalhada independentemente de um aprofundamento de suas consequências psíquicas. O conceito é utilizado para demarcar a importância que determinados indivíduos recebem no contexto social, a ponto de sua morte ser sentida como uma perda por toda a comunidade. Não se desdobra aqui, portanto, o luto como trabalho de substituição de um objeto libidinal, como proporia Freud em *Luto e Melancolia*, de modo que se abdica de qualquer análise de cunho psicanalítico.

sem nome, *Namenlosen*] do que a dos famosos [...]. A construção da história é dedicada à memória dos anônimos [sem-nome]" (BENJAMIN, 2016, p. 187).

1.5. A Verdade como Ethos

Em hebraico, a palavra para "verdade" é *emet* (תאמ). Seu significado remete à firmeza e estabilidade, origem de crédito e de certeza. Sua raiz etimológica advém de *aman*: apoiar, suportar (um fardo), e expressa a *responsabilidade* do homem frente a Deus e sua criação. E como tal, toma em si o movimento contingente da história, carregado da experiência de uma tradição afirmada pela confiabilidade em Yahweh no curso do tempo. Seu teor é de ordem prática e, antes de tudo, ética; seu conteúdo refere-se a um fazer, uma postura perante o mundo frente ao divino (LAGES, 2007, p. 116). A verdade judaica difere-se significativamente da dos gregos (considerada a marca platônica), para os quais a *alétheia* é antes a busca da *essência permanente*, contraposta a toda contingência. Garantia de um conhecimento pretensamente perfeito, *alétheia* é o signo do ontologicamente imutável e ideal; esforço de apreensão cognitiva da essência de um objeto, estabelecida numa relação de conhecimento que garanta universalmente a correspondência entre ideia e coisa (LAGES, 2007, p. 116).[10] O judaísmo recusa uma visão de mundo tal; a verdade é desdobramento de uma *fidelidade* cuja significação resvala, sobretudo, na ação do homem dentro do devir histórico, marcado pela *responsabilidade*. A verdade grega é ontológica, a judia é *ética*.

> A palavra hebraica que se traduz por "verdade" é *emet*, mas a constelação de significados que tal palavra designa está muito distante daquela designada por *alétheia*. Na Grécia encontramos um pensamento que separa o essencial do contingente, o sujeito do objeto, e encontramos de qualquer forma a verdade referida a consciência. *Emet* significa sobretudo "firmeza", "estabilidade", referindo-se a pessoa ou coisa; em relação a palavras ditas ou escritas significa "verdade", mas no sentido de "credibilidade", "certeza". [...] Verdade pois, no horizonte hebraico, é sobretudo aquilo que se chamaria de "fidelidade"; e, de fato, *emet* pode sempre ou quase sempre se traduzir assim (QUINZIO apud LAGES, 2007, p. 117).

Trata-se de uma concepção de verdade que informa o *historiador materialista*. Pois, se ao historiador pertence um *ethos* de ofício, um compromisso pela adequação da palavra ao

[10] É interessante notar que a formação do termo grego *alétheia* advém da raiz *léthē*, esquecimento, combinada ao prefixo de negação -ἀ, o que denota o sentido explícito de "*desesquecimento*". Assim ocorre porque, segundo a tradição mítica, os espíritos dos mortos deveriam beber e banhar-se no rio Léthē para que pudessem reencarnar, esquecendo de todo o passado. Considerada esta tradição, Platão, no Livro X da *República*, apresenta o mito de Er para explicitar o esquecimento das formas perfeitas frente as falsificações do mundo. Os sábios são aqueles que puderam menos beber e banhar-se no rio, esquecendo-se menos da verdade das ideias, enquanto os tolos tudo esqueceram quando banhavam-se e bebiam da água deste rio do Hades.

fato, a historiografia impõe, também, uma outra demanda que extrapola o esforço cognoscível. Pertence à ética do historiador a assunção da responsabilidade pela injunção de sua escolha, isto é, o reconhecimento de seu interesse, mobilizado pela atualidade do passado na ação do presente. Há, desta forma, um esforço cognoscível que não se separa de uma responsabilidade sobre a narrativa produzida. Responsabilidade esta que se configura em relação ao conteúdo do relato historiográfico, quem nele conta e quem dele é excluído, quem será abarcado na transmissão que pressupõe a narrativa. Porque se o selo distintivo de um legado é o movimento de sua recepção e transmissão, é preciso assumir a responsabilidade sobre o que é transmitido, quer dizer, de que forma é articulada a atualidade do passado no presente e como esta articulação é transmitida. Pois o que não se transmite de algum modo morre sem sepulcro, sem a marca (o signo – *semà*) da existência. Deste modo, a historio*grafia* é realizada como forma de carregar uma *verdade da história*, que se perfaz em um testemunho que rememora e conta, formando assim o espaço da transmissão.

Como modo de esclarecer um pouco mais essa relação entre história, morte e verdade, é possível recorrer mais uma vez a tradição teológica místico-judaica (representada agora pela corrente hassídica) através do mito de Golem. O relato é que seria possível aos rabinos poderosos fazer um boneco de barro – o Golem – e animá-lo com um sopro de vida através da inscrição de *emet* na sua fronte. Tal qual uma *imitatio dei*, a prática servia de demonstração do dom da nomeação e da verdade de Yahweh. O ritual desenvolvia-se como *mimese* do poder criativo divino, assentado na palavra.[11] Por isso, o boneco não possuía função útil para além da demonstração do exercício do poder de Deus. Deste modo, tão logo se quisesse desanimar o homúnculo artificial, apagava-se a primeira letra da inscrição, o *aleph* [א], insígnia do início criativo guardado em Yahweh. A retirada da denominada letra transformava "verdade" em *met* (מת) – "morte" – removendo a força vital da coisa, fazendo-a retornar ao pó. Como imitação da criação divina, o Golem personifica a feitura do próprio homem por Deus. Conta-se que Adão, o primeiro humano, que em hebraico tem por nome *Adamá*, barro vermelho, antes do sopro divino, fora o primeiro destes bonecos. A mágica executada pelos rabinos ao inscrever "verdade" na cabeça do boneco era, deste modo, nada mais que a *rememoração*

[11] É preciso lembrar que a criação de todas as coisas por Deus deu-se pela palavra. O primeiro capítulo do Gênesis bíblico ressalva bem esta origem do mundo. Benjamin ao desdobrar as formas de nomeação, ressalva, com base neste mesmo livro da Bíblia, a função da palavra como portadora do poder criativo de Deus: "[...] o ritmo da criação da natureza (conforme Gênesis, 1) é: Haja... – Ele fez (criou) – Ele chamou. – Em alguns atos criadores (1, 3; 1, 14) intervém unicamente o 'Haja'. Nesse 'Haja' e no 'Ele chamou', no início e no fim dos atos, aparece, a cada vez, a profunda e clara relação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia. Ela é aquilo que cria, e perfaz, ela é palavra e nome. Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome" (2013 [1916], p. 61).

mimética da criação. O Golem é, assim, mais um dentre os vários exemplos da tradição rememoradora do povo judeu, ligada à fidelidade de Deus que torna o homem responsável por lembrá-lo e apoiá-lo. Deus só vive pela lembrança de seu povo – lembrar de Deus é o dever, o *ethos* judaico. As comemorações são também exemplo deste exercício da lembrança de Yahweh. Considere-se, por exemplo, o Pessach, festividade que rememora o Êxodo e a libertação do Egito pela intervenção de Deus através Moisés; e o Purim, celebração da salvação dos judeus do massacre de Hamã pela interseção de Ester. O *ethos* judaico se direciona, assim, ao combate do esquecimento do criador, inscrito no próprio curso da história do povo (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 54).

Todo esse percurso sinaliza a valorização da memória como ponto de partida de uma postura que considera a construção histórica através de um regime de verdade que não se sustenta precisamente no desvelamento de um objeto oculto em direção a uma essência aprisionadora. A verdade, encarada na contingência da história, refere-se à responsabilidade pela memória de uma tradição de fidelidade íntima da ação. A contribuição de um *ethos* judaico da verdade aponta a possibilidade de um relato que considera a historicidade do narrador. Por isso, a narração é produzida como algo que importa no agora. Tome-se como exemplo as comemorações religiosas dos judeus que não possuem como foco a lembrança do evento por si próprio. Seu objetivo é trazer sempre de volta ao presente – trazer à memória – a importância de manter viva a lembrança de Yahweh para com o povo, geração após geração. A rememoração não é uma retomada vazia do passado, mas incita a reatualização de um compromisso com Deus diante da responsabilidade contemporânea de receber e transmitir este legado. Relembrar Deus no judaísmo é o próprio fundamento da fé – Ele só existe se relembrado. A verdade, portanto, se dá na história, é dela dependente.

É esse o motivo que leva Benjamin a reconhecer na teologia um *locus* privilegiado de compreensão do fenômeno histórico, já que, independentemente de qualquer postura de fé, somos obrigados a interrogar nosso estar no mundo, o modo como nele agimos e o que contamos acerca desta vivência. A ideia norteadora da verdade (do passado) é assim assentada na responsabilidade pela atualidade de uma herança. Postura esta que resvala numa epistemologia que reconhece no interesse do presente a força motriz da escrita historiográfica. E esta advertência é feita como denúncia de um certo modelo de historiografia (a historicista) que, cega em um universalismo falso, acredita em uma escrita fora-da-história, isto é, pensa a possibilidade de um relato absolutamente neutro, que se volte friamente ao seu objeto (o fato) dissecando-o de forma complemente pura e desinteressada, como se o presente fosse absolutamente inócuo na determinação de como se visa o passado. Uma postura que, reitera-

se, serve tão só como afirmação daquilo que se converteu fato pela vitória de quem venceu e assim pôde determiná-lo; isto é, história como empatia com o vencedor. Por isso, em um dos trechos das *Passagens*, Benjamin afirma este inacabamento do relato que rememora, sempre aberto a um novo significado que extravase o fático. Diz ele: "[...] a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência 'estabeleceu', pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado" (2018, p. 781).

A escritura da história enquanto tarefa de rememoração desenvolve-se, assim, através de uma verdade da ação, baseada numa objetividade que não advém dos fatos em si, mas ressoa no *ethos* de um historiador responsável por seu relato, fiel a ele, admitindo a precariedade intrínseca de seu trabalho na escolha do que se conta, na empatia que o mobiliza a contar. Precariedade esta advinda da íntima ligação da narração ao interesse – consciente ou não – de um sujeito que seleciona e produz a narrativa historiográfica. A verdade da história depende, deste modo, de uma epistemologia capaz de reconhecer a intencionalidade do presente pertencente à insuperável ligação que une a palavra que narra e o significado interventivo produzido no mundo por esta narração.

O historiador materialista de Benjamin assume de plano essa precariedade de mobilização da memória e da linguagem na história. Porque, em sua filosofia, a verdade do passado se desdobra na relação com "uma lembrança (*Erinnerung*) tal como ela lampeja num momento de perigo" (BENJAMIN, 2005 [1940], p. 65); lembrança esta que se transmuta em uma "imagem irrestituível [...] que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado" (idem, p. 62). O presente molda a visão do passado. Este último não é, portanto, uma dimensão inerte e definitiva, a qual se pode conhecer total e absolutamente, mas se constitui numa abertura que informa a dupla via do "atual do agora" sobre o "atual do passado". Tendo consciência da potência de seu relato, da injunção que escolhe, ele afirma a história dos vencidos, dos que não tiveram história – os sem-nome –, rejeitando a empatia disfarçada de neutralidade que marca o historicismo, insistente na significação só do fático, e que, por isso, tão só estende o tapete por onde caminha o triunfante vencedor, de hoje e de sempre. Daí a postura do materialista histórico sempre distanciada e crítica desta tradição, e sua persistente vontade de "escovar a história a contrapelo" (*tese* VII).

1.6. O Progresso, ou Permanência da Catástrofe

> *O conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. Que "as coisas continuem assim" – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação.*
>
> WALTER BENJAMIN, *PASSAGENS*

Conta a *tese* IX de Benjamin que os olhos arregalados de um anjo, o *Angelus Novus* pintado por Paul Klee, miram um rastro de destruição, ruínas, escombros e cadáveres. A posição de suas asas, estiradas pela força de uma tempestade que o carrega para o futuro, o obriga a contemplar a imagem do passado como uma cadeia de eventos em que seria reconhecível a história. O anjo, imóvel diante da situação, se assombra com o amontoamento da catástrofe sob seus pés. A tempestade que o carrega para o futuro é o que se denomina *progresso*.

Com essa alegoria, Benjamin representa a sua crítica à ideia de progresso moderna, crente no desenvolvimento técnico como desenvolvimento da humanidade, isto é, crente que a evolução dos conhecimentos e capacidades técnicas do homem levaria a emancipação humana (*tese* XIII). Sua posição revelava um ceticismo quanto ao projeto iluminista de instrumentalização da razão, criador de uma falsa esperança emancipatória, assentada sobre uma modernidade pretensamente portadora de um *novum* livre das amarras da autoridade da experiência tradicional-comunitária e dos preceitos da religião, que possibilitaria a abertura das potencialidades de intervenção no mundo. Novas formas de produzir a vida permitiriam uma drástica alteração social, capaz de reconstituir o tempo em um avançar contínuo e gradual da humanidade no curso retilíneo da história. O desenvolvimento tecnológico, produtor de uma revolução racional-científica das relações sociais de produção, condensaria um maior domínio da natureza, gestando as condições possíveis do desdobrar de uma felicidade futura.

Michael Löwy situa a alegoria do anjo de Benjamin como um confronto implícito a um dos exemplos mais exaltados do pensamento moderno, o idealismo alemão de G. W. F. Hegel, sustentáculo de uma filosofia da história que legitima cada "ruína e infâmia histórica como etapa necessária da marcha triunfal da Razão", isto é, "momento inevitável do Progresso da humanidade rumo à Consciência da Liberdade: '*Weltgeschichte ist Weltgericht*' ['a história universal é o tribunal universal']" (2005, p. 92). Um modelo teórico que reconhece na contingência do sofrimento e da dor de indivíduos e povos inteiros tão só uma etapa aceitável e necessária dentro do cálculo final da história como realização do Espírito

Absoluto, insígnia da reconciliação total do devir histórico. Não escapa a Benjamin, assim, toda assunção acrítica desta noção de história enquanto progresso, marcada pela inevitabilidade de uma redenção futura capaz de afirmar a necessidade de todo sofrimento presente e passado. Diz ele, nas *Passagens*:

> O conceito de progresso precisou opor-se à teoria crítica da história a partir do momento em que deixou de ser usado como medida de determinadas transformações históricas para servir como medida da tensão entre um lendário início e um lendário fim da história. Em outras palavras: tão logo o progresso se torna a assinatura do curso da história *em sua totalidade*, o seu conceito aparece associado a uma hipóstase acrítica, e não a um questionamento crítico. Este último se reconhece, no estudo concreto da história, pelo fato de conferir ao retrocesso contornos tão nítidos quanto a qualquer progresso (BENJAMIN, 2018, p. 792).

Por isso o papel da rememoração (*Eingedenken*) benjaminiana como insurreição contra esta aposta acrítica na felicidade futura. Uma memória que tal qual uma interrupção messiânica, atinge o presente por uma reminiscência do sofrimento passado como modo fazer emergir uma força (política, fraca, messiânica) de interrupção da barbárie. E assim ocorre porque se reconhece no progresso a marca da persistência de uma tradição de opressão que permite na continuidade do tempo vazio e homogêneo, a serviço da história triunfalista do poder dominante, a produção de vítimas, isto é, a invisibilização e descarte de singularidades e populações inteiras. O materialista histórico benjaminiano conserva, assim, uma crítica tanto aos modelos historiográficos do já citado historicismo quanto do marxismo ortodoxo e da social democracia, crentes em um "fim da história" futuro e emancipador, unindo correntes diametralmente opostas em uma crença comum.

Benjamin, através da ideia de tempo vazio e homogêneo, produz, assim, uma crítica tríplice: aos positivistas-historicistas, aos idealistas de matriz hegeliana, mas também aos marxistas ortodoxos e socialdemocratas. Crítica esta que atinge determinantemente a concepção histórica que acredita dogmaticamente na evolução progressiva da economia e da tecnologia, do controle e instrumentalização do mundo, como caminho necessário à emancipação do proletariado que, deste modo, em sua afirmação do progresso, torna-se incapaz, no contexto alemão do entreguerras, de considerar um fenômeno como o nazismo como uma realidade ameaçadora, dado seu "arcaísmo" ou sua face "antimoderna". Uma postura de algum modo tributária do próprio Marx, que considerava a inevitabilidade do fim do capitalismo por suas intrínsecas tendências econômicas autodestrutivas, de modo que a história carregaria a inevitabilidade de um momento final, realizado sob luz do comunismo. A revolução tão só aceleraria as tendências destrutivas do modo de produção capitalista.

A polêmica de Benjamin com o historicismo, o idealismo e o marxismo ortodoxo (de algum modo herdeiro deste último) sob o conceito de progresso estrutura-se, assim, sob um mesmo fundamento: a consideração do tempo como dimensão vazia e homogênea, carregada num contínuo que se movimenta entre um imutável antes e um sempre vir. Um tempo esvaziado de sentido, em que a torrente temporal marcha do passado ao futuro através do instante presente; uma perspectiva temporal "em linha", que permite uma imagem do passado como algo que "fica para trás", resumido "ao que aconteceu". No que tange ao historicismo, a crítica dirige-se ao método meramente aditivo: à medida que a história passa e o historiador trabalha adicionam-se os fatos a grande narrativa universal. No que tange ao idealismo e ao marxismo ortodoxo, substitui-se a noção do contínuo do progresso pela continuidade da catástrofe. Com isso, destrói-se a concepção que pensa a felicidade como objeto do futuro, e, por isso, retira do instante do agora a possibilidade de uma abertura "imediata" – messiânica – ao *novo* que interrompa a barbárie – para o progressista, o verdadeiramente novo está lá, no futuro.

Com isso, Benjamin quer romper com o dogmatismo que marca a historiografia positivista, idealista e socialdemocrata. Dogmatismo este que fecha os olhos à barbárie em prol da afirmação acrítica do progresso. Pois, conforme coloca Reyes Mate, o problema do progresso é que não há para todos, e em seu caminho ele cria uma rota de destruição, mortos e ruínas (2011a, p. 50). Com isso, o filósofo alemão rompe com a empatia que marca a historiografia corrente ao contar tão só a história dos vencedores, isto é, a história de quem venceu e "progrediu", e que realizou a história como fato. Pois, para ele, o que marca o método que considera só o que ocorreu (o fático) e a postura acrítica do progresso é a ocultação do significado do oprimido, do vencido; aquele que só se habita a história como um invisível perdedor, um resto. Assim, se realiza um ataque a noção de emancipação como algo dado no momento futuro de um contínuo temporal, fundado numa totalidade legitimadora de todo curso da história – totalidade esta que tem como preço a morte e o sofrimento de infindável gente. Pois, entre um início hipotético e um fim lendário, o progresso é tão só a realização no tempo de um percurso legitimado *a posteriori*, em que a duração temporal é só esteio da realização de um fim distante. Benjamin foi um dos primeiros a reconhecer a impossibilidade desta emancipação futura, percebendo que no seio de uma crença tal vige a permanência e a legitimação de uma catástrofe sem fim, apagada por um sustentáculo acrítico, que nada mais é que um suporte do estado de exceção em que vivem os excluídos, os oprimidos (*tese* VIII).

> O grave dessa visão progressista da história não é tanto o fato de produzir vítimas, mas de justificá-las e, portanto, tornar a produzi-las indefinidamente. Frente à ideia propagandística de que o progresso processa seus próprios custos até reintegrá-los nos benefícios gerais do movimento histórico, está a denúncia benjaminiana de que essa lógica acrescenta exponencialmente os custos porque sua ideia é a de um tempo continuo homogêneo que não admite interrupção nem olhada para trás (MATE, 2011a, p. 51).

Considerar a história como catástrofe e o progresso como barbárie é o primeiro passo de Benjamin no reconhecimento de que por trás de todo desenvolvimento técnico e da afirmação moderna da razão como guia emancipatório, produzira-se o encobrimento de um contínuo de opressão. Nesse sentido, é preciso ressaltar que, quando Benjamin afirma a necessidade de uma rememoração que retome e salve aqueles que ficaram pelo caminho, se refira não só ao proletariado, mas a todos os que tiveram de pagar o preço pelas "maravilhas" da modernidade, isto é, os sem-nome. Assim, deve-se diferenciar o proletariado considerado por Benjamin daquele da ortodoxia marxista. Ele tem nesta figura um dos paradigmas do derrotado, enquanto o marxismo convencional insiste no discurso triunfalista, em outras palavras, se ontem a burguesia era a vencedora, amanhã será sobrepujada – o proletariado triunfará. O derrotado representa o sujeito que faz experiência da injustiça, e por isso ele não é uma simples força ascendente que tomará o curso da história triunfante (tal como Marx pensa – vide MATE, 2008a, p. 117), e daí advém a sua força revolucionária. A posição benjaminiana é pelo questionamento da história com base na *injustiça*, no dano e na violência, não no triunfo. A história deve ser escrita para honrar os privados de narrativa – os injustiçados e sem-nome –, porque o vencedor sempre teve garantida a escrita de sua história, dos seus feitos e fatos. Daí o rompimento do historiador materialista com a empatia preguiçosa que afirma os triunfantes de hoje e de sempre; daí sua procura de uma história feita a contrapelo, construída no rastro do perdido como busca de uma possibilidade outra, mais prenhe de significado para a vida de hoje. Pois uma verdadeira história universal deve ser uma história de todos, não só dos que vencem; a universalidade só pode existir através de uma história de tempo pleno, não homogêneo e vazio. O historiador materialista, consciente desta tarefa, visa captar, portanto, como um *catador*, um *trapeiro*, aqueles farrapos e cacos que ficaram pelo caminho no avançar da história. Com isso se quer dizer que ele se dedica a coletar e colecionar aquilo que fora objeto do desprezo ou dado como lixo para a historiografia triunfalista; ele busca o que não serve aos triunfantes, o *Lumpen* – ele torna-se um *Lupensammler*, um catador dos trapos. E é neles que ele encontra a injustiça que mobiliza a escrita da história e a revolução política (MATE, 2011a, p. 39). Por isso, a empatia que o mobiliza é diferente – uma empatia salvadora, que rompe o legado da tradição dominante –,

pois é dedicada contra a ideologia (moderna, idealista, socialdemocrata etc.) que afirma o sofrimento e a morte como preço da felicidade futura. Benjamin propõe justamente a rememoração destes oprimidos como lampejo emancipatório no presente.

Não ao acaso, nessa tarefa de coletar os cacos, pode-se considerar a história nomeada nas teses como um projeto de *memória*. Essa diferença se dá como forma de assinalar aquilo que distingue epistemologicamente o modelo da historiografia convencional positivista da inscrição rememorativa da opressão, que interrompe o *continuum* condenado por Benjamin. A história conta o que ocorreu e chegou a suceder; ela prende-se aos fatos; a memória, não obstante, fixa-se na história posterior, convocando a atenção ao apagamento do rastro dos esquecidos; ela escava aquilo que não chegou a ser no devir do tempo, e com isso dá um nome às inúmeras vítimas do avançar do progresso. Diferentemente da história que conta "o que há", o que fica como fato, partindo da posição de que a realidade é o que aconteceu, desprezando o que "poderia ter sido", a memória se nega a confundir "o que houve" com toda a realidade. Para ela, o ausente também é parte constitutiva do real. A memória vê no não realizado também realidade. Por isso, sendo a ciência histórica baseada em fatos, não é difícil entender o incômodo que lhe causa uma concepção do passado que privilegia o que poderia ter sido e o que não chegou a ser (Idem, p. 154-155).

1.7. A Interrupção da Barbárie ou a Irrupção do Novo

Na *tese* XV, Benjamin comenta os disparos desferidos por franco-atiradores contra os relógios de Paris durante a primeira noite da Revolução de Julho de 1830 como uma *interrupção* do tempo vazio e homogêneo. Em contraposição a esta temporalidade, é afirmada a conjuração e o surgimento de uma promessa distinta de tempo, contrariadora da vacuidade dos instantes repetitivos, situados na fuga constante entre o antes e o depois, ínsita ao ritmo dos ponteiros. O significado possível da destruição das torres relojoeiras é dado através da abertura a uma novidade qualitativa, carregada da promessa de contenção da repetitividade ordinária do instante no contínuo, dada pela concepção do tempo como recorrência daquilo que é igual a si mesmo. A mecânica marcada na rotação do movimento circular dos ponteiros, indicadora da sobreposição de segundos equivalentes, dá lugar ao momento outro, *locus* da experiência do novo, isto é, interrupção da matemática ordinária da repetição do tempo como mesmo. Esta nova e autêntica experiência temporal apresentada por Benjamin necessita ser compreendida sob o signo de uma interrupção do curso do contínuo, isto é, redefinição e ruptura da ordem do tempo cronológico, como forma de alcançar uma redenção possível do

passado e do presente. Assim, a explosão do tempo homogêneo e vazio perpassa a constatação de que a temporalidade dos segundos equivalentes serve de esteio a uma verdadeira permanência de um estado de exceção sustentado como regra. O tempo esvaziado de sentido comum, matematizado e contado na lógica da produção da mercadoria, é serviente da dominação material e intelectual da vida. Isto é, o tempo moderno, consonante o ritmo dos ponteiros que correm, permite a manutenção da exceção normalizada de um sofrimento expulso ele mesmo do limiar da história, condenado ao passado que passa, sem direito à restituição, obliterado pela história triunfalista dos vencedores.

Se se pode considerar a tarefa da história como escrita do que ocorre, a proposta das teses apresenta-se necessariamente como fissura epistêmica, isto é, afirmação de um trabalho investigativo daquilo que interrompe o curso histórico, e que na sua diferença interruptiva escapa à continuidade homogeneizadora do tempo como algo que segue a si mesmo. É especificamente o que escapa, resta, é abandonado e breca o sentido normalizado e normalizador dos eventos que interessa ao esforço de narrar, porque nele está inscrito uma memória que evoca a morte e o sofrimento daqueles que possibilitaram as grandes narrativas. Por isso o trabalho de Benjamin insere no seio da teoria marxista uma noção de revolução do tempo como pressuposto da revolução do mundo (das relações sociais/materiais de produção). O tempo morto e subtraído à experiência constituinte da vida moderna, tecido como instante sempre em fuga entre o passado que passa e o futuro do presente, não recebera uma alternativa capaz de acompanhar uma alteração das bases estruturais e superestruturais que a ideia de revolução exige.

Não ao acaso, nos paralipômenos às teses, é possível encontrar um fragmento crítico ao modelo de história como curso temporal direcionado a um fim determinado. “Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio” (BENJAMIN, 2016 [1940], p. 177-178). Puxar o travão repercute como interrupção necessária da corrida da locomotiva da história. A crença no destino redentor futuro é substituído por um ímpeto revolucionário que pertence ao hoje, ao *tempo-do-agora* (*Jetztzeit*), e este ímpeto não é dado em nome da salvação de gerações futuras, mas em nome dos que sofrem na atualidade e dos que sofreram no passado. É olhando as gerações passadas que se pode perceber a constituição do presente como um amontoado de ruínas e cadáveres de outrora; são as gerações passadas sufocadas que inspiram uma verdadeira novidade no presente. Impedir que esta lógica destrutiva de produção de

vítimas se realize na atualidade é a fonte da ação crítico-rememorativa que mobiliza a atitude de frear a catástrofe que permanece.

> À ideia, própria da socialdemocracia e do historicismo, de um progresso da espécie humana na história, que é 'inseparável da ideia de uma marcha através de um tempo homogêneo e vazio', ele [Benjamin] contrapõe 'a consciência revolucionária rompendo o *continuum* da história'. Ao instante vazio e quantificado, ele opõe 'tempo-agora' (*Jetztzeit*), entendido como suspensão messiânica do acontecer, que 'reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade'. É em nome deste 'tempo pleno', que é o 'verdadeiro lugar de construção da história', que Benjamin, diante do pacto germânico-soviético, conduz a sua lúcida crítica das causas que levaram à catástrofe as esquerdas europeias no primeiro pós-guerra. O tempo messiânico do hebraísmo, 'no qual cada segundo era uma pequena porta pela qual podia entrar o Messias', torna-se assim o modelo para uma concepção da história 'que evite toda cumplicidades com aquela à qual os políticos continuam a ater-se'" (AGAMBEN, 2008, p. 124-125).

A história materialista benjaminiana é, considerando esta carga interruptiva, um esforço de produção de uma percepção política do presente, que se abre ao novo tendo sob perspectiva a familiaridade de uma situação injusta atual com as lutas e os sofrimentos de gerações precedentes. Portanto, consiste numa perspectiva histórica – a qual se pode chamar também de memória – que não tem viés cumulativo (tal como o historicismo). Não se trata de uma inscrição do passado que queira carregar no presente tão só uma soma de eventos passados numa espécie de arquivamento sem fundamento. O que mobiliza sua construção é, ao contrário, uma consciência política do presente, que faz aquele que rememora saltar para trás no tempo para se ligar a um momento repleto de significado para o agora; uma concepção de história que não toma o passado como objeto de comemoração, mas o reanima e lhe confere nova vida, para tentar realizar o que não chegou a ser antigamente. Por isso, a rememoração em Benjamin é voltada menos ao encontro com o passado que sua salvação. Explica-se: a tarefa da história é salvar o passado, salvá-lo do esquecimento, mas não para prestar-lhe culto; dizendo de outro modo, sua função é desprendê-lo do curso do tempo para interromper o conformismo da tradição e inaugurar no presente uma possibilidade de ação que redima os mortos e breque a injustiça mantida contra os vivos. Como coloca Stéphane Mosès: "salvar o passado significa, sobretudo, 'separá-lo do conformismo que, a cada instante, lhe ameaça com violência', para lhe dar, no coração do nosso presente, uma nova atualidade" (1992, p. 152)[12].

Se esta salvação do passado é necessariamente política por força sua importância para o presente, é porque, para Benjamin, ela depende de uma escolha, daquela injunção que

[12] Tradução livre de: "Sauver le passé signifie surtout, pour Benjamin, 'l'arracher au conformisme qui, à chaque instint, menace de lui faire violence', pour lui donner, au coeur de notre présent, une actualité nouvelle".

escolhe, mas, neste caso, não reafirma. E não reafirma justamente por se desprender da tradição dos vencedores. A escolha é dirigida esta história outra, subterrânea, que é escavada pela significação potente do vencido. E assim ocorre porque o historiador – todo aquele que rememora deste modo particular – que salva este rastro do passado, o arranca do conformismo da história reduzida ao fato para lhe conferir, de acordo com sua posição no próprio presente, uma nova significação; o historiador materialista assim trabalha porque se sente *responsável* pelo passado. Deste modo, ele produz um contraponto, uma contra-história, à tradição hermenêutica do vencedor que conta a vitória, determinando o que entra ou não no rol do cânone historiográfico. Assim, o materialismo histórico benjaminiano explode a continuidade da tradição que garante a permanência da injustiça e da opressão; ele intervém para lançar um novo olhar sobre o passado e salvar do esquecimento a história dos vencidos. Daí a tarefa de fazer uma história dedicada à memória dos sem-nome (BENJAMIN, 2016, p. 187). Algo que consiste em uma transformação radical de perspectiva histórica e que expõe no sentido mais amplo o trabalho político da historiografia/rememoração, que perpassa ainda a fundamental *decisão ética* de realizar aquela verdade inscrita na atualidade da permanência da opressão, que exige uma ação orientada à destruição de toda injustiça.

Nisso podemos encontrar uma posição que distancia marcantemente Benjamin do marxismo ortodoxo que lhe inspira. Pois, a dimensão política do "presente do conhecimento" é indissociável de uma visão ética, de uma responsabilidade do historiador quanto ao passado e ao presente que se coloca diante de si, ao qual ele tem de responder. E é exatamente neste ponto que o filósofo alemão produz a diferença: a dialética histórica (isto é, a luta de classes) não é um processo necessário, levando inevitavelmente à vitória do proletariado. A classe oprimida não triunfará necessariamente. O capitalismo pode ele mesmo destruir o mundo e a humanidade antes de qualquer emancipação. Daí que a tarefa do historiador não consista em tão só registrar as etapas da dialética histórica. Ao contrário, sua função é acompanhar o descontínuo, o injusto, procurar onde o passado carrega a novidade de uma vida negada. E é por isso que o materialista histórico deve perceber a história como uma dimensão em que se coloca uma luta sempre recomeçada entre a tendência obsessiva ao incessante retorno de um mesmo – o contínuo da barbárie – e o surgimento, no seio de possibilidades infindáveis, de um absolutamente novo, ao qual Benjamin chama de redenção (MOSÈS, 1992, p. 154). É por esse viés que Benjamin critica a modernidade e seu pretenso elemento de afirmação do sempre novo pela destruição da tradição comunitária com surgimento de sociedades desencantadas, racionalizadas e industriais, crentes do poder da ciência como guia emancipatório. Modernidade esta indiscernível da afirmação do capitalismo como modelo de

produção e organização social que desdobra uma novidade tão fugaz quanto a mercadoria sempre repaginada, porém essencialmente igual, das prateleiras e das vitrines de consumo.

> Benjamin denuncia de mil maneiras a fatalidade da modernidade, que aparece na história como portadora de um *novum*, nada conseguindo além de repetir o de sempre. Por mais que o moderno se apresente como uma forma de ser e de pensar libertada de todo peso normativo do passado, isto é, da religião, da tradição e da autoridade e, portanto, capaz de em cada momento de criar uma resposta à altura do tempo, a triste realidade é que toda sua novidade, toda sua capacidade de inovação, é incapacidade na hora de transformar, "redimir", reparar ou "salvar" um só dos fracassos que assinalam a história. O seu papel é reproduzi-los. Nisso, na reprodução do dano, a história é o conto que nunca acaba (MATE, 2011a, 215).

Por isso, em Benjamin, cada instante carrega consigo a tensão dos que lhe precederam, abrindo espaço ao julgamento da história. E é nesse sentido que o presente existe numa articulação do político e do teológico: cada segundo é uma porta onde pode entrar o Messias; cada instante carrega a possibilidade de interromper o contínuo catastrófico e produzir um *novum* redentor. Por isso o filósofo alemão realça o *tempo-do-agora* (*Jetztzeit*) como aquilo que define uma visão de história comandada pelas urgências da atualidade – um tempo não homogeneizado e vazio, que rejeita a inércia do devir que perpetua as injustiças passadas. Assim, ele realiza a irrupção de um algo realmente novo, algo não dedutível da soma dos eventos passados. É essa interrupção do contínuo do tempo, esse debruçar-se sobre os mortos e as ruínas do passado e essa vontade de produção de uma novidade política que sinaliza a salvação da memória da humanidade presente e passada; um gesto que Benjamin nomeia de *redenção*. Redenção esta que não se situa em qualquer parte do fim dos tempos; mas que pode ocorrer a qualquer instante, porque cada segundo é uma "porta estreita pela qual pode entrar o Messias" (*tese* Apêndice-B) (BENJAMIN, 2005 [1940], p. 142). O messianismo materialista do historiador benjaminiano instaura a utopia no coração mesmo do presente, de uma esperança vivida no modo do agora (MOSÈS, 1992, p. 155); o que a caracteriza como uma concepção oposta à ideia marxista de "fim da história", estruturada sobre uma percepção quantitativa e acumulativa do tempo.

Benjamin inaugura, assim, a necessidade de uma nova historiografia que faça jus a novidade emancipatória que se espera viver hoje. Para tanto, ele chama o historiador a recusar o discurso triunfalista, e a encontrar na injustiça perpetrada a fonte de uma nova possibilidade política. Sua filosofia da história se sustenta na catação dos detritos, na junção sempre inacabada dos cacos, e no repúdio ao triunfo do vencedor como custo da injustiça perpetrada contra o vulnerável. Deste modo, contra ideia hegeliana que afirma a história como tribunal que julga a humanidade, Benjamin contrapõe o necessário julgamento da história pelos

homens. E assim o faz para explicitar o necessário "combate sempre recomeçado entregue aos viventes – e entre eles os historiadores – para tentar salvar a herança dos vencidos" (Idem, p. 156)[13].

Disso advém que a história se apresenta como potência de instauração de um novo mundo, e é por isso que o materialista histórico detém uma responsabilidade sobre o passado. Uma responsabilidade advinda daquele *ethos* comprometido com a verdade que não deixa escapar a atualidade do outrora sobre o presente, que escava nos confins do tempo aquilo que fora negado, que não chegou a ser. A perspectiva messiânica da história se realiza como forma de interromper o contínuo que priva os vencidos de felicidade, e insiste em retirar do passado a sua significância; o *tempo-do-agora* (*Jetzteit*) é o modo pelo qual Benjamin explode a razão histórica do tempo vazio e homogêneo do progresso; sua força é fazer ressurgir aquilo que no passado foi apagado, esquecido ou deixado às margens. A fraca força messiânica que pertence a todo aquele que assim relembra a história é o rompimento com a utopia do futuro; é o movimento de fazer valer no presente o que nos fora antes recusado. Como coloca Mosès, a esperança messiânica "não deve ser concebida como a visada em direção a uma utopia destinada a realizar o fim dos tempos, mas como uma extrema vigilância, uma capacidade de descobrir o que, a cada instante, se deixa entrever como 'energia revolucionária' do novo" (1992, p. 156)[14].

1.8. O Lugar da Memória

A alegoria do anjo da história, inerte em sua contemplação da barbárie, lança luz sobre a fantasmática presença de um passado que na sua ausência é, paradoxalmente, constitutivo do presente. Em outros termos, o presente é presente do passado (herança); não se trata de algo que simplesmente ficou para trás, mas o que, nas camadas comprimidas do tempo, pressupõe a construção do que se apresenta no instante do agora. A concepção vazia e homogênea do tempo apaga as inúmeras camadas do real (presentes e ausentes) em que se constitui a história, abrindo espaço para uma apreensão do passado como tempo morto. A concepção interruptiva desta continuidade da barbárie é o que mobiliza a rememoração, a lembrança da existência e do preço pago pelo vencido apagado da história. O historiador

[13] Tradução livre de: "Le jugement au sens où l'entend Benjamin designe au contrair le combat toujours recommencé livres par les vivants – et parmi eux l'historien – pour tenter de sauver l'heritage des vaincus".
[14] Tradução livre de: "Quant à l'esperance messianique, elle ne doit pas être conçue comme la visée vers une utopie destinée à se realizar à la fin des temps, mais comme une extrême vigilance, une capacité à déceler ce qui, à chaque instant, laisse entrevoir 'l'énergie révolutionaire' du nouveau".

materialista revive o oprimido no relato tal qual a tradição judaica torna a fé em Deus sempre viva com a rememoração. Nesse sentido a memória é desde sempre uma forma de fazer justiça; um modo de recolher os cacos que ficam pelo caminho do "avançar" da humanidade. Trata-se de uma tarefa infinita, mas capaz de produzir uma atitude revolucionária que não recaia em triunfalismo, mas em justiça. O novo se faz para redimir o passado. É por isso que não se pode afastar da mente uma apropriação que Benjamin faz de Nietzsche quando este último diz, em sua *Segunda Consideração Extemporânea* intitulada de "Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida", que:

> É certo que precisamos da história, mas de maneira diferente do que dela precisa o ocioso mimado no jardim do saber, que pode nobremente olhar com desdém para nossas toscas necessidades e nossas rudes carências. Isto é, precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação, ou ainda para edulcoração da vida egoísta ou do ato covarde e vil. É apenas na medida em que a história serve a vida que queremos a ela servir [...] (NIETZSCHE, 2017, p. 30).

A história é constituída, assim, não como disciplina de acumulação dos fatos. Tal como põe Nietzsche, ela não se presta a si mesma, mas, conforme Benjamin, é mobiliada a fazer justiça, tornando possível a ação revolucionária que altere radicalmente a política construída pelo vencedor. É por isso que o modelo histórico-teológico-materialista benjaminiano propõe algo radicalmente diferente do que estamos acostumados a perceber enquanto discurso histórico. A historiografia materialista é a escrita da história do homem singular, da pessoa concreta que vive e sofre a injustiça. E é só pela história desta singularidade que a grande história pode aparecer. Por isso, tal como coloca Reyes Mate, podemos chamar esta história *sui generis* de memória, já que é no rastro do injusto atual e passado que podemos de fato compreender o segredo ocultado que se esconde no limiar do tempo: a tradição dos oprimidos. Por isso, Benjamin faz aparecer aquele *outro* que é posto como sobra da história, o *lumpen*. E assim ele carrega a verdadeira possibilidade de escrever uma história universal, de tempo pleno, disposto a abarcar tudo, principalmente o que está ausente e esquecido, em suma, preparado a contar a história do vencedor e do vencido. Uma tarefa verdadeiramente impossível, sempre inacabada, mas que mimetiza a redenção final messiânica e insere na consciência da humanidade o preço impagável do progresso. E, deste modo, permite uma recuperação do sujeito que sofre injustamente e é relegado ao esquecimento, podendo ser ele o próprio proletariado, mas também todos os *outros* oprimidos: as mulheres, os judeus, os ciganos, os índios, os curdos, os negros, as minorias sexuais etc.

Uma concepção de história que chama ao palco a denúncia da injustiça, e com isso produz conhecimento, revelando o interesse que sempre o perpassa a historiografia. A memória benjaminiana revela aquilo que fica oculto na trama do tempo, desvela o império do fático para apresentar, no que ocorreu, a barbárie que poderia não ter acontecido. E com isso gera forças para uma ação no presente baseada na percepção da injustiça como *leitmotiv* estruturante do curso histórico. A memória como conhecimento de Benjamin não se presta, portanto, ao mero conhecer, ao simples desdobrar infinito dos fatos da atividade mnêmica. Antes, ela é a atualização de um significado que preenche o presente de confiança, coragem e astúcia para instaurar a novidade que reclama realização desde o passado frustrado. Por isso, o verdadeiro objeto da rememoração não é a simples particularidade de um acontecimento, mas aquilo que nele é emergência do novo (GAGNEBIN, 2013, p. 105).

Deste modo pode-se encontrar em Benjamin o projeto de uma política verdadeiramente democrática, ainda que este termo não pertença ao seu vocabulário usual. Uma democracia radical que se apresenta na virtualidade de uma memória da injustiça, capaz de explodir todas as estruturas de poder que a tradição dos vencedores impõe. Nesse sentido, é importante considerar que se na memória se avizinha o novo, é importante mantê-la, cuidá-la e, antes de tudo, fazê-la emergir como tentativa de irromper o sentido de uma justiça que responda à catástrofe. Pois se são possíveis uma sociedade e uma política justas, necessariamente elas têm de responder ao clamor do que sofre, do oprimido e do esquecido. Daí que um verdadeiro projeto democrático seja aquele apto a considerar todo e cada um como *demos*, como povo. O historiador materialista tem isso em mente quando rompe com o legado da tradição para apresentar aqueles aos quais fora negada essa "cidadania" que perpassa a condição de homem. Porque para a historiografia corrente, só é verdadeiramente sujeito aquele que participa da narrativa épica dos vencedores. Quando intervém o vencido, reivindicando seu *status* de sujeito histórico, cobrando a realização de uma outra realidade que não se fez, exigindo a felicidade da qual foi privado, um novo sentido político pode surgir. Seu testemunho surge então como condição epistêmica primária do questionamento do político, e a razão necessariamente se dobra à interpelação de sua história descontinuada da homogeneidade do relato preguiçoso, da ideologia do progresso. Nesse sentido, a memória reclama *de direito* a felicidade que fora negada *de fato*. Portanto, seu local é o da crítica da injustiça como abertura a uma justiça possível.

CAPÍTULO 2

JUSTIÇA E MEMÓRIA

Auschwitz impõe a *epokhé* [suspensão do juízo, pôr em parênteses] de toda justiça. Afinal, que justiça é possível após *Auschwitz*? Compreenda-se que este nome, aqui, refere-se ao mais além do *locus* geográfico do extermínio nazista; fala-se do evento *irrepresentável* do campo, o *Lager*; o acontecimento (eventualmente denominado aqui também por *Shoah*, frente ao uso corrente no Brasil de *Holocausto*) que excede (*infinitamente*) a dimensão tempo-espacial de sua ocorrência, a história factual de sua aparição. Trata-se da presença do mal em sua forma mais radical, esgarçada na violência concretizada no seio da soberania de Estado. Por isso, o estatuto paradigmático de sua existência: *Auschwitz* é o irrepresentável *na* história – o signo da maior violação ético-política, à qual a definição de crime é insuficiente; o solapamento de qualquer noção de direito e justiça – em outros termos, de normatividade – até então assentada na tradição cultural do Ocidente. *Auschwitz* coloca em evidência os limites do conhecimento; impede qualquer fundamentação racional; silencia o *logos* e apresenta a fratura entre a realidade fática carregada na palavra narrada e a verdade.

O acontecimento do *Lager* fissura qualquer estrutura que busque dar conta de um projeto normativo inteiramente coeso. Nos termos de Primo Levi, o testemunho dos sobreviventes, os salvos (em oposição aos afogados, incapazes de testemunhar), importa a consideração: que ética e que política são possíveis depois de uma catástrofe como *Auschwitz*? Lá onde impera a pura anomia, em que toda relação é bipartida entre a violência institucional, por uma via, e a sobrevivência e desqualificação absoluta do humano, por outra. Lá onde o império é o do arbítrio; âmbito da aniquilação da ação moral, realidade na qual máquina estatal nega qualquer fundamento de justiça e produz a aniquilação do sujeito ético (lembremos da pergunta de Levi: *é isto um homem?*) frente à exigência de manutenção da vida física no cerco da "zona cinzenta" em que todo ato é impulso de preservação do próprio corpo ao preço da suspensão de qualquer juízo moral. *Auschwitz* denuncia a falência do projeto moderno, crente na autonomia da razão (instrumental, em sentido último) e no desenvolvimento da técnica como correlato do progresso ético-político.

Ali é possível constatar a insuficiência da normatividade do direito e da política. Da verdade que escapa a facticidade do ocorrido, depõe-se a pergunta: onde se situa qualquer norma diretiva, qualquer princípio moral da ação, num espaço como o campo? Que justiça é

possível após *Auschwitz*? Todas quanto as que temos teoricamente formuladas, eu diria. Contudo, todas incompletas, precárias, até mesmo fraudulentas frente ao peso inconcebível da *verdade* imanente à história do *Lager*. Que verdade é essa? Aquela que escapa às amarras do entendimento e foge da simples constatação dos fatos por si, isto é, impõe um para-além do factual do evento – uma verdade não transcendental, mas transcendente à função representativa da língua no inominável da violência que não suporta nenhuma explicação.[15]

Nesse sentido, o capítulo é construído de modo a demonstrar a dinâmica de violência que permeia a ingerência do Estado sobre a vida ocultada pelo modelo predominante de justiça institucional fundado no procedimentalismo deliberativo, surgido na segunda metade do século XX. Daí que o esforço de tal reflexão seja dirigido não propriamente à explicitação do acontecimento *Auschwitz*, que nesta empreitada serve apenas como paradigma da violência inominável levada a cabo na relação entre instituição soberana e técnica. O problema proposto é a interrogação quanto aos sentidos possíveis da justiça em sua relação atual com a violência de Estado e a violência socioeconômica da desigualdade, atualizados dia-após-dia pelo paradigma governamental da exceção.[16]

2.1. A Prioridade Epistêmica da Injustiça

A partir da obra de Walter Benjamin, Reyes Mate reconhece na memória uma categoria capaz de reestruturar a noção de justiça. Trata-se de uma obra realizada como esforço de pensar a injustiça como núcleo semântico imbricado ao pensamento do justo. A memória é chave de abertura do valor teórico da injustiça e por isso goza de um estatuto estratégico em sua análise. "Sem memória a injustiça deixa de ser atual e, o mais grave, deixa de ser. É a memória, advogada da atualidade da injustiça, o que permite entender, em última instância, o que a diferencia da desigualdade" (2011b, p. 27). Mate reconhece na rememoração, tal como Benjamin, a saída ao eterno-retorno da violência que mantém o

[15] Este trabalho não busca desdobrar os problemas da capacidade representativa da linguagem, ainda que o tangencie constantemente. Desde modo, é pertinente ter em vista que o objeto visado no texto figura, desde já, no esforço de pensar o caráter do justo para além de sua representação da justiça (frente à injustiça). Daí que a "impossibilidade de representação" de *Auschwitz* recaia sobre a impossibilidade representacional de uma justiça neste espaço-tempo, e não propriamente a impossibilidade de dizer a existência de tal acontecimento, mesmo que se assinale a lacuna constitutiva que perpassa "o entre" da relação entre fato e verdade da história da *Shoah*. Nesse sentido, antecipa-se aqui a tese de Agamben (2008, p. 20): "*Auschwitz* é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não-coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão".

[16] O vocabulário é diretamente retirado das contribuições de Giorgio Agamben ao diagnóstico da produção da relação de exceção soberana no paradigma de governo moderno. Para tanto, confira-se: AGAMBEN, Giorgio (2004). **Estado de Exceção** (Homo Sacer II, I). Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo; AGAMBEN, Giorgio (2010). **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua (Homo Sacer I). 2ª Ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

contínuo de opressão e violência que estrutura o sistema social do capitalismo de mercado e Estado.

No primeiro capítulo de seu livro intitulado *Tratado de la Injusticia*, o autor, de nacionalidade espanhola, expõe de plano a pertinência teórico-epistêmica de assumir a injustiça como ponto de partida de uma incursão sobre o problema do justo. Afinal, o que se impõe em primeira face é o sentimento do injusto. Seu trabalho desenvolve-se, portanto, como um contraponto crítico às teorias que dessignificam a injustiça a um problema contingente. Numa recuperação da teoria benjaminiana da experiência moderna, o autor coloca o problema das teorias da justiça canônicas (isto é, procedimentais) como modelos que, em busca de uma universalidade conceitual, rebaixam a experiência concreta e histórica ao âmbito do acidental. Como, desde a modernidade, a ciência, em seu rigor, é o *locus* possível da experiência (confundida com experimento), a vivência concreta de indivíduos ou grupos em sua singularidade é olvidada pelo conceito em sua pretensão de universalidade.

> "A teoria, absorta em encontrar as regras do jogo que podem ser válidas em todos os casos, não pode debruçar-se sobre os casos que preenchem a experiência da injustiça. A teoria tem pretensão de universalidade e seu preço é não se deter demasiadamente em cada caso particular. Conhecemos por conceitos e esses são construções abstratas, quer dizer, que fazem abstração das circunstâncias, rebaixadas ao nível de acidentes, para restar com o comum e constante que revestimos com a dignidade do essencial" (MATE, 2011b, p. 32).[17]

Exemplo extremo desta imperatividade da memória como atualização da injustiça é Auschwitz, tal como posto no início deste capítulo. A *Shoah* é o evento que marca um antes e um depois para qualquer exercício do pensar, dada a singularidade e a exemplaridade de seu acontecimento. Trata-se talvez do mais chocante *crime* empreendido contra a humanidade. Nunca antes fora produzida uma máquina de morte tão ampla e eficaz que contivesse não só um desejo de extermínio físico como a vontade de *apagamento de qualquer rastro* eventual que suas vítimas pudessem deixar. Auschwitz de algum modo é o paradigma da violência que habita a constituição social da vida contemporânea, determinando a insignificância do sofrimento e a normalidade com que a história produz suas vítimas. Por isso, o *Lager* (campo de concentração) é paradoxalmente aquilo que há de mais singular e de mais exemplificativo da catástrofe. Sua singularidade reside na impossibilidade de sua compreensão: tal como

[17] Tradução livre de: "La teoria, absorta en encontrar reglas de juego que pueden ser válidas para todos los casos, no puede entretenerse en los casos que llenan las experiencias de injusticia. La teoría tiene pretensión de universalidad y su precio es no detenerse demasiado en cada caso particular. Conocemos por conceptos e estos son construcciones abstractas, es decir, que hacen abstracción de las circunstancias, rebajadas al nivel de accidentes, para quedarse con lo común y constante, que revestimos con la dignidad de o essencial".

pontua Primo Levi, compreender Auschwitz seria justificá-lo. Nunca antes a barbárie fora tão brutal – nunca antes mobilizara-se uma máquina de desumanização e apagamento das vítimas tão engenhosa. Outro fator que demarca a singularidade deste evento é a impossibilidade de precisar as causas que expliquem racionalmente o que ocorreu – não há causa suficiente que possa explicar este acontecimento. Sua exemplaridade, entretanto, ressalta as formas correntes de exclusão, espoliação e violência que perpassam o cotidiano de produção de vítimas pela violência de Estado, vítimas essas que de algum modo são também remitidas ao esquecimento. Por isso, Auschwitz é só o primeiro momento de um *boom* da memória frente aos regimes de produção de vítimas que marcaram, para citar alguns poucos exemplos, as ditaduras produtoras de desaparecidos no Cone-Sul, as guerras dos Balcãs, o genocídio armênio, cambojano ou de Ruanda, a grande fome da Ucrânia, entre outros. O *Lager* é o paradigma da violência do poder de Estado.

Contudo, a potência do acontecimento da "solução final" é o aparecimento das vítimas. A insignificância a que os nazistas as condenaram fora substituída pela visibilidade da violência. Auschwitz escancara a história como processo catastrófico. O que antes era relegado ao esquecimento, à morte física e simbólica, aparece desorganizando os ideais da política do progresso, da ética normativa e do direito. O campo projeta sobre a história a luz que esclarece o real significado do progresso como contínuo do sofrimento. É ele que desdobra a crueldade do idealismo que enxerga no desenvolvimento técnico a saída emancipatória, que aposta na razão (instrumental) como projeto libertador do homem. A produção industrial de morte no *Lager* revela a ambiguidade da técnica, rompendo com os modelos iluministas que apostam no avançar da ciência e de nossa dominação sobre a natureza (e, consequentemente, sobre outros homens) como trilha necessária de nosso caminho rumo a felicidade.

Retomando o texto de Benjamin *Sobre a Linguagem em Geral sobre a Linguagem do Homem*, Mate trata esta questão como desdobramento da própria relação do homem com o mundo através da linguagem. A língua pós-adâmica, língua da queda, seria incapaz de reconhecer a linguagem (muda) das coisas. Portanto, uma injustiça se instaura sobre a apreensão do mundo, resvalando em domínio: linguagem e técnica se entrelaçam como meio de dominação. O próprio texto benjaminiano revela esta tristeza da natureza frente a injustiça da linguagem que não mais contempla a essência espiritual das coisas. O banimento do paraíso impõe um emudecimento do mundo, e a língua torna-se meio de exploração que esquece que as coisas possuem linguagem própria, ainda que ausente de voz, tornando a natureza um mero objeto a ser enfrentado, oposto à vontade do homem. O rompimento da

imediaticidade entre língua e mundo na queda abre caminho para uma perspectiva da natureza como *locus* de exploração. Com isso, não se quer dizer que a técnica seja tão somente realizada como domínio. O próprio Benjamin fora um entusiasta das capacidades da tecnologia na realização de velhos sonhos da humanidade, perfazendo em ato as potencialidades das coisas – o ferro e o concreto permitem que se levantem moradias em tempo recorde, o carro e o avião intensificam a locomoção e aproximam diversos lugares e pessoas, a fotografia e o cinema desenvolvem novas formas estéticas que expandem os modos de percepção do olho humano. O problema ocorre quando o uso da natureza se perfaz não em função destes sonhos da humanidade, mas de acordo com interesses espúrios – a manutenção do poder e da subjugação, a permanência dos regimes assimétricos do capitalismo, a guerra. Porque o desdobramento necessário da dominação do mundo é a dominação dos próprios homens. A técnica como domínio é meio da própria violência e, por consequência, insígnia do sofrimento.

Por isso a necessidade de chamar atenção à fundamental importância da violência e, consequentemente, do sofrimento como ponto de partida de uma análise do justo. Pois é ele, o sofrimento (injusto), que reinsere o problema da justiça historicamente, tendo em vista que os aportes do cânone teórico são incapazes de lidar com sua singularidade. Isto porque o sofrimento refere-se a uma história particular que é tornada invisível pelo conceito – a ferramenta da filosofia. A abstração filosófica negligencia a história *passionis* que marca a singularidade concreta da injustiça que atinge um indivíduo ou grupo. Tal como põe Mate, os aportes teóricos procedimentais sobre a justiça desconsideram o tempo que atravessa cada individualidade, marcando a vida de cada pessoa frente a história que lhe perpassa. O conceito não faz *jus* à experiência constituinte do sofrimento, de modo que a justiça deixa de ser um chamado às demandas singulares e históricas dos sujeitos (2011b, p. 64).

É preciso ressaltar que este sofrimento de que se fala é o sofrimento de um *outro*, de modo que a justiça pensada sob a chave da memória é necessariamente uma *justiça da alteridade*. Isso a difere das bases conceituais do cânone do pensamento sobre o justo que produzem uma abstração que ignora o peso concreto da realidade. A violência constitutiva – seja pela via da polícia e do Estado, seja pelos atores de mercado, pois ambos não podem ser pensados de modo estanque – é assim encoberta por um constructo teórico que retira a historicidade e a atualidade dos processos concretos de subjugação, espoliação e morte que perpassam a organização social e estatal em que se vive. Deste modo, as teorias canônicas pecam por enfrentar o problema do injusto de maneira paradoxal. Pois, se não há sentido em falar do justo no paraíso, pois não há lá qualquer assimetria ou violência, desigualdade e

privação de liberdade (conceitos complexos que não serão tratado por ora), a realização de teorias procedimentais, projetistas de uma engenharia social e de Estado ideal, são incapazes de revelar aquilo que existe entre o que há de mais insuportável na vida: a realidade da dor, da privação de justiça e de direito. Ao construir modelos normativos idealizados, o cânone deste tipo de filosofia política modela espaços institucionais que servem de molde a uma organização social justa, mas por desconsiderarem o movimento da vida material produzem absurdos relativos a discrepância entre a idealidade de seus projetos e a vivência de indivíduos concretos, sujeitos a formas de violência cotidiana. A injustiça como princípio epistêmico abre caminho então ao enfrentamento da alteridade da dor do outro que exige resposta. Desta forma, o justo desenvolve-se como produto deste *excesso* advindo de uma *demanda de reparação*. O sofrimento do outro é, desta forma, o que constitui o ponto de partida do pensar sobre o espaço público da política e da justiça.

A proposta de uma justiça anamnética por Mate é estruturada, portanto, na valoração epistêmica do singular como parte necessária do universal. E ele assim o faz como resposta às teorias da justiça contemporâneas sustentadas por uma forma procedimental. Assim, ao analisar a ideia dominante de que primeiro é preciso estatuir o justo para posteriormente identificar as circunstâncias da injustiça, o autor espanhol identifica três questões principais.

A primeira diz respeito a produção de uma falsa universalidade, dada a delimitação *a priori* do problema do justo. Explica-se: se o conceito de justo vem antes (quer dizer, os princípios de justiça são anteriores logicamente a percepção material da injustiça) e desenha a esfera *cognitiva* do que é justiça, as dinâmicas históricas ficam subordinadas a um certo molde precedente, capaz de excluir do seu âmbito de incidência o reconhecimento de uma injustiça. Um exemplo marcante disso é a consideração de desigualdades sociais como produto do azar, desprezando a história de violência e despossessão que perpassa o desenvolvimento do capitalismo – o que expurga do âmbito do justo a responsabilidade atual pela formação e manutenção de relações sociais assimétricas advindas do passado. O procedimentalismo, assim, ao engendrar um modelo de Estado como modelo de justiça deontológica, abdica de uma análise historicamente localizada das circunstâncias sociais que moldam a produção contínua de violência. Por isso, ao mesmo tempo em que a perspectiva teórica das teorias procedimentais se assenta num estabelecimento de regras capazes de abranger a universalidade de seus destinatários, sua rigidez impede uma abordagem verdadeiramente universal do justo, porque elimina de seu cálculo os processos concretos e históricos de produção de danos.

O segundo problema diagnosticado por Mate perpassa a ambiguidade da estrutura normativa do direito como resposta às demandas de justiça. Assim ocorre porque se reconhece que a experiência de injustiça é moldada através de um sentimento moral de indignação frente a danos sofridos pessoal ou coletivamente. A demanda advinda de uma injustiça excede o que é dado como justo pelas teorias procedimentais ou os códigos legais. A justiça apresenta-se, desta forma, como um *excesso* a qualquer direito, não podendo ser com ele confundida. Tal como põe Mate, "abusando da linguagem podemos dizer que a injustiça contém um *poder semântico inesgotável* destinado a enriquecer os princípios de justiça. Esse enriquecimento se traduz na consciência de que as normas são insuficientes ou injustas, daí a necessidade de mudá-las" [grifo meu] (2011b, p. 68).[18] Por isso, a experiência do injusto apresenta a irredutibilidade da justiça aos modelos jurídicos positivamente formulados.

O terceiro elemento se refere a autoridade do *autrui*, o outro. Com apoio na filosofia de Levinas, o espanhol desdobra novamente o problema da universalidade com base na alteridade que requisita uma inversão do modelo idealista. Se o que marca o idealismo é o desprezo pela capacidade teórica do concreto, a figura do outro, em sua miséria e indignidade, torna-se um chamado de autoridade que transcende a sua miserabilidade. O outro é um particular com potência universal, pois sua condição não remete tão só a si mesmo. "Levinas diria que o outro é o pobre, o estrangeiro, o órfão e a viúva, mas investidos com autoridade de Deus, isto é, dotados com o poder de ver em sua situação de pobre uma injustiça e não um *factum* inevitável ou inapelável" (Idem, p. 69).[19] Assim, o que se manifesta pela ideia do *autrui* é o poder da negatividade. "Precisamente lá onde o homem é mais negado e entregue a uma estratégia de destruição da condição humana, lá precisamente se fazem presentes as exigências do ser humano, as demandas de justiça" (Idem, p. 70).[20]

Estes três pontos que perpassam o diagnóstico de Mate traduzem a percepção de que as teorias canônicas da justiça desconsideram os processos concretos de violência e desigualdade através de uma abstração de Estado que oculta a verdadeira dinâmica de produção de injustiças permeadas no campo social. Trata-se de uma percepção que perpassa a tradição marxista, chega a Walter Benjamin e alcança o próprio autor espanhol. Entretanto, o

[18] Tradução livre de: "Abusando del lenguaje podemos decir que la injusticia contiene un poder semántico inagotable destinado a enriquecer los principios de la justicia. Ese enriquecimiento se traduce en conciencia de que las normas son insuficientes o injustas, de ahí la necesidad de cambiarlas".
[19] Tradução livre de: "Levinas diría que *autrui* es el pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda, pero investidos con autoridad de Dios, es decir, dotados con el poder de ver en su situación de pobre una injusticia y no un *factum* inevitable o inapelable".
[20] Tradução livre de: "Precisamente allí donde el hombre es más negado y entregado a una estrategia de destrucción de la condición humana, allí precisamente se hacen presentes las exigencias del ser humano, las demandas de justicia".

que diferencia seu trabalho de ambos esses autores é uma certa afirmação da forma do direito e do Estado como possibilidades de uma institucionalidade democrática. Não à toa, o condão que permite o exercício político da memória como fonte de reclamação por justiça é exemplificado por ele pelo grito "*não há direito!*". Disso deriva que sua obra se situe num espaço em que justiça seja pensada em sua relação com os problemas do universal e da alteridade, mas também com a questão político-jurídica. Há aí uma afirmação da instituição e da democracia como ambientes favoráveis a produção do justo a partir da injustiça. Isso não se dá como forma de confundir justiça e direito, ressalve-se, mas como modo de afirmar a política e a juridicidade como espaços de abertura à demanda de justiça. Não há a negação da normatividade como pressuposto de regulação social e produção de justiça; o que há é um exercício de abertura crítica que impede a confusão de ambas estas categorias (a instituição e a justiça) como faces de um mesmo fenômeno. Elas não se confundem, mas operam uma pela outra.

Sua obra destina-se assim a uma recuperação da singularidade da experiência da violência através do esforço de *memória* que exceda constante e enfaticamente os limites da justiça de Estado, mas os considere. Pois segundo ele, a abstração que perpassa a engenharia social em que se estrutura as teorias procedimentais jurídico-políticas que negam o valor teórico da vida concreta de indivíduos e grupos marginalizados econômica, social e politicamente é o que deve ser combatido. Por isso, seu apelo é uma abertura à ressignificação teórica da realidade histórica, considerada a singularidade moral de todo e qualquer indivíduo e uma postura que questione a todo momento o peso de nossa realidade institucional em responder os problemas de (in)justiça que cercam a continuidade de nossa vida. Desta forma, a episteme que atravessa a proposta teórica de Mate é o enfrentamento das lutas históricas que buscam no passado a inspiração para saídas emancipatórias atuais, tal como Benjamin uma vez pensou. O objetivo é, retomando a ideia das teses *Sobre o Conceito de História*, reconfigurar nosso presente com base na memória de nosso passado. A justiça anamnética posiciona-se, assim, como uma força sempre crítica à nossa organização social e política frente ao histórico de injustiças produzidas seja pelos próprios atores que deveriam garantir os próprios princípios de justiça (o Estado, as instituições), seja pela produção de assimetrias econômicas de mercado (as desigualdades historicamente assentadas).

Daí a afirmação da prioridade lógica e histórica da *injustiça* como *locus* epistêmico da teoria. Pois é a experiência dela, enquanto vivência realizada no tempo, que excita a reflexão sobre o justo (prioridade histórica); mas também é a própria injustiça o que abre espaço ao surgimento dos significados da justiça (prioridade lógica) (2011b, p. 70). Qualquer problema

de justiça advém necessariamente da percepção de um injusto, pois é nossa condição concreta no mundo que impõe o reclame, a demanda, de uma realidade outra, diferente da que se vive. Seja a desigualdade material, a privação de reconhecimento ou liberdade, a violência de Estado ou de grupos organizados etc. tudo isso é o que dá o que pensar sobre a justiça. Dá-se aí a necessidade de apontar nos modelos abstracionistas do justo sua insuficiência determinante. A abstração retira o valor teórico do concreto e oculta as efetivas relações de domínio e subjugação que mantém a continuidade das injustiças. Por isso, é preciso levar em conta a diferença constitutiva de uma teoria que faz abstração da experiência concreta de indivíduos e grupos da que não o faz. Como diz Mate, "a primeira se atém à aplicação da norma e a segunda se preocupa com a mudança das causas. A justiça se reduz a norma e ao direito, no primeiro caso, e, no segundo, é inseparável da mudança social" (Idem, p. 76).[21]

> Há muitas formas de entender a ética e, portanto, a justiça. O resultado desse complexo panorama, próprio de sociedades plurais, é certa degradação das justiças chamadas substantivas, isto é, que deem um conteúdo material a ideia de justiça porque, tendo em conta a grande diversidade existente, não podem pretender ser universais. O que se privilegia então é a criação, embora imaginária, de um espaço comum que além de acolher a todas seja capaz de com todas estabelecer as regras de jogo comum que permitam dizer o que é justo ou injusto. A justiça abandona então a preocupação imediata pela injustiça, convertendo-se em um foro de múltiplas sensibilidades no qual podem se forjar critérios, assumidos por todos, do que se pode considerar justo. Esta nova forma de entender a justiça, chamada procedimental, ainda que perca concretude e materialidade, se converte, não obstante, em um assunto maior da política contemporânea, ocupando um lugar de honra que nem sempre teve" (Idem, p. 83).

O que o autor espanhol propõe é, assim, recuperar esta singularidade do injusto no conceito de justiça, produzindo uma noção que afirme a universalidade pela consideração do singular, noutras palavras, que tome a importância teórica da vida, da experiência e da história concreta de cada ator social como ponto de partida ao pensamento do justo. A justiça é, deste modo, tomada como resposta à injustiça, isto é, resposta a um dano perpetrado a uma vítima inserida ética e politicamente na totalidade do social. Vítima esta que é assim caracterizada pela imerecida violência infligida.

> Vítima é quem sofre violência, causada pelo homem, sem razão [*ética*] alguma. Por isso é inocente. O conceito de vítima impensável sem o correlato do algoz. Por isso, não são vítimas, em sentido rigoroso, nem os que sofrem violência natural (não há algozes), nem se é vítima pelo [simples] fato de sofrer: os nazistas condenados

[21] Tradução livre de: "La primera se atiene a la aplicación de la norma y la segunda si preocupa de que cambien las causas. La justicia se reduce a norma o derecho, en primer caso, y, en el segundo, es inseparable del cambio social".

> sofriam, mas não eram vítimas, como tampouco o é quem morre intentando matar. A inocência é a sua primeira característica. (MATE, 2008a, p. 35).[22]

Uma perspectiva epistêmica tomada com foco na (in)justiça, em que participa o conceito de vítima, parece ser o corretivo ao modelo moderno do justo que ganha força com a perspectiva procedimental contemporânea. A injustiça reaparece então como significação capaz de reorientar o projeto universalista moderno de modo a encontrar na experiência efetiva e histórica dos sujeitos tornados invisíveis o centro de um pensamento adequado sobre a justiça, como resposta a uma memória da violência imerecida.

2.2. Ética e Modernidade

Para Aristóteles, um dos mais importantes teóricos da justiça na antiguidade clássica, a justiça é uma questão de virtude, isto é, um problema de caráter cujo exercício torna o indivíduo capaz de alcançar a perfeição e, portanto, a felicidade (*eudaimonia*). "Na virtude está toda a justiça somada" (2014, p. 182). O virtuoso encontra na realização mesma da ação virtuosa a chave da felicidade e da justiça – a virtude não é um meio exterior dado ao homem para alcançar o bem, mas é o próprio bem. Por isso, a ação virtuosa contém em si mesma seu fundamento (*telos*). Trata-se de uma concepção fundada num *ethos*, numa prática direcionada ao alcance da vida ótima, seja em relação a si mesmo ou a outrem. Por isso, a justiça é impensável sem um outro ao qual se pode fazer bem ou mal, de modo que "o *pior [dos homens]* é o que pratica o vício consigo mesmo e na relação com seus amigos, o *melhor* não é o que pratica a virtude em relação a si mesmo, mas aquele que o faz em relação aos outros" (Idem, p. 183). A vida boa é a vida vivida virtuosamente, de modo que a virtuosidade perpassa a forma como o homem age pública e privadamente. A ideia do bom (da boa vida) é o que marca, portanto, a justiça aristotélica, seja em sua derivação corretiva – que busca corrigir um dano – ou distributiva – realizada para tornar equitativa a divisão dos bens comuns de acordo com o mérito de cada indivíduo.

A contemporaneidade, contudo, produziu um conceito de justiça diverso, estruturado como *fundamento moral da sociedade*. Exemplo inescapável disso é a colocação do talvez mais citado teórico da justiça da contemporaneidade, John Rawls, disposta em *Uma Teoria da*

[22] Tradução livre de: "Víctima es quién sufre violência, causada por el hombre, sin razón alguna. Por eso es inocente. El concepto de víctima es impensable sin el correlato de verdugo. Por eso no son víctimas, en sentido riguroso, ni los que sufren violencia natural (no hay verdugos), ni se es víctima por el hecho de sufrir: los nazis condenados sufrían, pero no eran víctimas, como tampoco lo es quién muere intentando matar. La inocencia es su primera característica".

Justiça: “o objeto primeiro dos princípios de justiça social é a estrutura básica da sociedade, a organização das principais instituições em um *esquema único de cooperação*” [grifo meu] (2016, p. 65). Trata-se de um momento em que a noção de justiça alcança sua maior força no campo da política institucional, rompendo a sua delimitação na esfera da moral para alcançar *estruturas normativas* formadas de acordo com princípios razoavelmente acordados. Uma concepção firmemente calcada sob a figura do sujeito moderno autônomo, capaz de autodeterminar-se como pessoa moral. Noção que muito deve ao Iluminismo (*Aufklärung*) de Kant com sua afirmação do sujeito autocentrado, capacitado por uma liberdade de legislar sobre si através de um procedimento ético-racional – o famoso imperativo categórico: “aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal” (KANT, 2017, p. 31). Tal como o próprio Rawls afirma, seu desejo é transpassar a ideia do justo presente na ética kantiana de sua relação pessoa-pessoa para o domínio do Estado, determinando um procedimento em que seja possível encontrar os princípios fundamentais de justiça suficientes à sustentação equitativa das bases político-jurídicas da instituição social. E assim o faz com a recuperação do modelo moderno do contrato social.

Contudo, cabe antes uma análise dos fundamentos éticos da modernidade que embasam a noção do justo; fundamentos estes baseados principalmente na contribuição da razão prática kantiana. A modernidade, seguindo a trilha deste filósofo, produziu um modelo *deontológico*, isto é, sustentado por uma vinculação ética baseada no dever, que define os limites da ação e da liberdade públicas através de um imperativo da razão. Daí que a ética moderna seja fundamenta de modo *cognitivista*, quer dizer, os princípios de ação moral são derivados de um procedimento exclusivamente racional que desconsidera o peso de sentimentos ou intuições. É o procedimento racional que determina todo o conteúdo do comando produzido como dever. Nesse sentido, outra característica da estrutura moderna da ação moral (kantiana) se refere a sua constituição eminentemente *formalista*. A ideia do imperativo categórico não determina materialmente – substancialmente – o âmbito do moral, de modo que sua função é tão só estatuir um pressuposto avaliativo. Cabe ao sujeito, portanto, em sua liberdade, legislar por dever na produção de sua própria autonomia (autoprodução da norma), determinando a identidade entre sua conduta prática e o imperativo da razão advindo do cálculo procedimental. A moral kantiana se assenta, desta forma, na passagem da ação pelo crivo da *universalidade*, erigida como o elemento fundante da ética moderna. Por universalidade se pode considerar o ímpeto de dar validade geral à norma autolegislada, de modo que a ação moral possa se desprender de valores locais ou intuições específicas de um dado contexto cultural; ela requer uma validade normativa que valha para toda e qualquer

pessoa em todo e qualquer espaço ou tempo. Daí a constatação de que o justo na modernidade se acople decisivamente a uma perspectiva moral assentada no universal.

Deriva daí a distinção necessária entre a justiça antiga e a moderna. A revolução filosófica do Kant implica que o sujeito autônomo (que é abstrato) seja tomado como fundamento de toda moral (e política). Daí ocorre que sua esfera de liberdade seja erigida não de acordo com a noção antiga do bom, que pode variar de indivíduo a indivíduo, mas se sustente num princípio universalizável da ação que determine a esfera de liberdade de todo e qualquer sujeito. A conduta moral passa a ser produto de um procedimento capaz de indicar o dever, sem, contudo, abarcar seu conteúdo de antemão. É necessário que o sujeito se submeta ao procedimento, inquirindo a possibilidade de universalização de sua ação, para então desdobrar a moralidade do dever que o vincula. Diferentemente da ideia da vida boa, que comportaria particularidades pessoais ou relativas a uma certa tradição comunitária (daí o fato de um dos movimentos de combate ao modelo Kant-Rawls serem denominados justamente *comunitarismo*), o procedimento kantiano aparentemente abre espaço para uma ética desligada de qualquer contingência cultural, local ou temporal. Daí sua importância no contexto contemporâneo em que uma "pluralidade de valores" permeia o tecido social, considerada também a marca do liberalismo no pensamento filosófico moderno. Afinal, liberalismo e autonomia tornam-se faces de uma mesma moeda quanto as teorias da justiça. E assim é, porque, como afirma Reyes Mate, se negam a hierarquizar as diferentes concepções de vida boa que possam se apresentar aos indivíduos, desde de que compatíveis com o respeito a autonomia de outrem (2011b, p. 108-109). Trata-se, desta forma, de um princípio, à primeira vista, capaz de garantir um ambiente democrático plural, abarcando todas as possibilidades de vida aceitáveis em um ambiente de respeito às diferentes visões de mundo. Sua incapacidade, contudo, se revela quando tem de lidar com as disparidades e assimetrias concretas que estruturam a vida social do homem concreto.

2.3. As Matrizes do Procedimentalismo Jurídico-Político

A tradição teórica marxista (apesar de moderna) abdicou de um conceito normativo de justiça. Em alguma medida, tal postura advém do próprio rechaço de Marx à possibilidade de um confronto radical com o capital que não a via revolucionária. A estruturação de modelos sociais normativos parecia a ele absolutamente inócua para refrear os processos de violência e espoliação que perpassam o surgimento e desenvolvimento do modo de produção capitalista. Valores e normas são dispostos, assim, como desdobramentos do sistema produtivo,

incapazes de gerar alterações significativas na estrutura geral que sustenta a vida material em sociedade. Só um processo revolucionário seria capaz de reorganizar toda a produção social, instaurando uma nova divisão do trabalho livre da forma-mercadoria e do domínio de uma classe sobre outra.[23]

Sendo assim, os debates acerca do problema da justiça ocuparam primordialmente o quadro da tradição do liberalismo, de modo que o estabelecimento de um paradigma vigente de governo centrado na democracia liberal após o fim da II Guerra Mundial reativou a centralidade dos modelos normativos e institucionais como aposta de combate a possíveis reatualizações das barbaridades cometidas na primeira metade do século XX. Daí o surgimento de atores de direito internacional e a proliferação de documentos de direitos humanos – cite-se a famosa *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 – preocupados em criar *standards* mínimos de proteção a indivíduos e grupos contra ameaças a direitos básicos. Em paralelo a esta mobilização internacional, nos Estados (da Europa em primeiro plano) se afirmava o constitucionalismo como força determinante de enfrentamento dos traumas políticos das grandes guerras, com a reafirmação de direitos enquanto garantia do não-retorno dos totalitarismos. A esfera jurídica tornara-se o bastião dos limites de exercício da política através de normas constitucionalmente estabelecidas; um processo que atrelou definitivamente política e normatividade (direito) como polos complementares da instituição estatal. Coloque-se ainda o aumento da complexidade do tecido social com a abertura cultural a novas identidades pessoais, valores e concepções de vida; também o brutal desenvolvimento técnico do pós-guerra com a alteração tecnológica e o surgimento de novas possibilidades de comunicação, vigilância e controle social da vida exponencialmente aumentadas na segunda metade do século (pense-se nas câmeras distribuídas na cidade, no desenvolvimento das telecomunicações e da telemática, na internet e suas plataformas de comunicação e armazenamento de dados pessoais, nos satélites de vigilância etc.). O constitucionalismo e os direitos humanos surgem como guia da política institucional de Estado.

Considerado tal contexto, a partir da década de 1970, uma proposição renovadora da tradição liberal ganha a cena da filosofia política. *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, aparece como obra fundamental de redirecionamento das discussões acerca da produção do justo.[24] Firmado na herança da *Aufklärung* (Iluminismo) de Kant, o livro apresenta os

[23] Nesse sentido, vale conferir: GERAS, Norman. *A Controvérsia sobre Marx e o Conceito de Justiça*. Trad. Mozart Silvano Pereira. In: **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 1, 2018, p. 504-562.

[24] A escolha da teoria de Rawls como modelo de análise do procedimentalismo assenta-se no reconhecimento de sua importância histórica na reconfiguração do debate em teoria política, dada a proposição de seu trabalho como alternativa ao utilitarismo e ao intuicionismo, que marcaria os debates de seu tempo. Desse modo, vale

fundamentos de uma teoria do contrato social de teor procedimental institucionalmente estabelecida. Seu ponto de partida é determinar o modo como o Estado pode acolher em sua estrutura uma sociedade pluralista em que convivam diversas percepções de bem (boa vida), considerada a pluralidade de concepções religiosas, filosóficas e morais em que se assentam as diversas crenças e valores assumidos pelos atores sociais. Seu objetivo final é apresentar um edifício teórico apto a descrever um sistema normativo capaz de sustentar uma *sociedade bem ordenada* (*well-ordered society*), estruturada segundo a primazia da concepção de justo sobre a ideia de bem. Daí sua proposta de concretizar um projeto de justiça como *virtude das instituições* (*virtue of social institutions*), de modo que seu fundamento seja dirigido à composição da *estrutura básica da sociedade* (*basic structure of society*), isto é, constructo normativo capaz de organizar um sistema institucional único, capaz de atribuir direitos e deveres fundamentais e distribuir equanimemente as vantagens e encargos sociais aos cidadãos.

Esta concepção, firmada na ideia de *justiça como equidade* (*justice as fairness*), fundamenta-se na ideia de uma *cooperação social*, em que os indivíduos, através de normas e procedimentos publicamente reconhecidos, aceitos por todos de forma livre, firmam um contrato apto a estruturar princípios de justiça unânimes, capazes de criar as bases mínimas da vida social e permitir a formação de cada projeto de vida pessoal segundo a percepção de cada qual do bem. Para tanto, é realizado um esforço de elevar "a um nível mais alto de abstração a concepção tradicional do contrato social" (RAWLS, 2016, p. 3), de modo a criar um domínio público garantidor de liberdades pessoais e de divisão adequada dos bens primários da sociedade. Nesse sentido, é considerado um estado ideal hipotético no qual os indivíduos possam decidir de modo mais adequado possível (isto é, de modo *equitativo*, daí a noção de justiça como equidade) os princípios regentes da constituição política e jurídica da sociedade: este estado é denominado de *posição original* (*original position*) que, por sua vez, constitui-se sob as restrições procedimentais do *véu da ignorância* (*veil of ignorance*). Considerados estes elementos, dissecados a seguir, estaria garantida a produção de um consenso original capaz de determinar os princípios de justiça base do Estado de direito.

Trata-se, portanto, de uma teoria firmada sobre um *acordo moralmente motivado*, capaz de garantir as bases do Estado como instituição promotora de uma justiça baseada no

---

considerar a afirmação de Will Kymlicka: "sua teoria [a de Rawls] domina o campo, não no sentido de estabelecer concordância, pois pouquíssimas pessoas concordariam com ela totalmente, mas no sentido de que os teóricos posteriores se definiram em oposição a Rawls. Eles explicam sua teoria contrastando-a com a teoria Rawls. Não conseguiremos compreender o trabalho posterior sobre justiça se não compreendermos Rawls" (2006, p. 66). Não ao acaso, é sobre Rawls que Reyes Mate também coloca sua crítica ao desenvolver sua noção de justiça anamnética no *Tratado de la Injusticia*.

tratamento equitativo de todo e qualquer indivíduo, por força da equidade produzida na posição original em que foram determinados os princípios de justiça. O trabalho de Rawls é, deste modo, um exercício de vinculação do procedimento moral universalizável da ética kantiana à doutrina do contrato social. Um esforço realizado no intuito de permitir a construção de um edifício normativo capaz de garantir a multiplicidade de concepções de bem dos atores sociais, sem abdicar de um fundamento comum de sociabilidade moralmente sustentado. Daí a criação de um procedimento pensado para garantir um posicionamento equitativo daqueles que produzirão o consenso capaz de estabelecer as bases vinculantes da vida social. Procedimento este dependente da assunção e combinação de duas hipóteses: a já citada posição original e o véu da ignorância. A primeira é definida como "um *status quo* no qual todos os acordos firmados são justos. É uma situação na qual as partes são igualmente representadas como pessoas morais, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias nem pelo equilíbrio relativo das forças sociais" (RAWLS, 2016, p. 146).

Já o véu de ignorância é a hipótese que assegura que todos os envolvidos na produção do consenso desconheçam seu local de fato e suas particularidades pessoais na efetiva dinâmica social. É ele que garante a produção de normas hábeis a estruturar o edifício normativo, blindando-o da influência de sujeitos que decidam em favor ou interesse próprio, graças a sua posição social de fato. Trata-se, portanto, de uma operação hipotético-racional de criação das condições razoáveis e equitativas de deliberação de princípios de justiça aptos a permitir a cooperação social. Condições estas que levam o indivíduo a ignorar as características relativas à sua posição social, talentos naturais e casualidade histórica, bem como, o conteúdo de suas concepções específicas e particulares de bem.

> A ideia de uma posição original é configurar um procedimento equitativo, de modo que quaisquer princípios acordados nessa posição sejam justos. O objetivo é usar a ideia de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. [...] Para fazê-lo, presumo que as partes se situam por trás de um véu de ignorância. Elas desconhecem as consequências que as diversas alternativas podem ter sobre a situação de cada qual e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em ponderações gerais. Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, classe nem *status social*; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção do bem, as particularidades do seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais da sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a qual geração pertencem (Idem, p. 165-166).

A cognição possível na posição original, com o véu da ignorância, é, entretanto, dada de modo que as partes em decisão estejam cientes de quaisquer fatos genéricos (não pessoais) que afetem a escolha dos princípios de justiça. Desta forma, elas são capazes de entender "os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica, conhecem a base da organização social e as leis da psicologia humana" (Ibidem, p. 167). De modo geral, são capacitadas a inserir no procedimento deliberativo as informações relativas a tudo aquilo que interfira na cooperação social em que se erige o contrato. Isso permite que os atores determinem de modo preciso o conteúdo vinculante em que se dará a demarcação institucional do justo, que, segundo Rawls, por um desdobramento razoável levará a dois princípios gerais de justiça. São eles:

> Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargo e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2016, p. 73).

O primeiro princípio, chamado de *princípio da igualdade*, afirma as liberdades individuais e políticas gerais de cidadania, como direito de ir e vir, poder expressar-se publicamente, reunir-se a outros e manifestar, votar e ser votado, liberdade de consciência e pensamento etc. Já o segundo princípio, nomeado de *princípio da diferença*, aplica-se de modo que certas desigualdades sejam consideradas alvo de um arranjo mais igualitário (dentro da forma possível) por parte da estrutura social de justiça. A ideia é que a distribuição de riqueza seja a mais vantajosa para todos e os cargos de autoridade e responsabilidade estejam abertos a qualquer pessoa, de modo que os bens sociais sejam distribuídos de acordo com a estratégia *maximin*, quer dizer, oferece-se ao contingente de cidadãos com o mínimo de bens (aqueles menos privilegiado na cooperação social) a parcela máxima viável que distribuição lhes puder caber. O acordo razoável (racional) de Rawls "*maximiza* o que se conseguiria se se terminasse na posição *mínima* ou pior" (KYMLICKA, 2006, p. 84).

É importante ressalvar que ambos esses princípios se constituem em uma ordem denominada de serial ou lexical, de modo que o princípio da igualdade deve ser considerado prioritário ao princípio da diferença. Determina-se, deste modo, que "violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas" (RAWLS, 2016, p. 74). Outro fator que é importante ressaltar é que ambos os princípios elencados por Rawls são derivados de uma construção que considera sua razoabilidade frente a outras escolhas possíveis.

Contudo, segundo ele, a posição original orientada pelo véu da ignorância garante intuitivamente que ambos estes princípios se ajustam às nossas convicções de justiça ou as ampliam de maneira aceitável. Deste modo, Rawls crê que ambos os princípios representam de maneira adequada as escolhas racionais que perpassariam o acordo moralmente motivado que determinaria a estrutura básica da sociedade. O primeiro princípio assentaria as condições de liberdade e acesso público às instâncias decisórias; o segundo garantiria a maximização de vantagens daqueles grupos menos favorecidos efetivamente, abarcando o elemento igualitário do contrato social.

2.4. Crítica da Razão Procedimental

O modelo de justiça de Rawls apresenta, portanto, a contenção de produção do justo a partir de um modelo procedimental deliberativo que, em seu caráter hipotético, oculta os processos históricos de produção da violência concreta em que se sustenta o poder, seja ele político ou econômico, considerada a inter-relação que permeia ambas essas esferas. Através do procedimento pressupõe-se um agente abstraído da concretude das relações sociais de produção da vida, de modo que o sujeito é pensado a partir de uma autonomia solipsista que resvala, em último caso, em cooperação egoísta. A deliberação hipotética da estrutura básica da sociedade, sob o véu da ignorância, reatualiza o sujeito autônomo e autocentrado da modernidade que desconsidera as forças intersubjetivas concretas e simbólicas, políticas e econômicas, historicamente colocadas.

O contratualismo e a afirmação da deliberação hipotético-racional da posição original servem, assim, como ocultação de embates históricos de tomada do poder e de reorganização da esfera política na busca por alternativas sociais aos processos efetivos de violência econômica e estatal. O acoplamento do justo e do jurídico no âmbito do procedimentalismo respalda uma ficção legitimadora do poder, selo de encobrimento das relações de espoliação e sujeição operadas pelo mesmo ente ao qual se credita a realização da justiça. Tal ficção, com sua indiferença à história, encobre, assim, as ambíguas relações assentadas na figura do Estado – mesmo os constitucionais-democráticos sob o modelo de representação – que perpassam o controle dos corpos e a violência policial que cerca sujeitos historicamente constituídos. Tudo isso leva a teoria de Rawls a recair em um idealismo incapaz de reconhecer os regimes concretos de violência e desigualdade.

Daí que o autor abstraia da instituição e de sua respectiva engenharia social o poder exercido de fato, o que leva a caracterização de seu projeto como um aceno a uma teoria

política despolitizada. As dinâmicas de luta por bens e reconhecimento, de sujeição e liberação, os processos efetivos de subjetivação – e dessubjetivação – são soterrados por uma teoria que regurgita, sob uma forma sofisticada, a herança do liberalismo econômico e da *Aufklärung* kantiana na produção de um modelo incapaz de dar conta dos regimes concretos de produção de vítimas pela privação dos direitos mais básicos, sejam eles os denominados civis e políticos ou econômico e sociais. Acena-se, assim, a um conceito de justiça que desconsidera as injustiças correntes. Ao remeter os interesses individuais a uma posição ideal, de desconhecimento completo do lugar que se ocupará na trama social, o americano de fato consegue apresentar princípios razoáveis de estruturação normativa de uma instituição estatal. Contudo, toda a engenharia social é inócua quando chamada a responder a processos efetivos de produção de violência, em grande parte produzida pelo próprio Estado. Com isso se quer afirmar que o neocontratualismo rawlsiano de fato dispõe da capacidade de informar teoricamente uma estrutura básica de uma sociedade. Entretanto, essa sociedade (ideal) não existe e sua concepção de justo reduz de tal forma a ideia de justiça que esta perde sua dimensão de informar o excesso que lhe sustenta. Um excesso que advém do grito e do sofrimento humano que caracterizam o sentimento de injustiça.

Nesse sentido, para citar um exemplo, vale colocar a afirmação das desigualdades sociais como produto do azar por Rawls, de modo que não são qualificáveis como resultado de um processo historicamente dado de violência econômica e concentração de poder. Diz ele: “a distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 2016, p. 122). Trata-se, querendo ou não, de uma legitimação das condições históricas como ponto de partida a uma construção que é viciada justamente por sua maior força: criar uma esfera de equidade para a decisão dos princípios de justiça da sociedade, quando nunca houve uma situação tal. Pode parecer ingênuo atacar este ponto da teoria do americano, já que ao final é ele que realiza o propósito de determinar que princípios são razoáveis para a estrutura básica da sociedade. Contudo, sua falha constitutiva é desconsiderar a velha crítica marxista acerca de uma normatividade que serve como encobrimento da realidade da produção material (e simbólica) da vida. O que se quer dizer com isso é que o procedimentalismo de Rawls apaga completamente o peso da história de processos violentos de despossessão e espoliação, morte e subjugação, que marcam, por exemplo (para citar muito poucos), as origens do capitalismo – vide as investidas de acumulação primitiva sobre terras comuns na Inglaterra e a formação de um proletariado obrigado a vender a sua força de trabalho para sobreviver (confira-se MARX, 2013, cap. 24,

"A Assim Chamada Acumulação Primitiva" d'*O Capital*, Livro I) –, os processos de colonização e a destruição de populações nativas das Américas, a escravidão de milhões de pessoas nas monoculturas dos EUA, Caribe e Brasil, além do neocolonialismo africano e asiático. Ao desconsiderar estes determinantes históricos, que influenciam determinantemente a organização sociopolítica da atualidade, Rawls *privatiza as desigualdades sociais* (isto é, injustiças) que estruturaram a história do capitalismo e de inúmeras barbáries históricas. O justo procedimental abdica da história para que possa ser construído.

Pois, que as instituições devam lidar com a desigualdade natural ou econômica não se discorda. O que causa espanto é a naturalização com que são tratadas injustiças produzidas historicamente como produto do azar ou da sorte. Isso significa um posicionamento que, em última instância, elimina a responsabilidade histórica sobre o legado de processos de sujeição que caracterizam a atualidade das efetivas dinâmicas sociais de distribuição assimétrica de bens e reconhecimento, como se ser rico ou pobre, gozar de prestígio ou ser alvo de desprezo, estar mais ou menos vulnerável à violência em decorrência das desigualdades, proviesse ao sujeito como uma causa genética. O próprio Rawls parece reconhecer este ímpeto de desconsideração da história quando afirma que na posição original os atores "não sabem a qual geração pertencem" (RAWLS, 2016, p. 166). Uma consideração que na vontade de alcançar uma universalidade razoável, desconsidera a experiência vivida da injustiça.

Assim, uma teoria tal qual a de Rawls legitima abstratamente as assimetrias concretas sob o qual se construiu o domínio do social. O indivíduo capaz de deliberar num estado tal qual a posição original nunca existiu. A pretensão universalista do acordo se desmancha a medida que as experiências concretas da violência, isto é, de precarização, violação e destruição de direitos e de indivíduos reais, são abstraídas de seus determinantes históricos. Nesse sentido, é necessário ressaltar a própria problemática da noção da deliberação proposta no contrato social. As regras do jogo que pressupõem o vínculo social não se sustentam num regime de (pura) colaboração. A história, em sua marcha catastrófica, impede uma consideração tal. A repartição social de bens e reconhecimento pressupõe diferentes níveis de acesso ao espaço público, de modo que são as condições materiais da vida (que são, portanto, condições históricas) determinam quem tem de fato possui acesso à produção do consenso. Por isso, o procedimentalismo nasce viciado por abdicar de uma tomada de consciência da política e do social ao longo do tempo, em proveito de partir de um ponto de partida idealizado, em que se professa uma igualdade falha, porque a seu preço são esquecidas e desconsideradas as determinações materiais injustas em que se sustentou (e se sustenta) a história (e o capitalismo). Daí a necessidade de uma teoria outra, baseada na escuta e na

atenção às injustiças concretas, isto é, aos danos e violências históricas. Nesse sentido, coloca-se a justiça anamnética.

> Tomamos medida do alcance epistêmico da escuta quando comparamos seu proceder com aquele próprio das teorias procedimentais, segundo o qual basta que procedimento seja racional para que o resultado seja moral. Se subentende que um desenvolvimento racional do procedimento para fixar critérios universais do que seja justo basta para que digamos com justeza em cada caso o que é justo ou injusto. Esquecemos então que os discursos racionais podem produzir as maiores barbaridades. [...] Perdemos de vista, sobretudo, que o papel da razão é acompanhar criticamente as experiências e os sentimentos, sob pena de se construir um mundo que não têm mais realidade que a nossa imaginação lhe preste. O procedimentalismo nos põe ao abrigo de uma interpelação da realidade, mas ao preço de nos fecharmos numa redoma de vidro (MATE, 2011b, p. 168-169).[25]

Ainda que Reyes Mate falhe aqui ao vincular o procedimentalismo a uma forma exclusivamente racional (tendo em vista que, de acordo com Rawls, o procedimento se assenta na produção de um consenso *razoável*)[26], o espanhol não perde de vista que o modelo teórico do americano nos distancia dos regimes concretos de violência e desigualdade de produção da vida social sob o capitalismo. Para tanto, ele retoma uma crítica à normatividade encontrada em Marx em *Sobre a Questão Judaica*.

No texto citado, Marx marcara a incongruência teórica das declarações de direito – especificamente a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* – ao estabelecer uma igualdade abstrata deslocada dos regimes efetivos de produção social. Surge nelas um homem abstraído das condicionantes reais da vida produtiva, transcendente à realidade concreta do trabalho e do poder. Daí se encobre a realidade de um ser submetido às forças do mercado e do poder. Aparece então a distinção entre *citoyen* e *bourgeois* que caracteriza a política moderna: enquanto *citoyen* todo e qualquer indivíduo possui uma coleção de direitos; como *bourgeois* cada qual só tem o que conquista; a cidadania como abstração fica então condicionada a realidade da posição social burguesa; o direito mascara, assim, a realidade sob uma ficção abstrata que encobre a real dinâmica de sujeição de uma classe dominante sobre a outra (MARX, 2010, p. 50). "O gesto revolucionário de Marx consistirá precisamente em

[25] Tradução livre de: "Tomamos medida del alcance epistémico de la escucha cuando comparamos su proceder con el supuesto propio de las teorías procedimentales sugún el cual basta que el procedimiento sea racional para que el resultado sea moral. Se sobrentiende que un desarollo racional del procedimiento para fijar criterios universales de lo que es justo basta para que digamos com justeza en cada caso lo que es el justo o injusto. Olvidamos entones que discursos racionales puedem producir las mayores barbaridades. [...] Perdemos de vista sobre todo que el papel de la razón es acompañar criticamente las experiências y los sentimientos, so pena de construir un mundo que no tiene más realidad que la nuestra imaginación le preste. El procedimentalismo nos pone al abrigo de la interpelación de la realidade, pero al precio de encerrarnos en una campana de cristal"

[26] Remeto aqui à conferência II, intitulada "As Capacidades do Cidadão e sua Representação", § 1º. "O Razoável e o Racional" de *O Liberalismo Político*, de Rawls, em que são diferenciados ambos esses conceitos.

considerar público o que a ordem burguesa considerava privado; em dar valor teórico a essas circunstâncias contingentes, declaradas pela teoria idealista insignificantes" (MATE, 2011b, p. 150).[27] E assim o faz considerando as desigualdades como problema público, porque advém de uma estrutura social – de um sistema econômico – sob o qual é preciso tomar responsabilidade, dada sua realidade histórica.

Injustiça e memória são a chave possível de uma reestruturação da noção de justiça. Delas parte uma razão anamnética capaz de pensar o justo com base num enfrentamento de nossos problemas históricos, considerando a produção de vítimas, o peso do passado construído pelas gerações precedentes e herdado por nós, além de nossa responsabilidade sobre ele. Trata-se de uma forma de encarar a normatividade, o direito e a política, sob uma perspectiva sempre crítica, que considera nossa constituição como seres históricos que se submetem à concretude das determinações de nosso meio social. A justiça anamnética busca, assim, sustentar-se sob a perspectiva do dano e da vítima (em termos benjaminianos, *o oprimido*), sua singularidade e história, e responder à concretude das demandas que reclamam o reconhecimento de um grito que pede por justiça e direito (não só formal, mas real, efetivo). Por isso, considera o procedimentalismo a derivação última de uma normatividade inócua porque incapaz de enfrentar os processos históricos de violência e assujeitamento. Repudia, assim, a compreensão do justo como resultado de um contrato e de princípios de justiça hipoteticamente pensados, pois enterram as dinâmicas de injustiça que necessariamente informam um pensamento sobre o justo.

2.5. Justiça e Memória

Segundo Reyes Mate, "a memória é o princípio do pensar" (2011b, p. 173). E assim ocorre por ser ela o que move um pensamento filosófico verdadeiramente preocupado com a experiência de injustiça; por permitir *escovar a história a contrapelo*, desbravando no esquecido o que fora abandonado ao contingente ou ao insignificante. É a memória que valoriza a singularidade de cada experiência de violência injusta; nos põe em frente à demanda por justiça de um outro e reafirma que as verdadeiras desigualdades são só naturais, enquanto as injustiças são históricas, realizadas no tempo e carregadas de responsabilidades. É ela que recoloca o peso de nosso legado histórico em jogo a todo momento e desafia a

[27] Tradução livre de: "El gesto revolucionario de Marx consistirá precisamente en considerar público lo que el orden burgués declaraba privado; en dar valor teórico a esas circunstancias contingentes, declaradas por la teoría idealista insignificantes".

acédia de uma historiografia que reafirma os vencedores de sempre, escrevendo a história como espólio de suas conquistas. Tal como coloca Benjamin, é a consciência deste trabalho materialista de rememoração, realizado na imanência das forças sociais e políticas e que nos permite compreender o significado de nossa situação presente, arrancando forças de um passado privado de felicidade que reclama na atualidade a interrupção da subjugação e da violência que perpassa o contínuo de nosso tempo.

Um posicionamento marcadamente distinto do procedimentalismo que ganha força na contemporaneidade, porque implica um enfrentamento direto das causas que nos responsabilizam pelas injustiças que perpassam a vida social. Injustiças estas criadas e gestadas pelo homem; reproduzidas a todo e cada dia na herança que recebemos do passado. A justiça anamnética é assim o movimento de enfrentamento de tais responsabilidades históricas reatualizadas. A escravidão não teve seus efeitos extintos mediante a abolição; a violência policial no Brasil é de algum modo o resultado de nossa incapacidade de enfrentar de modo verdadeiramente democrático o passado ditatorial. Por isso, o objeto da rememoração é tornar visíveis essas violências de cada dia, pois sem o seu condão, elas passam a inexistir. Sem o relato e a valoração de sua existência, sem a percepção das consequências que produzem no agora, não há justiça possível. O exercício da memória é assim o difícil trabalho de dar voz às vítimas de ontem e de hoje: ele se baseia na valorização da escuta do sofrimento; desdobra a importância deste *alter* que suportou o avançar da história pela sua recordação; rompe com a preguiçosa história corrente que não conta as figuras “menores”, os servos que carregaram as pedras das pirâmides construídas para homenagear o faraó.

Por isso, a memória é a chave epistemológica que considera o peso do legado histórico que nos cerca, o modo como este legado se sedimentou e instaurou uma legilibilidade sobre si mesmo. Rememorar a história torna-se a chave de responsabilização pelo momento no qual estamos inseridos, consideradas as dinâmicas de poder e sujeição que perpassam a formação de nossa vida política. Trata-se também de uma forma de dar visibilidade às inúmeras vítimas que permitiram esta nossa história atual. Sua função como justiça consiste, deste modo, num esforço de trazer à tona o sujeito tornado invisível, dando voz àqueles que sofrem ou sofreram na construção do mundo em que vivemos. Porque o homem, como ser histórico que é, realiza-se na história. Nossas instituições culturais são completa e determinantemente informadas por este exercício humano de fazer e se formar na história. Daí ser a rememoração uma postura que considera as injustiças *não* sob o ponto de vista do azar e da sorte, mas da responsabilidade pelo passado. Porque só na lembrança de nossa responsabilidade é possível

redimir os mortos do passado, dar-lhes a dignidade simbólica que lhes foi recusada, sepultá-los, dar-lhes túmulo e, o mais candente, ressignificar e alterar nosso presente. E com isso, possibilita-se olhar para os invisibilizados da própria atualidade, colocados à margem dentro de nossas próprias sociedades – o índio, o favelado, o morador de rua, o travesti, todos aqueles que não se enquadram nos ditames da "normalidade" (no Brasil e nos inúmeros outros espaços de agora). A justiça como memória é o condão que dá validade simbólica a toda vítima da construção do presente (inclusive aquelas presentes, vivas), e retira da lembrança da injustiça a (fraca) força (messiânica) capaz de instaurar uma novidade emancipatória.

Afinal, sem memória não há injustiça, tampouco justiça. Só ela é capaz de reatualizar a experiência do passado, de recuperar um rastro uma vez perdido, esquecido (mesmo que muito próximo, de um passado recente). Disso deriva o seu papel *público*.

Pois, em princípio, a memória é privada; diz respeito à capacidade pessoal de evocar informações ou fatos de outrora que tenham sido apresentados pela experiência da vivência. Tal evocação pode acontecer de maneira voluntária ou involuntária, de modo a produzir sensações ou encadeamentos cognitivos capazes de interligar e interpretar eventos de um passado distante ou próximo. Contudo, aí não se limita. Há também uma memória de dimensão pública, a qual se nomeia de *coletiva*; é ela que condiciona e conforma o imaginário social. Ritos e datas comemorativas são exemplos significativos de sua existência, e de como as mais diversas comunidades criam laços sociais através do processo rememorativo.[28] Logo, desde sempre, para além da esfera pessoal, a memória possui uma dimensão social (que ocorre de forma consciente ou não), porque toda comunidade ou sociedade produz imagens de si que determinam necessidades, valores e experiências comuns de seus membros; coisas estas repassadas de geração a geração, tornando-se o legado constitutivo da vida. A memória coletiva opera, desta forma, demarcando as expectativas e fórmulas socialmente aceitas de intercâmbio de bens simbólicos e materiais em que se constrói a realidade social. Produz, assim, uma ligação viva entre presente e passado.[29]

Desta dimensão pública da memória pode-se aferir sua dimensão política. Não ao acaso, experiências de violência de Estado perpetradas durante o século XX, tal como a própria Shoah, quando levam a criação de uma data rememorativa (o 27 de janeiro, *Dia Internacional de Lembrança do Holocausto*), ou tornam-se um monumento – tal qual o *Memorial aos Judeus Mortos da Europa* em Berlim –, expressam essa preocupação de marcar

[28] Vide a tradição rememoradora dos judeus apresentada no primeiro capítulo.
[29] Para fins de uma avaliação sociológica da memória coletiva, confira-se o seguinte trabalho: HALBWACHS, Maurice (1990). **A Memória Coletiva**. Trad. Laurent Léon Schaffter. 2ª Ed. São Paulo: Edições Vértice.

no imaginário coletivo aqueles símbolos considerados importantes para a manutenção de valores comuns. Sejam esses valores tradicionais, religiosos, republicanos, democráticos, de produção etc., todos eles mostram o alcance e poder que a memória coletiva tem em comunicar uma herança simbólica que afeta a vida material. Daí que seja justamente nesse sentido público que a rememoração apareça como forma de redefinir e questionar as forças e dinâmicas sociais de produção de injustiça. Pois é ela que, na forma do reclame e da demanda por justiça, desdobra o significado epistêmico e político da violência e da desigualdade que marcam o injusto. Sem memória, o rastro (a marca) se perde e as condições de produção e reatualização da injustiça se mantém a salvo. A memória perfaz-se, portanto, como antídoto às estratégias do esquecimento e reanima a demanda de justiça.

Nesse sentido, Auschwitz desempenha um papel fundamental, explicitando a ligação essencial entre *memória privada*, *memória pública e política*. Pois, à vítima do *Lager* não bastava a morte física. Era necessário acrescentar ao extermínio a invisibilização, a privação de qualquer significado, o banimento completo do mundo dos homens. Ao projeto totalitário nazista era necessário garantir o apagamento de todo rastro de morte, garantindo o encobrimento da violência. Era necessário destruir qualquer rememoração pública, qualquer rastro sócio-político da vítima. Por isso sua configuração como um fenômeno que redefine os moldes da política; pois para além da destruição física do corpo, operava-se também uma destruição hermenêutica da vítima – isto é, a invisibilização física e histórica (simbólica) do vitimado: o judeu, o cigano, o homossexual, o comunista, todo aquele que não era "digno" da condição humana. Fenômeno que coloca a intenção de apagar não só o rastro da responsabilidade pelo dano pessoal, mas também o dano em sua dimensão pública, moral e política. Por isso, o nascimento (tardio) de uma noção de *dever de memória* com Auschwitz.

> Auschwitz é, além de singular, um acontecimento exemplar, um laboratório do mal onde se puseram de manifesto mecanismos do mal que vêm funcionando desde a noite dos tempos, mas que se fizeram invisíveis seja por própria astúcia, seja por interpretações ideológicas que davam por natural a construção da história sobre o sofrimento dos mais débeis. Em Auschwitz se fazem visíveis esses mecanismos de invisibilização, a saber, que não só há que matar, mas que é preciso esforçar-se em diminuir a importância do crime, mecanismos que foram refinados ao longo da história até erigirem-se em formas nobres ou superiores do pensar. Um duplo crime, pois. A exemplaridade de Auschwitz, isto é, o que põe Auschwitz de manifesto e que tem valor universal, algo, portanto, detectável em outras barbáries, é o duplo crime. Nunca como em Auschwitz foi tão evidente a vontade do criminoso de invisibilizar a vítima. Ao se colocar Auschwitz em evidência, podemos fazer frente às formas de desumanização que até agora dávamos por naturais ou inevitáveis (MATE, 2011b, p. 191-192).[30]

[30] Tradução livre de: "Auschwitz es, además de singular, un acontecimiento ejemplar, un laboratorio del mal donde se pusieron de manifiesto mecanismos del mal que vienen funcionando desde la noche de los tiempos pero

O que marca o surgimento deste dever é, assim, uma reorientação de modo de pensar frente à responsabilidade ética e política que carregamos frente ao outro. O *Lager*, como espaço do acontecimento de um evento inexplicável – não há razão ou palavra capaz de representar ou justificar o sofrimento, o mal intentado e a banalidade de sua produção (vide ARENDT, 1999) que ali ocorreu –, impõe a necessidade de reconfigurar o pensamento, interpor ao conhecimento especulativo, abstrato e meramente hipotético acerca da justiça, um pensamento outro, historicamente marcado, baseado na chave epistêmica da memória da vítima. Não ao acaso, um pensador como Theodor Adorno (discípulo intelectual de Benjamin que conhece o exílio por força da II Guerra), faz troça da moralidade procedimental (abstrata, fora-da-história) de Kant ao afirmar a necessidade de assumir um imperativo categórico marcado pelo evento do campo.

> Em seu Estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça (ADORNO, 2009, p. 302-303).

De que modo poderia Auschwitz não se repetir? Pela rememoração do ocorrido; pelo aparecimento e consideração do dano infligido a cada vítima; pela atenção a cada perigosa nova abertura ao totalitarismo e à violência de Estado; por uma reconsideração das bases de nossa política e de como produzimos uma história que a pretexto de um certo progresso acrítico, produz os maiores sofrimentos e os legitima como parte necessária de um avançar da humanidade. O *Lager*, por escancarar a fraude que uma concepção progressista da história carrega (intimamente ligada ao fascismo como coloca Benjamin – vide *tese* XI), impõe a reconfiguração de nosso modo de conhecer e dar importância ao passado e a cada singularidade violentada pela injustiça.

Por isso a necessidade de enfatizar a capacidade epistêmico-política da memória contra o conhecimento especulativo acerca do justo. Pensar os critérios de justiça (os princípios básicos de justiça) não é suficiente. Pois, reafirma-se, o que escapa ao desenvolvimento especulativo da justiça é a significação da injustiça enquanto experiência

---

que se habían hecho invisibles sea por propia astucia, sea por interpretaciones ideológicas que daban por natural la construcción de la historia sobre el sufrimiento de los más débiles. En Auschwitz se hacen visibles esos mecanismos de invisibilización, a saber, que no sólo hay que matar sino que hay que aplicarse a restar importancia al crimen, mecanismos que se han ido refinando a lo largo de la historia hasta erigirse en formas nobles o superiores del pensar. Un doble crimen, pues. La ejemplaridad de Auschwitz, es decir, lo que pone Auschwitz de manifiesto y que tiene valor universal, algo por tanto detectable en otras barbáries, es el doble crimen. Nunca como em Auschwitz fue tan evidente la voluntad del criminal de invisibilizar a la víctima. Al ponerse en evidencia en Auschwitz, podemos ahora hacer frente a formas de deshumanización que hasta ahora dábamos por naturales ou inevitables".

singular capaz de fazer conhecer a demanda por justiça. Daí que, mediante toda a crítica ao modelo procedimental jurídico-político, Reyes Mate proponha como contrapartida uma noção de justiça anamnética perpassada por uma retomada conjunta das noções de *justiça geral* e *justiça particular*, numa espécie de reconsideração do modelo antigo. Seu objetivo é romper com o aporte teórico que considera a justiça tão só como "estrutura básica da sociedade" para alcançar uma perspectiva que tome a injustiça, como produção de vítimas e dano, o ponto de partida de uma concepção que reestruture os laços sociais com base no princípio de que "nada se perca" (tal como sugere a já citada *tese* III de Benjamin), isto é, uma justiça completamente informada pela memória.

2.5.1. A Justiça Geral

A ideia de *justiça geral* é dada pela noção de que todo sujeito está inserido dentro de uma trama social, isto é, participa da vida sócio-política de uma comunidade. Neste sentido, pode-se reconhecer que todo indivíduo é parte de um todo social no qual está inserido. Segundo Reyes Mate, este todo é de alguma maneira imaterial, resultado de um compromisso de todas as partes que o compõem para um *bem comum*. Daí deriva que elas pertençam a ele na medida em que interiorizam uma responsabilidade para com o outro com o qual partilham este ambiente comum. Portanto, este todo social que conforma as partes é mais que a sua soma material. Ele representa o esforço social conjunto que cada um exerce ao contribuir na sua medida para a construção de uma sociedade funcional. Trata-se de um exercício que considera a dimensão pública do outro nas próprias ações, ainda que isso não implique uma negação de si: um esforço de reativação da dimensão da virtude da justiça (2011b, p. 220).

> A justiça geral consiste precisamente em contribuir para a criação do *bem comum* na medida de suas possibilidades; em atender aos demais, tomados em conjunto [...]. *Se chama geral porque atende ao bem comum e também por que leva essa exigência a todas e a cada uma das atividades humanas*. A orientação ao bem comum, que não deve perder de vista nossos atos, nos pode exigir o emprego da força para impedir que se faça dano aos mais frágeis ou para parar os que dela abusam; pode exigir moderação ou temperança, impondo a redução do consumo se põe em perigo o benefício geral; ou da produtividade para impedir que os parasitas vivam da história e à conta dos demais. Mas, também pode exigir que se ponha à disposição os meios educativos necessários para que todo mundo desenvolva os talentos que possui. Estes são atos de justiça, regras de jogo imprescindíveis em uma sociedade baseada na razão [grifo meu] (Idem, Ibidem).[31]

[31] Tradução livre de: "La justicia general consiste precisamente en contribuir a la creación del bien común en la medida de sus possibilidades; en atender a los demás, tomados en conjunto [...]. Se llama general a esta justicia porque atiende al bien común y también porque lleva esa exigencia a todas y a cada una de las actividades humanas. La orientación al bien común, que no deben de perder nunca de vista nuestros actos, nos puede exigir

É importante considerar que ao reabilitar a noção de justiça geral e de virtude dos antigos, o autor espanhol reconhece o problema teleológico que sustentava a visão dos antigos acerca do justo. Os gregos (leia-se: Aristóteles) pensavam a virtude segundo uma noção de *fim natural* (*telos*). A virtude ocupava um espaço intermediário que vai da natureza ao fim, isto é, tinha por alvo realizar um tipo particular de ação, a ação virtuosa, que produzisse a realização dos chamados fins da natureza humana – a ação virtuosa do homem concretiza-se como meio de realização de fins naturais. Ainda que esse conceito pretenda a uma estabilização da justiça que escape ao tempo ao espaço, é evidente que ambas essas categorias condicionam seus conteúdos. Assim se dá pelo fato de que a cada noção de natureza deve corresponder a uma noção diferente de virtude. Daí que a noção de ação virtuosa seja dependente da perspectiva de finalidade natural que cada comunidade tenha para si. A proposta de Mate é, rompendo com essa problemática dos antigos, pensar uma justiça que seja, de fato, *universal*. Para tanto ele modela três elementos fundamentais capazes, segundo ele, de expor uma *justiça geral universal* correspondente à demanda do injusto. São eles: a) o desenvolvimento dos talentos de cada indivíduo; a) a consideração das injustiças estruturais; e c) a revisão das injustiças passadas.

O primeiro aspecto pode ser pensado sob o signo da *solidariedade*. Trata-se de uma reatualização da já citada ideia do bem comum com base na contribuição que cada indivíduo possa dar ao todo social. Num movimento dúplice, cada um confere ao social o melhor que puder fazer de acordo com suas habilidades próprias frente as demandas da comunidade. Para tanto, cabe às instituições prover os meios necessários para que cada pessoa desenvolva da forma mais adequada seus talentos. A premissa é que a esfera pública torne toda e qualquer pessoa um cidadão de fato, não em um sentido meramente abstrato, formal. Por isso, "não se trata somente de reconhecer e respeitar direitos, mas de tornar cada um uma peça imprescindível na maquinaria social" (2011b. p. 223). Isso diz respeito efetivamente a um exercício de construção da *pólis* que não se resuma a mera representação ou reconhecimento de conteúdos jurídicos abstratos, mas a efetivação de toda pessoa como peça essencial e indispensável à comunidade. Pode-se pensar, nesse sentido, a produção de justiça como realização de *políticas* educacionais e de valorização do trabalho, de modo que cada indivíduo possa estar o mais apto e disposto possível a prover em benefício de si e de todos os outros o

---

el empleo de la fuerza para impedir que se haga daño a los más débiles o para parar a los que abusen de ella; puede exigir moderación o templanza, imponiendo la reducción del consumo, si peligra al bienestar general; o la productividad para impedir que los parásitos vivan del cuento y a cuenta los demás. Pero también puede exigir esta justicia que se pongam a disposición los medios educativos necesarios para que todo el mundos desarrolle los talentos que posee. Éstos son actos de justicia, reglas del juego imprescindibles en una sociedad basada en la razón."

que melhor tem a contribuir para a sociedade. Disso deriva uma obrigação enorme, pois inválida moralmente qualquer decisão político-institucional que não tenha em seu centro os mais desfavorecidos e o modo como a eles é oferecido o acesso às oportunidades necessárias ao desenvolvimento de seus talentos pessoais.

O segundo aspecto diz respeito ao problema do enfrentamento da *dominação e produção de injustiças (desigualdades) estruturais*. Problema especialmente vinculado à linguagem e à técnica humanas. Mate reconduz a discussão da questão da linguagem benjaminiana para mostrar como a língua pós-adâmica permitira um relacionamento fundado na dominação sobre o mundo. Quando o homem perde a capacidade nomeadora e, com isso, a ligação imediata entre a língua e a criação divina (o conhecimento perfeito), instaura-se um descompasso entre o que se diz sobre as coisas e o que elas são (o surgimento da tagarelice: a língua como forma mediada de dizer o mundo). A linguagem humana torna-se então *meio* de dizer o mundo, tornando a própria natureza *meio*. Assim, ela passa a ser algo a ser enfrentado, contraposto a vontade do homem – a natureza como obstáculo que se interpõe aos interesses humanos; ao mesmo tempo, meio que serve e à vontade do homem. A perda da relação imediata do homem com o mundo pela língua, coloca, assim, a mediaticidade da linguagem que instrumentaliza o mundo. Instrumentalização esta que ao tornar meio a natureza, torna meio o próprio homem. Nesse sentido, desdobram-se violências que se tornam o mote da subjugação do homem sobre o próprio homem. O espanhol enxerga nesse descompasso entre linguagem e mundo, dominação técnica sobre a natureza e sobre a humanidade, a raiz da produção de injustiças estruturais. O segundo desdobramento de sua justiça geral parece ser assim dado pela necessidade de *assumir uma postura crítica frente à nossa relação para com o mundo*, de modo que a nossa capacidade de dizê-lo sirva tão só a um relacionamento produtivo e complementar entre homem e natureza, em que se encontre um caminho de respeito, não de destruição. Num esforço de deixar mais claro este problema, poderíamos citar o modo como nossa linguagem se cria numa oposição entre cultura e natureza, como pensamos o nosso processo produtivo como domínio das forças naturais do mundo e como cremos que os bens do planeta são coisas disponíveis ao nosso bel prazer, as quais se pode usar e abusar sem quaisquer consequências. Talvez, a experiência das mudanças climáticas seja um dos exemplos mais prolíficos para explicitar este nosso modo de viver organizado pelo capitalismo no qual o (ab)uso do mundo serve não só a destruição dele, como também à nossa própria. Parte daí aquela ambiguidade, já anteriormente mencionada, de nossa capacidade técnica – e, porque não dizer, de nossa linguagem, talvez a primeira e mais primordial forma/técnica de relacionamento com o mundo.

O terceiro aspecto enfoca sobre as *questões da memória e do esquecimento públicos*. Trata-se do esforço mobilizado pelo autor espanhol em trazer o peso da história para pensar a (in)justiça. Como seu diagnóstico de que o modelo procedimental coloca por terra as circunstâncias históricas de produção de vítimas na história, essa modalidade da justiça geral busca chamar atenção à necessidade de manutenção da memória da injustiça, isto é, a lembrança da violência injusta como guia do presente e forma de fazer justiça às vítimas. O próprio autor ressalva que uma postura tal pode parecer insuficiente frente a usual impossibilidade de reparação de danos de grandeza inestimável (tome-se o genocídio, o desaparecimento forçado, por exemplo). Mas ressalva que não se trata de uma tarefa insignificante. Nesse sentido, é preciso pensar aquela importante produção simbólica que advém do exercício político (e público) da memória como reconhecimento da violência (lembre-se da produção simbólica como produção de um enlutamento – vide capítulo 1). Pois, relembrar os históricos de injustiças ao longo do tempo não só de algum modo produz uma justiça que redime os mortos porque os lembra, e com isso os reinsere na totalidade da história da qual foram privados, mas ressignifica o próprio presente, informando o sentido atual de nossa política na produção de uma democracia, em que toda e qualquer pessoa conta não só abstratamente, mas de maneira efetivamente concreta. A memória reatualiza assim nossa experiência comum do passado. Entretanto, para além disso, produz também uma narrativa que expõe nossa responsabilidade absoluta para com o outro, esteja ele vivo ou morto. Pois, no fim, nossa rememoração dos mortos, das ruínas, da barbárie nada mais é que um compromisso de interrupção no "tempo do agora" de um contínuo histórico atual e catastrófico que não pudera ser parado tempestivamente. Por isso, este aspecto evocado por Mate determina que "a justiça geral se substancia em responsabilidade absoluta frente a toda injustiça" (2011b, p. 227).

2.5.2. A Justiça Particular

Frente aos três elementos de uma justiça geral, Reyes Mate parte então às tratativas quanto à justiça particular. Como a premissa que estrutura todo seu trabalho é a correção de injustiças concretas como modelo primordial do pensar o justo, frente a uma estrutura genérica – capaz de pensar a sociedade em torno de elementos gerais vinculantes a todos – torna-se necessário determinar também elementos aptos a considerar a reparação dos processos de violência e exploração no que diz respeito às singularidades, pessoas concretas que reclamam por justiça. Diz o autor, inspirando-se novamente no modelo aristotélico, que a

justiça particular é dividida em duas outras subespécies de justiça: a *comutativa* e a *distributiva*. Quanto a primeira, refere-se às relações socialmente estabelecidas de troca entre pessoas privadas, de modo que as partes são justas quando trocam proporcionalmente bens ou serviços equivalentes. Uma forma simples de justiça que não é o objeto principal da análise do espanhol. Seu esforço teórico é dirigido de maneira mais incidente ao problema da justiça distributiva.

O enfoque dado a esta subespécie de justo por Mate é centrado na figura do *dano* e da *vítima*. Nesse sentido, a importância dada à justiça distributiva assume também três desdobramentos centrais. Antes de nos determos nelas, contudo, é preciso colocar, novamente, que o problema do que é entregue pelas instituições deve ser considerado com base na memória da violência e da exploração (isto é, mais uma vez, a injustiça). E é justamente neste sentido que a primeira modalidade de justiça privada seja a *reparação do dano pessoal*, em todo aquele caso em que uma reparação for possível. Nos casos irreparáveis, uma vez mais deve surgir a memória da ofensa, de modo a impedir a reatualização do ocorrido e dar valor simbólico ao ofendido.

> A sociedade em seu conjunto, através de suas instituições estatais ou autônomas, tem que assumir a responsabilidade de reparar o reparável e de manter viva a memória do irreparável. Este dever direcionado à vítima, ao incumbir também a comunidade, explica que possamos falar neste caso de justiça distributiva (2011b, p. 231).[32]

Derivado deste primeiro desdobramento, surgem dois outros: o justo como resposta ao *dano político*, isto é, a negação da cidadania da vítima; e o justo como reparação ao *dano social*, que tem como resposta a *reconciliação*. O dano político apresenta um problema de *reconhecimento*; reconhecimento este que perpassa o domínio público de apreensão da ofensa da vítima como uma violação da estrutura ético-política da sociedade. Disso deriva a percepção da injustiça individual como ataque ao próprio projeto político-democrático da comunidade em que se dá a violação. Daí que o dano seja apreendido em suas faces privada e pública concomitantemente, de modo a estabelecer uma demanda pessoal e comum de responsabilidade sobre a injustiça praticada. Pois a resposta à injustiça torna-se uma requisição tanto pessoal quanto social, na medida em que se torna uma busca pelo reestabelecimento tanto concreto da condição cidadã da vítima quanto da reafirmação abstrata

[32] Tradução livre de: "La sociedad en su conjunto, a través de sus instituciones estatales o autonómicas, tiene que asumir la responsabilidad de reparar lo reparable y de mantener viva la memoria de lo irreparable. Ese deber hacia la víctima, al incumplir también a la comunidade, explica que podamos hablar en este caso de justicia distributiva".

de cidadania que perpassa a instituição política. Uma injustiça contra o indivíduo torna-se, desta forma, uma violação da própria comunidade política – o que em outros termos poderíamos nomear como uma violação da própria lei; o ato injusto fere não só a singularidade individual, mas também a dignidade da norma vinculante que garante a sociabilidade comum. É nesse sentido que se pode afirmar o processo judicial, por exemplo, como resposta ao dano político, na medida em que aufere a responsabilidade jurídica de um violador frente à instituição como representante do todo social. A resposta ao dano político percorre, deste modo, uma valorização da vítima pelo reconhecimento da violência contra sua condição de cidadania, mas também ao próprio direito que exige a responsabilização pelo injusto como forma de demonstração de sua própria força enquanto garantidor das expectativas legítimas socialmente distribuídas.

Quanto ao dano político, Reyes Mate considera a *reconciliação* como reposta de justiça adequada. Há todo um cuidado em estabelecer que essa reconciliação seja socialmente relevante e ela mesma justa, isto é, não sirva a interesses evasivos que queiram tão só apagar os traumas políticos sem nenhuma política reparatória (existe exemplo triste mais pertinente entre nós que a extorsiva "reconciliação" – com muitas aspas – pós-ditadura militar brasileira?). Com isso, quer-se afastar toda concepção que pensa a possibilidade de um processo reconciliatório através da produção de esquecimentos forçados, do solapamento de qualquer responsabilidade e, consequentemente, da desconsideração do dano e do sofrimento de qualquer indivíduo passivo da injustiça. Nesse sentido, a reconciliação proposta pelo autor espanhol tem como objetivo "recuperar para a sociedade a vítima e o algoz" [grifo meu] (2011b, p. 223). Novamente, o reconhecimento aparece como a chave de um processo como tal. E o que se busca reconhecer é cidadania negada da vítima pela injustiça perpetrada pelo algoz e/ou pela indiferença dos demais, para além do âmbito puramente institucional. Desta forma, a reconciliação depende de reconhecimento (de uma tomada de responsabilidade) do dano político; ela é necessariamente um passo posterior à responsabilização por este dano. É nesse sentido que a negatividade mostra sua força política (e social), já que é capaz de reestruturar os sentidos do laço político-democrático ínsito à justiça anamnética. Disso advém que todos os que intervém na negação do vitimado (e do dano), por ação ou omissão, dele necessitem para recuperar sua dignidade moral perante a comunidade. Com isso, não se quer dizer que quaisquer estatutos pessoais político-jurídicos básicos dos violadores são afetados pela violação; a violação interfere tão só sob o reconhecimento do sujeito violador enquanto responsável moral e juridicamente pelo dano causado. Só assim pode haver uma recuperação do produtor da injustiça e uma abertura ao perdão.

Novamente, a ambiguidade que perpassa o uso corrente da palavra – perdão – obriga ressalvar que com ele não se quer denotar qualquer conteúdo ou sentido religioso (pecaminoso) do dano perpetrado, e, o mais importante, não se quer afirmar a possibilidade de qualquer processo fraudulento que advogando perdoar as ofensas seja tão somente escusa para a impunidade. O que caracteriza politicamente essa figura difícil (de origem judaico-cristã, é preciso tomar nota) é a possibilidade de abertura a uma novidade política advinda da remoção da culpa (moral, não jurídica) e de uma certa superação do dano enquanto ferida aberta na matriz social. O perdão de algum modo permite a cicatrização dos traumas perpetrados pela violência. Nem sempre ele é possível; mas depende, em qualquer caso, de uma verdadeira responsabilização; nunca pode ser dado de maneira gratuita.

> Só o perdão, ainda que não repare o irreparável (quem pode devolver a vida ao assassinado?), rompe com a tirania da culpa. Graças ao perdão, com efeito, libera-se a culpa que se projeta nas consequências do ato. Essa liberação não ocorre em recompensa pelo arrependimento, mas por livre e graciosa iniciativa de quem é objeto do dano. O perdão não é a contrapartida do arrependimento, como se arrependimento e perdão fossem cara e coroa do mesmo processo. O perdão nasce da irreparabilidade do crime, noutras palavras, só aparece quando marca sobre o algoz o sinal de Caim, o reconhecimento de que sua culpa não tem perdão. E sua grandeza consiste precisamente no reparo do irreparável e no perdão, do que em pura lógica, é imperdoável. O perdão libera o criminoso de sua atadura ao ato cometido e por isso inaugura um novo começo. Arendt o expressava a seu modo: "*o perdão é a única reação que atua de maneira inatendida e não condicionada pelo ato que a provoca, por isso libera das condições do ato a quem perdoa e a quem é perdoado*": ao ofensor, de sua carga de culpabilidade; ao ofendido, de seu status de vítima e do fardo que supõe a memória da ofensa [grifo meu] (2011b, p. 234-235).[33]

O novo começo ao qual o perdão dá início, segundo coloca Mate no trecho acima, resvala numa alteração significativa do algoz e, portanto, da memória e consciência da violência. Com o estabelecimento e reconhecimento das responsabilidades pelo injusto por parte da instituição e do perpetrador do dano, este recupera sua posição como sujeito moral e responsável, liberando-se da culpa, tornando-se um cidadão investido militantemente contra toda forma de violência, inclusive a do tipo que tenha praticado (Idem, p. 236). A vítima pode

[33] Tradução livre de: "Sólo el perdón, aunque no repare lo irreparable, (¿quién puede devolver la vida al assinado?) rompe la tiranía de la culpa. Gracias al perdón, en efecto, uno queda liberado de la culpa que se proyecta en las consecuencias de su acto. Esa liberación no ocurre en recompensa por el arrepentimiento, sino por libre y graciosa iniciativa de quién es objeto del daño. El perdón no es la contrapartida arrepentimiento, como si arrepentimiento y perdón fueron cara y cruz del mismo proceso. El erdon nace de la irreparabilidad del crimen, es decir, sólo aparece cuando divisa sobre el victimario la señal de Caín, el reconocimiento de que su culpa no tiene perdón. Y su grandeza consiste precisamente en que repara lo irreparable y perdona lo que en pura lógica es imperdonable. El perdón libera al criminal de su atadura al acto cometido y por eso inaugura un nuevo comienzo. Arendt lo expresa a su modo: 'el perdón es la única reacción que actúa de manera inatendida y no condicionada por el acto que la provoca, por eso libera de las consecuencias del acto a quién Perdona y a quién es perdonado': al ofensor, de la carga el de la culpabilidade; al ofendido, liberándole del estatus de víctima y del fardo que supone la memoria de la ofensa".

então, se possível, liberar-se da memória do sofrimento impune, mobilizando a vida para a construção de um novo presente em que estejam reestabelecidas as condições possíveis de um recomeçar.

2.6. Uma Avaliação acerca do Projeto de Mate

É preciso colocar que a posição de Mate acerca da justiça anamnética em seu aspecto de justiça geral, ao elencar a ideia de um *bem comum*, impõe problemas já considerados pelo modelo procedimental de justiça, dado sua difícil fundamentação nas complexas e plurais sociedades contemporâneas. Afinal, trata-se de uma noção por demasiado vaga que impede um confronto mais assertivo com as demandas de justiça que perpassam as instituições, dada a impossibilidade de sua definição de modo mais ou menos estável. Não ao acaso, os modelos procedimentais buscam criar um âmbito hipotético em que seja possível determinar princípios básicos da estrutura social para fins de não ter de recorrer a uma noção de bem de tão vaga (ou que é pelo menos tratada desta forma pelo espanhol, dada a não delimitação de seu conteúdo no *Tratado de la Injusticia* ou nos livros precedentes). Nesse sentido, é preciso questionar a teoria de Reyes Mate acerca do fundamento deste bem comum frente a necessidade de uma justiça geral. Afinal, de que modo poderia ser concretizada esta solidariedade fundante do bem comum capaz não só de reconhecer e respeitar direitos, mas de tornar cada pessoa uma parte indispensável do todo social, seja moral e politicamente? Uma pergunta imensa da qual o autor se esquiva. Pois, não seria necessária uma nova sociedade, um novo modelo de organização social, capaz de reestruturar inteiramente a produção material e simbólica da vida o ponto de partida necessário de realização deste bem comum? Em outros termos, não seria necessário destruir as bases de violência do capitalismo para que um bem verdadeiramente comum pudesse surgir? Como pode haver um bem tal mediante os processos de produção de injustiça num sistema que é todo construído de forma a produzir desigualdades, concentrar riqueza e gestar oprimidos.

O autor não parece querer dar conta desta questão. Sua teoria aponta para uma perspectiva demarcada mais no âmbito da crítica ao capital do que propriamente uma defesa da prática revolucionária – e por revolução me refiro aqui a uma completa abolição da forma-mercadoria com a completa reorganização das relações sociais de produção que estrutura a luta de classes. Pois, ainda que a filosofia de Mate tome a produção de violência e assimetrias realizada pelo capital (em outros termos, injustiças), e considere também o Estado como garantidor de tal sistema de produção (e, concomitantemente, outro produtor de injustiças),

seu enfoque mantém-se de maneira preponderante crente das possibilidades de um pensamento que considere modelos normativos de justiça institucional no enfrentamento de tais questões. Nesse sentido, sua crítica ao modelo procedimental não pode ser confundida com uma crítica à forma-Estado, ao direito ou à democracia (liberal) em que se sustentam estruturas como o constitucionalismo e os direitos humanos. Há em Mate uma defesa do direito, seja como produção institucional, seja como fonte semântica de demanda por justiça. Sua justiça anamnética é pensada no seio do social, inclusas instâncias estatais. Poder-se-ia com isso acusá-lo de certa contradição: como se pode pensar numa memória e numa responsabilidade pela injustiça quando se exige do mesmo ente que pratica a violação (ou a legitima) a resposta à demanda de justiça? A resposta de Mate poderia ser dada por uma certa fé na democracia como espaço político de reconhecimento e reparo dos próprios danos que caracteriza a produção de vítimas na história. O Estado apresenta-se, deste modo, como um *locus* ambíguo que precisa a todo momento ser posto em crítica como produtor de injustos e realizador de demandas de justiça.

E é nesse sentido que é preciso diferenciar o projeto do autor espanhol daquele que o inspira – a filosofia de Benjamin.[34] Diferentemente do alemão, Mate parece preocupado em responder como a memória serve de motriz a um constante questionamento de nossa posição sócio-política frente ao que as instituições podem oferecer. Não aparece aí uma vontade de defesa da revolução como reorganização da vida sócio-político-econômica; antes o objetivo é mobilizar as ferramentas que já possuímos da democracia (liberal) para responder demandas de justiça inseridas na precariedade mesma de nosso sistema social – o Estado produz e responde à injustiça. Assim, o espanhol não abdica de pensar sob moldes institucionais e reafirma a injustiça como negação de um direito – conferido ou não; violado ou não; direito este que na contemporaneidade é fundamentalmente ligado ao Estado, sendo por vezes com ele confundido, dele esperado. Nesse sentido, seu modelo de razão anamnética indica um potencial sempre revolucionário dentro dos próprios moldes das instituições e do jurídico. A memória da vítima e do dano seria, então, a chave de um processo social e institucional que coloca a *necessidade crítica* de a todo momento questionar a validade, a negação ou a insuficiência do direito e dos dispositivos executivos, legislativos e de julgamento que

[34] Benjamin pensava seu projeto filosófico como abertura a uma mudança radical-revolucionária, destruidora do capital, do Estado e, consequentemente, da luta de classes. Para ele, é a aniquilação da forma-Estado o que perpassa determinantemente a rememoração da produção de violência do capitalismo. A memória serve de força motriz a ação, e com ela, a destruição do estado de exceção permanente em que vivem os excluídos econômica, simbólica e politicamente. Puxar o freio de mão do curso do progresso significa interromper o curso de barbárie do capital e de todas aquelas estruturas que o garantem, na qual se insere sua concepção de direito e Estado. Nesse sentido, vale considerar tanto suas obras da juventude como *Para a Crítica da Violência* quanto as próprias *Teses* de sua fase "madura".

perpassam as democracias dos Estados de direito. Uma memória que serve de mobilização à uma mudança institucional apta a questionar a juridicidade e as estruturas ideológicas que permeiam a manutenção de violência e assimetrias econômicas, fundadas no interesse de forças dominantes. Não se trata, porém, de um posicionamento radical, pretencioso de romper com a ideia de normatividade da regulação social da vida. Antes, pode-se falar em uma justiça como responsabilidade pessoal e institucional; como uma resposta ao outro que se dá pela instituição, mas não se reduz a ela; como forma de pôr sob crítica a história e nosso legado histórico, nossas noções e teorias acerca do justo, da lei e do direito; e que, por isso, numa tarefa infinita e precária, busca juntar os cacos dos esquecidos, das injustiças esquecidas, para redimindo-as, informar no presente a impossibilidade de deixar que sejam reatualizadas. Uma justiça que questiona a justeza de nossos modelos teóricos e conceituais, os limites e possibilidades de nossas instituições, e, assim, interroga o sentido das normas, valores e prescrições que nos foram legadas, dos efeitos que a sedimentação e repetição de seus conteúdos produziram e produzem, das violências que podem desencadear e da responsabilidade que temos diante delas (DERRIDA, 2018, p. 36).

Por fim, de modo geral, é preciso reconhecer que o modelo de Mate não consegue desbravar formas institucionalmente concretas de lidar com os problemas de injustiça identificados ao longo de seu trabalho, apesar de não desconsiderar a importância deste *locus* político. Nesse sentido, parece que a potencialidade de sua obra reside antes numa afirmação da *capacidade crítica da memória como chave do pensar sobre a justiça*. Nisso se sustenta seu ataque ao procedimentalismo.

CAPÍTULO 3

TESTEMUNHO E RESPONSABILIDADE

> *O que me interessa é o pequeno homem. O pequeno grande homem, eu diria, porque o sofrimento o torna maior. Nos meus livros, ele próprio conta a sua pequena história e, no momento em que faz isso, conta a grande história. O que aconteceu e acontece conosco é ainda incompreensível, é preciso ser pronunciado. Para começar, é preciso ao menos pôr tudo em palavras. E tememos isso, pois ainda não nos sentimos em condições de dar conta do nosso passado*.
>
> SVETLANA ALEKSIÉVITCH, *VOZES DE TCHERNÓBIL*

3.1. A Tarefa de Testemunhar

No capítulo anterior pudemos analisar a importância e o alcance da injustiça como fundamento epistêmico sobre a teorização e produção social de justiça. Uma crítica fora realizada ao modelo do procedimentalismo político-jurídico, representado pelo contratualismo de Rawls, como prática teórica que desconsidera, na confecção dos princípios que sustentam a chamada "estrutura básica da sociedade", o alcance e significado dos processos histórico-materiais de produção de violência política e socioeconômica. Um modelo anamnético de justo fora proposto, baseado em Reyes Mate, considerada a rememoração como abertura crítica aos paradigmas normativos de enfrentamento de violências material e historicamente determinadas. O objetivo do presente capítulo é desdobrar o significado desta guinada à memória. Para tanto, utiliza-se o conceito de *testemunho*, como forma paradigmática de perfazer a construção narrativa que Benjamin chama de "história dos vencidos", frente à *responsabilidade* que demanda o enfrentamento da injustiça.

Em primeiro plano, é necessário chamar a atenção ao fato de que a categoria testemunho aqui convocada é *sui generis*. Ela não diz respeito diretamente às dimensões de produção documental historiográfica, nem a realização de elementos de prova no processo judicial, ainda que as perpasse. Antes, seu sentido é realizado numa dimensão política; dimensão esta que, formada no seio de uma *ética da responsabilidade*, busca articular o passado como modo de explicitar e impedir a reatualização de processos de produção social de violência e desigualdade, representados muitas vezes por aquilo que se chama "traumas históricos" ou pela continuidade de experiências de assimetria socioeconômica, privação e/ou exclusão de direitos. Nesse sentido, o que informa o conceito de testemunho é o questionamento e ressignificação da esfera pública da política com base nos dispositivos que

permitem a reatualização constante do injusto. Trata-se de uma forma particular de discurso narrativo que ganha espaço frente à "era das catástrofes" (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 82), marcado pela necessidade de enfrentar a experiência de Auschwitz, mas que extrapola esse fenômeno histórico, abarcando inúmeras outras injustiças que se realizam no contínuo do século XX e XXI.

Nesse sentido, o testemunho é uma realização da memória. Contudo, sua função definitivamente não se esgota na simples rememoração. Antes, ele é produzido como uma injunção intencionada no presente, em que se opera uma *demanda de justiça e responsabilidade*. Seu uso é referido à produção de narrativas diversas, seja de sobreviventes de guerras ou genocídios, ou como discurso contestador de processos correntes de produção de violência contra grupos minoritários (não necessariamente no sentido quantitativo da palavra), como mulheres, negros, favelados, índios, LGBT+ etc.

A literatura de Primo Levi é paradigma marcante deste exercício do testemunho, e, portanto, da memória – memória esta que ele reconhece ser falaz, mas imprescindível (2016, p. 17) –, no desvelamento da injustiça. Como prisioneiro e sobrevivente da catástrofe do *Lager*, tornara-se imperativo a ele, mediante o horror da realidade concentracionária, contar, fazer os outros ouvintes, recipientes confrontados com a barbárie sintetizada sob o nome de Auschwitz.

> *A necessidade de contar "aos outros", de tornar "os outros" participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares*. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. Daí seu caráter fragmentário: seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por *ordem de urgência*. O trabalho de ligação e fusão foi planejado posteriormente. Acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto de imaginação" [grifo meu] (LEVI, 1988, p. 8).

Não ao acaso, mediante essa escrita feita por "ordem da urgência", apresenta-se o desespero e a angústia de ser ignorado. O sentimento deriva de um sonho, contado em *É Isto um Homem?*, que retorna constantemente nas noites no *Lager*. Trata-se da imagem do retorno à casa: imagem essa que porta uma sensação de felicidade quase física, inefável; a família e um amigo se sentam junto a ele à mesa, e nesse momento se apresenta a necessidade de contar sua história – pois, há muito o que contar. Mas, ao que parece, as pessoas ao redor não se importam em escutar. Elas se mantêm indiferentes. A irmã chega mesmo a fitá-lo, mas silencia e vai embora. Como pode? Como manter-se assim frente à experiência concentracionária? Como poderiam não ouvir? Como dar de ombros ao evento Auschwitz? A

indiferença transforma-se então em uma mágoa brutal, uma "pena desolada", "uma dor dessas que fazem as crianças chorar"; resta então a Levi abrir os olhos, despertar. Conversando com o companheiro Alberto, ele descobre que tal sonho não é recorrente só a ele; é o sonho de muitos mais. E ele se pergunta: "por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?" (Idem, p. 85-86).

É este sofrimento irrepresentável que leva Levi a fazer-se testemunha. Porque é essa dor, sobretudo moral, que faz nascer e se confunde com a necessidade de relatar a experiência – é preciso, é imperioso que os outros saibam. Trata-se de uma necessidade que mobiliza sua escrita mesmo no campo de concentração, diante da realidade de ser um "privilegiado", de poder contar com o conforto de um laboratório de química e não ter de se submeter ao vento gélido e ao trabalho pesado. Algo que nele gera, paradoxalmente, a vergonha de relembrar sua condição de homem frente a desumanização implacável da vivência concentracionária.

> Os companheiros do *Kommando* me invejam e com razão: acaso eu não deveria considerar-me feliz? No instante, porém, em que de manhã estou livre da fúria do vento e transponho o umbral do Laboratório, aparece a companheira de todo momento de trégua, da enfermaria, dos domingos de folga: a pena de relembrar, o velho tormento feroz de me sentir homem que, logo que a consciência sai das trevas, me acua de repente como um cachorro que morde. *Então pego lápis e caderno e escrevo o que não saberia confiar a ninguém* [grifo meu] (Ibidem, p. 208).

O impulso de Levi de escrever torna-se então uma saída à sua própria condição de sujeito envergonhado em meio aos companheiros. Daí que surge nele o ímpeto, a obrigação, de mediante este privilégio, contar Auschwitz. Pois, omitir-se da memória e renunciar ao testemunho significaria compactuar com o próprio projeto de esquecimento marcado na lógica do campo. "Há, portanto, que obrigar-se a falar e a escrever, como faz Primo Levi, que começa seu manuscrito no laboratório de Auschwitz, usando folhas que ele está pronto a destruir a cada instante" (GAGNEBIN, 1994, p. 107). A memória torna-se então um fardo que precisa ser levado e compartilhado com os outros. É preciso mostrar a "lógica" do campo, o processo de destruição do homem. Contar o absurdo dessa experiência, cuja verdade foge mesmo às palavras – verdade do sofrimento inenarrável, da máxima dessubjetivação – e opor-se, ainda que precariamente, à violência absurda que não se resume ao império da força, à subjugação do corpo, ao abandono completo ao arbítrio do algoz, mas ao apagamento de quaisquer rastros que a vítima desta violência pudesse deixar. Nesse sentido, é preciso lutar contra o projeto de matar o homem e sua memória. É fundamental combater o ocultamento pressuposto pelo projeto de esquecimento nazista, e é, nesse sentido, um imperativo não

deixar que a máxima fratura ética já ocorrida na história não seja testemunhada. É preciso vencer a guerra contra o esquecimento da violência, e deste modo impedir seu contínuo.

> As primeiras notícias sobre os campos de extermínio nazistas começaram a difundir-se no ano crucial de 1942. Eram notícias vagas, mas convergentes entre si: delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão de seu próprio absurdo. É significativo como essa rejeição tenha sido prevista com muita antecipação pelos próprios culpados; muitos sobreviventes recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: "*Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança; dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos* Lager [grifo meu] (LEVI, 2016, p. 7).

Não ao acaso, após a sobrevivência, Levi dedica-se a escrita de *É Isto um Homem?*, assumindo a tarefa de expor o trauma Auschwitz, que é o seu trauma, o trauma de muitos prisioneiros, um trauma da humanidade inteira. E com essa escrita, ele intui que não haveria como escapar da experiência do *Lager*, restando-lhe tão só mergulhar novamente nela, para, de algum modo, salvar aqueles por ela *afogados*. Por isso, ele testemunha; por isso, ele se designa testemunha. Deste modo, ele assume o papel que lhe fora negado pelo carrasco, quando duvidava da possibilidade de que os outros lhe dessem ouvidos ou credibilidade. E assim ele se investe da responsabilidade de contar esse inacreditável evento – o verdadeiro acontecimento impensável, nas palavras de Reyes Mate (2011b, p. 192) –, e, mediante a memória fragmentada do trauma, na urgência da narração, autodesigna-se testemunha. Contudo, o que é isso, a testemunha? Que limites a definem?

Sob um fundamento etimológico, é possível localizar as origens do termo em duas palavras advindas do latim. A primeira é *terstis*, cujo significado designa um "terceiro", um alguém neutro entre duas partes em litígio; uma categoria flagrantemente ligada ao problema jurídico do *julgamento*. A segunda refere-se a *superstes*, isto é, um indivíduo que vivenciou uma experiência e por isso pode contá-la, narrá-la. Trata-se de uma noção que situa a testemunha como porta-voz de uma experiência singular a qual sobrevive e que, por isso, pode relatar (AGAMBEN, 2008, p. 27); uma definição que permite tomar o sujeito do testemunho como indivíduo determinantemente marcado e imbricado pela ocorrência do evento que narra. Assim, em um primeiro momento, o ato de testemunhar divide-se entre duas formas possíveis de relato, que variam de acordo com a posição do sujeito da enunciação;

formas estas que comportam concomitantemente a ideia de um sujeito que não participa (não sofre) a experiência, mas a assiste e, por isso, pode relatar; e, outro, que enuncia o testemunho por ser justamente participante direto dela.

Daí que surja a questão da ambivalência do testemunho, dada a possibilidade de se enxergar em um mesmo sujeito enunciativo tanto a posição de *terstis* quanto de *superstes*. Quando nos deparamos com uma obra tal qual a de Primo Levi enxergamos esta ambivalência a todo momento. Seu relato é ao mesmo tempo uma experiência de si quanto de outros personagens do *Lager*. O testemunho acontece nessa dualidade entre a experiência própria e a de um outro, ao qual fora negada a possibilidade de falar. Por isso, a vivência narrada é sua própria e, de algum modo, a de outros, aos quais ele "traz à vida" pela rememoração. O caso do jovem menino Hurbinek – assim chamado por convenção, visto que sequer se conhecia seu nome e era incapaz de falar – representa bem esse lado *terstis* do *superstes* que é o escritor italiano.

> Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: *seu testemunho se dá por meio de minhas palavras* [grifo meu] (LEVI, 1997, p. 31).

Este testemunho dado pela letra de Levi, que recupera e enluta Hurbinek, revela, contudo, uma característica peculiar, que extravasa a dimensão originariamente jurídica do testemunho. É o impulso da injustiça que o conclama a falar. Ele não é convidado a relatar (pelo menos, não em um primeiro momento); ao contrário, ele se apresenta antes de qualquer chamado pessoal; antes, o que o mobiliza é uma *necessidade ética*. Em vez de ser convidado, é ele que convida o outro a enfrentar seu testemunho. Algo um tanto particular, considerada a origem da testemunha como sujeito chamado para depor sobre um evento que viveu ou presenciou. O que produz, então, esta inversão em que o convite à narrativa parte da testemunha e não daquele que a recebe? A resposta parece dirigir-se num sentido suspeito: *a testemunha convida o interlocutor para que também ele se torne testemunha*. Disso advém a necessidade de se reconsiderar o estatuto do sujeito do testemunho. Uma concepção que transborda o binarismo *terstis-superstes*. Assim ocorre por força das experiências catastróficas do século XX e XXI, especialmente a *Shoah*, que reclamam a inclusão do *outro como testemunha*, outro este que é aquele que se dispõe a ouvir, a ver, a deparar-se com o testemunho. Com isso se chama a atenção para a necessidade de alargar o espectro de

significação do termo. Para além dos que viram ou viveram o evento, para além de *terstis* e *superstes*, deve-se considerar aquele que se dispõe a receber o chamado da testemunha "original", e que, se empenhando em escutá-la, pode, de algum modo, também tornar-se parte do fato narrado. Pois, ainda que o *terstis-superstes* possa falar (esteja vivo e capaz de fala[35]), por circunstâncias diversas, nem sempre há, em um determinado contexto, lugar de fala ou quem receba a narrativa; outras vezes, é possível que o testemunho tenha se realizado, mas a testemunha já não esteja mais entre nós. Isso é sensivelmente verificado na atual Europa, com a morte dos últimos sobreviventes de Auschwitz. E, por isso, é preciso considerar também testemunhas aqueles que se disponibilizaram na escuta atenta, no acolhimento ao relato do outro. Portanto, não poderiam também os netos dos *Häftling* (prisioneiros) de Auschwitz serem considerados testemunhas da barbárie? Decerto que sim. É um reconhecimento tal que leva Jeanne Marie Gagnebin a julgar a *escuta* (como signo da recepção) como momento fundamental da experiência do trauma, que insere o ouvinte (o interlocutor, o recipiente) no evento pela transmissão da barbárie, tornando-o também, em algum sentido, parte desta experiência.

> Uma ampliação do conceito de testemunha se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com os próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como no revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (GAGNEBIN, 2009, p. 56).

É nesse sentido que é possível a continuidade e ressignificação dos testemunhos a cada nova geração. Pois, através deste processo transmissivo que recoloca a memória da injustiça, um pretenso estranho pode abrir-se a *alteridade* do sofrimento do outro e constituir-se ele mesmo uma testemunha da injustiça. O testemunho se funda a memória, memória do *autrui* (confira cap. 2, 2.1), memória para um *outro*. E é nesse sentido que se pode recuperar um significado distinto do termo *terstis*. O étimo não dá origem apenas ao substantivo *testemunha*, mas também ao verbo *testar*, equivalente em português a *legar em testamento*. Disso deriva que o sujeito que presta testemunho transforma sua narrativa em legado, e assim transfere esse patrimônio simbólico *sui generis* àquele que o recebe. Nessa transferência

[35] Pois é necessário considerar a existência de um sobrevivente (sentido original de *superstes*) que recusa a fala, o relato – pois o trauma, é certo, pode calar. Nesse sentido, vale mesmo recordar o Benjamin de *O Narrador* que chama atenção à mudez dos combatentes que voltam das trincheiras da Primeira Guerra Mundial (2012 [1936], p. 214).

transmite-se a própria *responsabilidade* de onde deriva o impulso originário da narrativa. O testemunho lega aquilo que mobiliza o sujeito da enunciação a testemunhar. Se Levi se implica como testemunha por força de uma responsabilidade em fazer os outros cientes de Auschwitz, de impedir que o evento se reatualize em outras formas de violência, a transmissão do testemunho chama o ouvinte, o leitor ou espectador, a assumir essa mesma responsabilidade.[36] A memória narrada transforma-se, então, em um legado insólito, dada a obrigação de considerar a violência e a injustiça nela transmitida. Fato este que transporta a responsabilidade que mobilizava a testemunha para quem se dispõe a receber o relato, e, assim, mantém viva uma memória capaz de soar o alarme de incêndio que avisa o perigo da *reatualização da violência*. E aqui, a palavra reatualização tem importância: por mais singular que seja o evento injusto – Auschwitz, por exemplo – e por mais singular que seja sua vítima, responder à injustiça é um pressuposto obrigatório de toda justiça que se pretenda universal. A história nunca volta, nunca se repete identicamente, mas os dispositivos de continuidade da barbárie estão sempre a postos para fazer imergir novos modos de realizar a exploração, o massacre e a subjugação. O capitalismo e a lógica da mercadoria que tudo transforma em equivalente descartável – inclusive o homem e a natureza –, o Estado-nação e seu nacionalismo de base amigo-inimigo, o fundamentalismo religioso, o identitarismo excludente etc. são arquétipos notáveis disso.

O exercício do testemunho, deste modo, compreende sustentar a importância de que histórias de violência sejam rememoradas, tanto por quem as viveu quanto por aqueles que compartilham o espaço público com quem dá testemunho. Trata-se de uma postura que não permite que a injustiça seja simplesmente apagada ou negada. Antes, consiste em uma recusa ao emudecimento; um esforço enunciativo para contar uma história ainda não recoberta de sentido. A narrativa testemunhal inscreve-se, assim, como possibilidade de questionamento do passado e do presente, seus ciclos de repetição, invisibilização e subjugação; e, assim, abre caminho a uma nova trama da história. Um exercício, portanto, que diz menos respeito à uma

[36] Chama a atenção uma fala de Levi em *Assim Foi Auschwitz* quando ele sustenta sua posição de vítima e testemunha do *Lager*, mas afirma que sua história é ao mesmo tempo a história de uma violência que se reatualiza, e por isso sua condição de testemunha se solidariza com todo aquele de denuncia injustiças correntes. Cito o autor: "*Falamo-lhes dos campos de concentração nazistas porque foi lá que nós estivemos*, e porque constituem a página mais torpe da história humana. Essas imagens que vocês viram nas exposições, também aqui em Turim, fazem parte de nossa experiência direta, estão impregnadas em nossas memórias, agem sobre nós; essas provações nos enriqueceram, *converteram-nos em juízes*. Sabemos que se cometeram e ainda se cometem outros males no mundo: nossa condenação se estende a todos eles. Isso deve ficar claro; toda notícia que nos chega, de massacres, torturas, trens lacrados, sofrimentos gratuitamente infligidos a inocentes, injustiças propositais, cada uma dessas notícias nos diz respeito e somos sensíveis a elas: nossa condenação se estende a todas. Quem narra matanças de mulheres e crianças, seja qual for o responsável, em qualquer terra, em nome de qualquer ideologia, é nosso irmão, e somos solidários com ele" [grifo meu] (LEVI, 2015).

empreitada técnica (historiográfica, no sentido positivista) e mais a uma *postura ético-política*: é preciso escutar aquilo que é marcado pelo rastro da violência, para que possamos implicarmo-nos neste rastro, apropriarmo-nos de sua significação e desdobrar outros possíveis incrustados naquilo que ficou latente neste passado narrado. Uma tarefa que exige a *responsabilidade pelo outro*, esteja ele morto ou vivo.

E é por isso que a testemunha se implica no testemunho e convida o ouvinte, o leitor ou o expectador a suportar uma parcela de sua dor. Porque é o sofrimento, enquanto chamado que reclama e interpela a responsabilidade pelo outro, que funda toda possibilidade de justiça (MATE, 2011b, p. 214; ASSY; CUNHA, 2016, p. 221). Levi, ao convidar seu público a deparar-se com a violência sem dimensões do *Lager*, confere história àqueles aos quais fora negado um nome (os *Namenlosen* de Benjamin, que tem Hurbinek um paradigma: o menino sem-nome que é nomeado) e imbrica seus leitores na tarefa de testemunhar também seu testemunho. E deste modo ele possibilita manter viva uma memória das invisíveis e incontáveis vítimas do campo, colocando perante o espaço público a memória da barbárie, avisando o perigo que ameaça cada instante com uma violência antes impensável e mobilizando a atenção para sua interrupção presente. Memória essa que faz conhecer a marca inafastável da responsabilidade que o sofrimento alheio impõe sobre o sujeito moral, e que lhe exige uma resposta de justiça como enfrentamento à continuidade do injusto.

3.2. O Chamado ao Juízo

Além do elemento essencialmente narrativo-expositivo que pressupõe o testemunho, aquilo que determinantemente o distingue de outras narrativas é o chamado ao juízo. *O testemunho se dá sob a cena de um julgamento*. Pois, por mais que em algumas situações sua função seja tão só declarar um fato (a produção de um documento histórico ou mesmo o testemunho diante de um tribunal, por exemplo), o termo, desde sua origem, relaciona-se à faculdade do juízo. Ele envolve a seguinte operação: *eu* testemunho para que *tu*, destinatário deste relato *sui generis*, julgues. Disso pode advir que se julgue que o próprio testemunho não é justo: “ele não faz justiça ao que se narra”, “ele não faz justiça aos fatos”; mas ultrapassada esta barreira preliminar – isto é, a narração tem justeza – coloca-se o julgamento do conteúdo narrativo mesmo; o testemunho é convocado (por vezes, autoconvocado, como em Primo Levi) para o juízo (pelo que o recebe), e, consequentemente, para a determinação da responsabilidade.

Daí advém a ligação intrínseca que solda a narrativa testemunhal à questão da (in)justiça, e, consequentemente, do direito. Reyes Mate afirma reiteradamente que a denúncia do injusto se substancializa numa negação do direito – "*¡no hay derecho!"* (2011b, p. 66). Contudo, com isso, ele não parece apontar a esfera do tribunal (enquanto instância jurídica) como dimensão necessária e definitiva do problema eminentemente ético-político da injustiça. Muito pelo contrário, sua afirmação leva à duas perspectivas distintas. A primeira é aquela que reconhece a lacuna que separa o que há *de fato* e o que há *de direito* – um problema de adequação, relacionado a disjunção entre uma norma existente e um fato concreto –; a segunda coloca a inesgotabilidade semântica da justiça (e do termo "direito" *enquanto* justiça) como aquilo que se situa na tensão permanente entre o jurídico e o justo. Coloca-se, assim, a ideia da justiça como algo que perpassa o jurídico, mas nele não se esgota. Daí que o testemunho, como exercício de uma memória ético-política, seja esvaziado de sentido quando é reduzido a um problema de sentença. Antes, o que a narrativa testemunhal da injustiça carrega é a responsabilidade por uma crítica perene e sempre atualizada dos mecanismos de poder que permitem a continuidade da violência (e do sofrimento), inclusive aquela produzida pelos mecanismos do próprio direito. A responsabilidade jurídica (como nexo de imputação da culpa) aparece, então, tão só como uma das faces do problema da justiça. Disso decorre, a tensão que perpassa no direito e no testemunho as esferas da ação ética e política.

Nesse sentido, é preciso reconhecer o testemunho como um ato que se desdobra e se realiza de modo determinantemente implicado no âmbito da ação moral (*ethos*) e da ação política, na medida em que se faz num diálogo entre sujeitos inseridos no domínio de uma esfera pública. Vejamos: ele constitui-se necessariamente através de uma expressão verbal descritiva de uma cena vivida na qual está imbricado o próprio narrador – o que diferencia o seu relato de uma simples informação. Disso deriva que a narração provém de um sujeito que se autodesigna testemunha. Ele afirma: "eu estava lá"; e, ao mesmo tempo em que assim se autodesigna, presentifica um passado no qual estava presente (e é preciso dizer aqui que se faz referência à testemunha como *terstis-superstes*). "Um triplo dêitico pontua a autodesignação: a primeira pessoa do singular [eu], o tempo passado do verbo [estava, vivi, vi, experimentei] e a menção ao lá em relação ao aqui" (RICŒUR, 2007, p. 172-173). Ocorre que esta operação de testemunhar só se realiza num *contexto dialógico*. "É diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena a qual diz ter assistido [ou vivido]" (Idem, p. 173), o que coloca, de imediato, a *dimensão fiduciária do testemunho*: a testemunha pede que lhe ouçam e lhe deem crédito. Ela não se limita a dizer "eu estava lá"; ela acrescenta: "acreditem em mim". Daí que a autenticação do testemunho só se completa "após a resposta em eco daquele

que o recebe e o aceita; o testemunho, a partir deste instante, está não apenas *autenticado*, ele está *acreditado*" [grifo meu] (Idem, Ibidem). Disso deriva o surgimento de um espaço de confiança ou desconfiança que perpassa o ato de testemunhar. A possibilidade de suspeitar do testemunho cria um ambiente de controvérsia no qual as narrativas se confrontam. E é nesse sentido, que aparece a *dimensão pública* do testemunho. Pois, a testemunha, mediante a necessidade de atestar e acreditar o seu relato, se antecipa a qualquer suspeita acrescentando uma terceira cláusula à sua declaração: não basta o "eu estava lá" e o "acreditem em mim", mas emerge também o "se não acreditam em mim, perguntem a outra pessoa". Assim, ela torna-se uma pessoa que aceita ser convocada a responder a um chamado eventualmente contraditório, ressalvando sua *disponibilidade moral* para reforçar a credibilidade e confiabilidade do seu relato. Por isso ela aceita reiterar sua narrativa, tornando-a confiável na medida em que pode reafirmá-la no tempo, tal como uma *promessa*. Promessa esta que é a primeira e mais antiga, isto é, promessa de manter a promessa, manter a palavra (RICŒUR, 2007, p. 174).

Nesse sentido, testemunhar torna-se uma narrativa para o *outro*, uma promessa para o outro, erigida necessariamente na interlocução entre um alguém que apresenta o relato de algo de que teve experiência e aquele que recebe a narrativa. E é nessa relação dialógica que é possível a realização de uma *alteridade perpassada pela memória*, que comunica a responsabilidade pelo injusto, legada no testemunho, erigindo o dever de lembrar – dever esse que não se realiza pela mera afirmação de uma memória válida *per se*, mas como forma de atualizar constantemente aquele imperativo categórico-histórico que Adorno sustentara: orientar o pensamento e a ação para que nada tal qual Auschwitz ocorra novamente (2009, p. 302-303). Primo Levi, um dos *salvos* (frente aos *afogados*) da *Shoah*, relata bem esta dimensão testemunhal.

> Mas *é nosso dever apresentar testemunho*, em primeiro lugar, sobre o que vimos, e então chegamos à segunda objeção. Por que falar ainda de atrocidades? Não são coisas passadas? Os alemães de hoje não mostraram que renegam seus erros? Por que semear mais ódio? Por que turvar o conhecimento de nossos filhos? Essas perguntas nascem da má-fé ou da consciência dúbia, mas nem sempre; em todo caso, pode-se responder de muitas maneiras. *Pode-se sustentar, corretamente, que devemos contar o que vimos para que a consciência moral de todos permaneça atenta e se oponha com firmeza, para que qualquer veleidade futura seja asfixiada ao nascer, de modo que nunca mais se ouça falar de extermínio* [grifo meu] (LEVI, 2015).

A dimensão ética do testemunho desemboca assim em uma dimensão política, na medida em que o ato de testemunhar se desenvolve com referência ao outro. Pois, na medida

em que ele ocorre, e se transmite ao interlocutor a responsabilidade que marca a necessidade ética que mobiliza sua realização, tornando-o também testemunha, abre-se o chamamento ao juízo, e com ele, demanda-se algo para além da própria escuta e recepção da narrativa. Pois a testemunha não se contenta tão só em contar; antes, ela quer que o interlocutor se converta, também, em alguém *afetado* pela injustiça representada na narração (daí o *pathos* da injustiça, da impunidade). Por isso, ela conta para que o outro saiba, e, imbuído no testemunho, aja de tal forma que ele mesmo se torne uma testemunha, assumindo para si a responsabilidade que justifica o relato e o significado violador do evento nele abarcado. Por isso, o testemunho como chave ético-política não se desdobra como *mera* narrativa; ele requisita o juízo, clamando ao interlocutor que escute, avalie e julgue, e, com isso, questione a justiça que perpassa a história do conteúdo apresentado. A testemunha quer que seu interlocutor seja imbuído no relato, e como tal, assuma, assim como ela, a responsabilidade que mobiliza o testemunho. Pois, ele – o testemunho – está marcado determinantemente pela violência, injusta em todo sentido; violência tal que expõe a dor e o sofrimento e interpela uma resposta. O ímpeto de Primo Levi em contar Auschwitz dá-se pela necessidade imperiosa de narrar a brutal injustiça da *Shoah*, expor (paradoxalmente) a inenarrável violência até ali impensada e impensável, e, com isso, impedir que o evento se repita, se *reatualize*. Nesse sentido, o testemunho tem uma dupla função: fazer questionar a dimensão da ação humana enquanto ação no mundo – questionar a responsabilidade da ação; e, consequentemente, desestabilizar a organização do mundo tal como ele é. A primeira função refere-se ao juízo do "*como devo agir?*"; a segunda à questão de "*qual a justiça do mundo em que se vive?*" e "*de que maneira é possível agir para que o espaço público da pólis seja organizado de maneira que todo e cada um possa ser considerado de fato como pessoa?*". A primeira coloca a responsabilidade *pessoal* para com o outro – um problema *ético*; a segunda questiona a responsabilidade *pessoal e coletiva* para com a própria constituição do social enquanto âmbito capaz de reconhecer todo e cada sujeito como digno de respeito – um problema *político*.

3.3. Memória do Outro

O problema do sujeito do testemunho não é menor, pois de alguma forma ressoa a questão dos limites da capacidade de enunciação da violência que se impõe à uma vítima. Nesse sentido, é preciso considerar a discussão que Agamben realiza a respeito da questão da *testemunha integral* relacionada à Primo Levi. Com tal conceito ele explicita aquele vácuo, aquela lacuna ou *resto*, que se coloca entre o *não*-sujeito despojado completamente de sua

humanidade – o *Muselmann*, o *mulçumano,* o *afogado* –, e aquele "privilegiado" (o *salvo*[37]) que pôde sobreviver e, assim, narrar a barbárie do *Lager*. Por *muçulmano* deve-se compreender a vítima radical da máquina de morte de Auschwitz, isto é, a vítima da destruição não só física, mas moral e subjetiva perpetrada na realidade concentracionária. Ele é a existência situada no entremeio da vida e da morte, despojada de toda a condição de pessoa, totalmente submetido à violência e a vontade de seu algoz. Um vivente abandonado à violação mais absurda, a ponto de perder a própria consciência de si e a capacidade de falar ou de lutar pela própria vida.

> A história – ou melhor, a *não-história* – de todos os "muçulmanos" que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão para o mar. Uma vez dentro do campo, ou por causa de sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os "muçulmanos", os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos *não homens* que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar "morte" à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para compreendê-la. *Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto*, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em *cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento* [grifo meu] (LEVI, 1988, p. 91).

É essa *não-história* dos *mulçumanos* que mobiliza Levi na escrita de um texto que explora e questiona o compromisso entre narração e realidade, não entendida como o aquilo que se liga ao império do fático, mas aquilo que o extrapola, verdade do trauma e do sofrimento, da inscrição no homem como *não-homem*, que cria o evento que resiste à representação. É esse sujeito *sem rosto* com "um rosto, um em cujo olhar, não se pode ler o menor pensamento" que revela a verdade inenarrável do *Lager* e explicita a aporia do próprio testemunho: pois, testemunhar a *Shoah* "coloca-se desde o início sob o signo da sua simultânea necessidade e impossibilidade" (SELIGMANN-SILVA, 2003a, p. 46), o que assinala o dever de narrar e a "impossibilidade" de fazê-lo pela insuficiência da linguagem.

Daí a necessidade de se reconhecer o estatuto precário da palavra testemunhal: há uma cisão entre a linguagem e o evento, de modo que não se pode dizer que se trata de um

[37] A referência é ao paradigmático livro de Levi escrito trinta anos após *É Isto um Homem?*, traduzido para o português por *Os Afogados e os Sobreviventes*, quando, no original em italiano, intitula-se *I Sommersi e i Salvati*: literalmente, "Os Submersos e os Salvos", marcando a diferença entre os *Häftling* privilegiados (os sobreviventes) e o *Muselmann*, o mulçumano – o sujeito completamente dessubjetivizado do *Lager*.

acontecimento indizível, mesmo sendo a palavra incapaz de relevar a verdade do sofrimento ali perpetrado. E é por isso que é necessário assegurar a *comunicabilidade* de tal catástrofe, mesmo que o que a funde seja o irrepresentável. E por comunicabilidade entenda-se a necessidade de tornar comum, *público*, esse esforço de dizer o que não cabe representação – é preciso lembrar que se há algo que marca uma língua é a pertença ao espaço comum em que os sujeitos se referem uns aos outros, ainda que equivocadamente: a língua é sempre algo próprio e de todo mundo, uma esfera que produz o *eu* através de um *outro* contido na própria estrutura comunicante. Agamben atenta a isto quando coloca, repita-se, que "a *aporia* de Auschwitz é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não-coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão" [grifo meu] (2008, p. 20); e relata ainda a vez em que fora acusado por um leitor de "arruinar o caráter único e indizível de Auschwitz" (Idem, p. 41), quando publicara um artigo num jornal francês sobre o evento. Sua reação é de surpresa. Pois, como não dizer a realidade concentracionária, se Primo Levi o faz a todo tempo? Com uma pergunta tal, o filósofo italiano traz à baila que, independentemente da singularidade da *Shoah*, afirmá-la como indizível seria conceder a ela um certo prestígio místico. Pois uns tais místicos, ao afirmarem Deus como um ser incomensurável, impossível de narração, calam-se para adorá-lo, e com isso o glorificam com silêncio (AGAMBEN, 2008, p. 42). Uma lógica que, transportada para Auschwitz, levaria a uma adoração do evento, encapsulando-o numa redoma que impediria o real enfrentamento da brutal experiência da violência nazista. Testemunhas como Levi, por não calarem, mesmo diante das lacunas, da precariedade da palavra, das insuficiências e cisões da verdade da narrativa, impedem essa "adoração" silenciosa. Antes, elas se mantêm continuamente despertas para "olhar o inenarrável" e, de algum modo, dizê-lo, convidando os outros a fazerem-se também testemunhas, mesmo diante da impossibilidade de comunicar a desumanização mesma. É por isso que Agamben considera Levi "um tipo perfeito de testemunha" (Ibidem, p. 26), já que sua necessidade é a todo tempo contar o que ocorrera do *Lager*, ser fiel ao máximo ao evento Auschwitz, ainda que diante da lacuna que constitui a impossível articulação entre os fatos e a verdade que deles participa, mas que, contudo, escapa à narrativa.

> "Não se trata aqui, obviamente, da dificuldade que experimentamos toda vez que procuramos comunicar a outros as nossas experiências mais íntimas. A dificuldade tem a ver com a própria estrutura do testemunho. Por um lado, o que aconteceu nos campos aparece aos sobreviventes como a única coisa verdadeira e, como tal, absolutamente inesquecível; por outro, tal verdade é, exatamente na mesma medida, inimaginável, ou seja, irredutível aos elementos reais que a constituem. Trata-se de fatos tão reais que, comparativamente, nada é mais verdadeiro; uma realidade que

> excede necessariamente os seus elementos factuais: esta é a aporia de Auschwitz" (AGAMBEN, 2008, p. 20).

Deste modo, ainda que o testemunho seja caracterizado por aquilo que nele falta, ele é necessário e imperativo. Trata-se da necessidade ética de expor a verdade que não se contém na linguagem; de testemunhar a desumanização mesma que não pode ser testemunhada. Por isso a importância do *mulçumano* como figura que inaugura a *aporia* do testemunho e desdobra a verdade que escapa à palavra. Pois, ele, como a verdadeira testemunha, a *testemunha integral* não pode falar; ele fora *submerso*, "tocou o fundo", "viu a górgona" (LEVI, 2016, p. 66), foi privado da linguagem. Trata-se do exemplo extremo e, por isso, paradigmático, da violência e da injustiça que exige memória e testemunho, mas que é impedida pela destruição do sujeito, produto de uma dessubjetivação completa, em que o vivente só existe, mas lhe falta a própria capacidade de articular mesmo a mais simples palavra. Disso advém que a testemunha que pode contar não é aquela que sofre a injustiça em sua máxima radicalidade. Em Auschwitz, a verdadeira testemunha não pode testemunhar. O testemunho se constrói então sobre um *resto* que se coloca entre o sobrevivente e o *submerso*: testemunha e mulçumano são duas entidades distintas – o primeiro tem memória e palavra, o outro não –, mas inseparáveis; nas palavras de Giacóia Jr. "são coextensivas, sem serem coincidentes" (2018, p. 91). O mulçumano, enquanto testemunha *integral*, é um *não*-homem, um *não*-sujeito, um alguém em que se ausenta a capacidade da linguagem; portanto, ele precisa que outro testemunhe por ele – justamente aquele que conservou em alguma medida a humanidade. A enunciação testemunhal se dá, nesse sentido, por uma representação falha que é a do privilegiado, aquele que não experimentou o inexperimentável (porque a experiência do inexperimentável é a morte de qualquer experiência); que não sofreu a destruição completa de sua humanidade, de sua subjetividade e de seu corpo. Jacques Derrida, ao tratar da noção de *aporia*, dá bem conta desse paradoxo que é experimentar o inexperimentável que ocorre com o mulçumano. Diz ele que a "*experiência* é uma travessia", ela "passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível" (2010, p. 29). A aporia, contudo, se apresenta então como uma não experiência, ou, ao menos, uma experiência não plena. Ela "é um não caminho" (Idem, p. 30). Daí se poder afirmar que o *Muselmann* experimenta o inexperimentável. Ele, no processo de desumanização nazista, vive a própria dissolução de sua subjetividade, torna-se um ninguém, um sem-rosto, um sem-fala, e, assim, não pode atravessar aquilo que constitui a experiência como algo narrável. Ele não pode falar dela – ele perdeu a linguagem –; só resta a ele a destruição, a morte física do corpo que já decrépito que aguarda o fim.

Por isso, o sujeito da enunciação, como testemunha de Auschwitz, é tão só uma *testemunha parcial*. E é a radicalidade desta realidade que mobiliza a memória que dá o que pensar. Pois, do não-pensamento, da não-memória, do não-rosto do mulçumano surge o questionamento essencial de nossa constituição enquanto sujeitos éticos e políticos. Daí que se coloque que o fundamento de um testemunho – de todo testemunho como demanda de justiça – seja testemunhar a dor e o sofrimento de "um outro" para que "outro" dele se dê conta. Porque, a memória carregada no testemunho não é só para o outro, mas, em alguma medida, advém, também, de um outro (MATE, 2011b, p. 212). Levi testemunha sua experiência, mas ao fazê-lo, testemunha determinantemente a injustiça que se impõe sobre o mulçumano. É isso que confere a importância e dá a credibilidade ao seu testemunho. Ele não testemunha tal como faz um ressentido – isto é, alguém que pugna pela *vingança* de um dano sofrido tão só sobre si –, mas pela necessidade da justiça. E é essa outridade – *alteridade* – do testemunho que impede que ele seja instrumento de mais violência. Não se faz memória, se o objetivo é a justiça, como forma de afirmar uma identidade que negue o outro; o que Levi prega não é a afirmação de si como negação (da pessoa) do nazista, do algoz, mas como negação do nazismo e sua lógica de extermínio. A memória não é para o ressentimento; antes, seu fundamento é a afirmação de um sofrimento que não deve mais voltar, que não pode vir a ser novamente; seu testemunho é para aqueles que não puderam falar; é para que uma violência assim não mais ocorra. Portanto, não é parte de uma verdadeira memória ética e de um verdadeiro testemunho, a narrativa ressentida, que quer impor sobre o outro a violência sofrida, que confunde a realização da justiça em vingança. A memória não pode e não deve servir para atiçar o ódio. Algo que bem sabem Todorov (2000, 27-29) e Ricœur (2007, p. 98-99) quando afirmam a necessidade de manter-se sempre atento ao *abuso da memória*, ao seu mau uso, para que a rememoração não se torne o fundamento de subjugação que ela mesma condena.

Com isso, quer-se dizer que o testemunho apresenta a necessidade de testemunhar para o outro (o interlocutor) e por um outro (a vítima que, de algum modo, compartilha a injustiça e está ausente), porque este último – a verdadeira testemunha integral em Levi, por exemplo – perdeu-se, foi morta, abandonada e, se não pela memória, teria sido perdida no esquecimento que acompanha o devir do tempo sem rememoração. A testemunha apresenta-se, pois, como um sujeito que narra o trauma da injustiça, mas que não o narra propriamente em nome de si (ainda que também narre por si): ela, em primeiro plano, fala em nome de outro – de todos os outros que com ela compartilham a violência que leva à necessidade do relato, mas que não puderam aparecer e contar. As testemunhas "sabem-se portadoras de informações preciosas e,

ao mesmo tempo, são o elo necessário para falar de justiça. Tudo isso vivem, no entanto, desde a consciência de que falam em nome de terceiros que não puderam falar" (MATE, 2011b, p. 212)[38].

> Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas, muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os "muçulmanos", os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção. Sob um outro céu, mas sobreviventes de uma escravidão análoga e diferente (LEVI, 2016, p. 47).

Disso deriva que o testemunho se transmuta em um narrar a história dos sem-nome. E nessa narração, torna-se possível o questionamento, a crítica anamnética, da produção de uma política que mata física e hermeneuticamente – isto é, retira o significado de suas vítimas. E com isso se põe o imperativo de reavaliar todo o nosso patrimônio (histórico), inclusa a razão esclarecida e instrumental, nosso desenvolvimento técnico e progresso, e todo o preço e toda a violência que um patrimônio assim produziram. O testemunho, como uma categoria ético-política, implica necessariamente a memória, o juízo e a ação e, consequentemente, também o direito. Porque, se nem sempre há – felizmente – a necessidade de se reconhecer a distância, o *resto*, que separa testemunha parcial e testemunha integral, continua a persistir que as testemunhas que chegam a enunciar a injustiça sejam, em alguma medida, representantes privilegiados – pelo simples fato de poderem aparecer, serem ouvidas, lidas ou assistidas – daqueles que vivem o cotidiano do injusto, o estado de exceção permanente. Pois se há algo que marca definitivamente o injusto, é a produção do dano e seu silenciamento ou invisibilização. Daí que todo sujeito que seja capaz de convidar o outro a ser interlocutor e torná-lo alguém imbricado pela responsabilidade que mobiliza a narrativa, de algum modo é privilegiado pelo simples fato de romper o silêncio, tornar o invisível aparente e poder demandar do outro uma tomada de ação frente a injustiça que interpela.

[38] Tradução livre de: "Se sabem portadores de informaciones preciosas y, al mismo tempo, el eslabón necesario para poder hablar de justicia. Todo esto no viven empero desde la conciencia de que hablan en nombre de terceros que no pueden hablar".

3.4. O Tribunal e o Testemunho

O testemunho, na esfera jurídica, apesar de sua relevância na delimitação de responsabilidades, é um instrumento demasiado limitado. Isso se dá pelo conteúdo eminentemente formal do processo judicial. Com isso se quer dizer que o direito se utiliza do testemunho na medida do processo, e, assim, torna a testemunha só mais um entre uma série de meios de prova. Ela é só mais um instrumento manipulado para expandir o acervo probatório com fim de delimitar um julgamento fixado na decisão judicial; seu testemunho não vale necessariamente por aquilo que excede a expectativa da norma infringida, por uma verdade, experiência ou sofrimento que ultrapasse o âmbito do fático e do juridicamente relevante. Pois o direito quer do testemunho tão só a comprovação de um certo cenário apto à definição da subsunção normativa com a determinação do nexo de imputação. O juiz recebe o testemunho tão só como mais um elemento apto ou não a elucidar a causa.

Daí que em termos judiciais, o testemunho não seja prezado como uma categoria capaz de pôr em xeque a lei que fundamenta o julgamento, reconhecendo se nela há ou não justiça. Na esfera do processo, testemunhar é um ato necessário à subsunção da norma e a produção do julgamento; ele não funciona, necessariamente, como demanda de justiça, na medida em que só pode ser reconhecido dentro dos limites abarcados pela normatividade jurídico-institucional. A testemunha, nesse sentido, testemunha só na própria medida do que é reconhecido como juridicamente relevante. Com isso, desdobra-se a dificuldade *cognitiva* que o direito possui em apreciar uma injustiça quando ela extrapola os limites que determinam a esfera de abrangência da norma. Nesse sentido, é preciso lembrar – talvez um pouco a contragosto e se concordarmos, ainda que parcialmente, com Giorgio Agamben – que a finalidade do processo é antes de tudo o julgamento mesmo, independentemente de seu conteúdo de justiça (2008, p. 28). Pois, ainda que se reconheça uma dimensão ética no fenômeno jurídico (algo com que o filósofo italiano não parece concordar[39]), a *decisão* – justa ou não – sempre prepondera como o resultado definitivo do processo. A *res judicata* é o fundamento do direito; uma vez decidido o mérito, a questão se encerra, independentemente se se mata ou não a sede por justiça.

Contudo, se há uma justiça do direito, o que ela é? Qual sua importância? O que define a justiça do tribunal que condena um sujeito perpetrador de um dano? E o que diferencia a

[39] Nesse sentido: "Mas a ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz. Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito" (AGAMBEN, 2008, p. 33).

vingança da justiça realizada no tribunal? Segundo Paul Ricœur, trata-se de uma *justa distância*. Justa distância esta que interpõe um espaço de justiça entre a violação pressuposta por um delito – desencadeador da cólera privada e pública que pressupõe a violência do dano – e a sanção infligida pela instituição; justa distância essa que se realiza no processo judicial e poderia ser marcada por três características distintivas (2008, p. 184).

A primeira derivaria da pressuposição do juiz como terceiro desinteressado no resultado do litígio; juiz este que pode ser pensado sobre três instâncias distintas: a) o Estado enquanto detentor da violência *legítima*; b) a própria instituição judiciária como esfera distinta dos outros poderes do Estado; e, c) a figura encarnada do juiz. Três dimensões que assegurariam a *imparcialidad*e de um julgamento que calcula a *responsabilidade* e pondera a *culpa*. Nesse sentido, uma primeira dimensão da justiça do direito é a imparcialidade com que se trata as partes que se apresentam perante o tribunal.

A segunda característica é que a punição é realizada sob os moldes de um Estado de Direito, do qual se deduz um *sistema jurídico constituído por leis escritas que definem ilícitos e estabelece a proporção entre o crime e a sanção*. Daí deriva uma certa univocidade social acerca do que é criminoso ou danoso e, portanto, o que é passível de punição, de modo a fundamentar o exercício de eventual força estatal quando violada a norma jurídica. O direito, nesse sentido, estatui expectativas legítimas, estabilizando o que se espera dos atores sociais enquanto agentes em interação, de modo a pressupor, mediante um dano injusto, a obrigatoriedade de uma certa reparação, ainda que ela se fundamente sob a instituição de uma pena. As pessoas, portanto, conhecem as consequências jurídicas de seus atos, e, assim, assumem-se responsáveis por eles. Consequentemente, o estabelecimento de uma eventual responsabilidade jurídica é pressuposto dado a cada indivíduo que atua socialmente, na medida que conhece os parâmetros regulatórios da conduta conforme as expectativas jurídico-morais determinadas cogente, genérica e abstratamente. Decorre disso que o cidadão conhece o que é definido como legal ou não (lícito ou ilícito), o que possibilita situar as consequências de todo ato juridicamente relevante com a maior precisão possível (Idem, p. 185).

Uma terceira característica que garante a "justiça do processo" é o seu *elemento dialógico*. Isso significa que as partes podem desdobrar seus argumentos, situar e questionar a adequação do próprio procedimento, explicitar elementos relevantes à causa, e, em última análise, criar as condições que possibilitem que o litígio passe de um estado de incerteza ao estado de certeza. Assim, se determina a responsabilidade e, consequentemente, a culpa através da *decisão*. Trata-se de uma fase de suma importância pelo fato de garantir, em alguma medida, que os fatos e os testemunhos apresentados passem pela prova da

confiabilidade, de modo que os vários atores do processo possam contribuir para o cálculo da responsabilidade que guia o dimensionamento da responsabilidade das partes. É daí que surge o (princípio do) *contraditório* como elemento que confere legitimidade do procedimento, garantindo a estabilidade da defesa e da acusação na produção da verdade discursiva que perpassa o reconhecimento da relação jurídica sob análise e julgamento (RICŒUR, 2008, p. 186).

A última característica estrutural do processo é a *decisão* de mérito. É ela que estabelece (ou não) a culpa e a responsabilidade; é ela que eventualmente altera o estatuto jurídico do réu, passando-o de sujeito presumidamente inocente a culpado. Nesse sentido, *a sentença*, como ato performativo, *profere o direito* e, assim, põe fim ao litígio, atribuindo às partes suas posições, estabelecendo quem é a vítima e quem é o perpetrador do dano. E é da combinação destas quatro características do direito (como processo) que se pode estabelecer a diferença entre a vingança e a justiça, na medida em que a punição não deriva de uma irrupção de ira vingativa, não processada e autenticada, mas produto de um *percurso de responsabilização imparcial*, que assenta a justiça da condenação (Idem, p. 187). Em suma, a justiça do direito resume-se à adequação processual.

Contudo, é necessário ainda, para além deste modelo procedimental, considerar o direito também como um *locus* de *regulação ética das relações sociais*. E assim ocorre por ser possível perceber que a definição das expectativas legítimas juridicamente estatuídas corresponde, em algum nível, com as expectativas morais que os sujeitos colocam uns diante dos outros. Disso deriva que, quando se denega a própria possibilidade do julgamento e se elimina a imputação jurídico-moral do perpetrador de um dano juridicamente reconhecido, nega-se a condição de *vítima* enquanto *sujeito de direito* à própria vítima enquanto *sujeito moral* do dano injusto. A correspondência entre ambas essas dimensões do sujeito enquanto participante da vida político-social é perceptível quando, por exemplo, um atingido pela violência ditatorial brasileira ajuíza uma ação de mérito meramente declaratório para fins de reconhecimento da responsabilidade do Estado pela prática de uma violência ilegítima sofrida, ainda que tal responsabilização não incorra propriamente em nenhuma punição ou indenização. Inês Etienne Romeu elucida bem esta necessidade de *reconhecimento processual* – e também moral – quanto ajuíza contra a União uma ação para fins de declarar a responsabilidade do Estado por cárcere privado e tortura sofridos entre 5 de maio e 11 de agosto de 1971 na "Casa da Morte", um centro de repressão clandestino aos opositores da ditadura militar brasileira em Petrópolis. "O que eu quero é que a justiça do meu país reconheça que eu fui presa ilegalmente, que eu fui sequestrada, que eu fui torturada durante

seis meses, que eu fui estuprada três vezes. Isso é o que eu quero" (OSMO, 2016, p. 85), diz ela. Daí a importância do mérito, quando, no julgamento, dado como procedente, constata o juiz que "o objetivo da ação era [..] afastar qualquer dúvida existente sobre tal relação jurídica, *restaurando*, assim, *a verdade*" [grifo meu] (Idem, Ibidem). Em um mesmo ato, sujeito de direito e pessoa moral são reconhecidos e se correspondem.

Disso deriva a percepção da esfera jurídica como âmbito de produção de *reconhecimento*, na medida em que confere ao sujeito a prerrogativa de ser pessoa moral, e, por conseguinte, indivíduo de igual valor jurídico – e de igual imputabilidade – aos outros dentro da esfera de interação social. Ao reconhecer a vítima como alvo de um dano injusto/ilícito, *o direito reconhece o estatuto político-jurídico da pessoa*, sujeito de direito. Com isso se quer dizer que "a vítima é *reconhecida* publicamente como ser ofendido, ou seja, excluído do regime de reciprocidade jurídico-universal que perfaz o crime como uma *injusta distância*" [grifo meu] (RICŒUR, 2008, p. 189). É nesse sentido que se pode dizer que processo judicial transmuta uma memória privada do dano à dimensão pública. Ele reinsere a vítima na vida política da comunidade ao encarnar o direito geral e abstrato na pessoa concreta. E é, também por isso, que as anistias são problemáticas quando importam em uma denegação de justiça por via de um forjado esquecimento da violência, na medida em que impedem a responsabilização daquele que comete o injusto/ilícito. E o que se quer chamar atenção com isso é *menos para a necessidade de punição que de responsabilização*. Como demonstra o exemplo citado, para além da punição, toda vítima pede pelo reconhecimento do injusto. O nexo de imputabilidade fundamenta-se na necessidade de se reconhecer o rompimento do elo ético-jurídico que pressupõe o regime de reciprocidade universal que fundamenta o sujeito de direito enquanto pessoa moral participante do vínculo social. Quando os mecanismos institucionais bloqueiam a responsabilização de perpetradores de violência impedem o reconhecimento mesmo da injustiça, invisibilizam a vítima e permitem a *impunidade* da ruptura do vínculo social, brecando o reconhecimento da violação, que importa em uma denegação de reconhecimento da própria vítima como alvo de um dano injusto.

Daí a ambiguidade que perpassa a esfera jurídica: ao mesmo tempo que o direito se apresenta como estabilizador de expectativas e produtor de uma igualdade formal assentada num sujeito de direito geral e abstrato, fundamento ético da normatividade, ele só é capaz de responder a demanda de justiça na medida da norma, de modo que o escopo de atuação da lei dá-se segundo uma lógica jurídica aprisionada a uma forma institucional incapaz de considerar o sofrimento mesmo ou a violação que perpassa a injustiça para além dos liames

jurídicos. A determinação do juridicamente relevante é, nesse sentido, figura exemplar da incapacidade do direito de enfrentar a injustiça que escapa a sua esfera cognitiva, os seus *padrões do injusto*. Pois, aqui retoma aquela universalidade abstrata que é causa da crítica da razão anamnética ao procedimentalismo jurídico-político. Se o sujeito de direito é um sujeito abstrato, pensado fora das condições materiais e históricas de produção e reprodução social da vida, a esfera jurídica, enquanto instância de resposta à injustiça, precisa a todo momento manter-se aberta à consideração da realidade que perpassa os indivíduos em sua singularidade e concretude, diante da categoria universal-abstrata-genérica do sujeito de direito.

Nesse sentido, é preciso manter permanentemente a desconfiança em relação ao direito como *instituição*, ao seu fundamento pretensamente universalista, quando ele esconde e oblitera, sob uma ficção, o *sujeito real da injustiça*. Pois tal como observa Derrida, houve um tempo em que sujeito, e, consequentemente, sujeito de direito, era sinônimo de homem, branco, europeu, adulto, macho, carnívoro e capaz de sacrifício (2010, p. 34). Disso advém a necessidade de tensionar determinantemente os pressupostos abstratos de ordenação normativa quando eles se deslocam da produção de respostas ético-jurídicas aos processos concretos da história. Daí a necessidade de manter o direito sempre no limiar da *revolução jurídica*, *locus* em que a memória do sofrimento do outro exige a instauração de um direito *outro*, capaz de conhecer através da prioridade e urgência da injustiça. Memória esta que, repita-se, é memória do ontem e do hoje, do *outro* como sujeito que interpela a responsabilidade comum pela injustiça. Memória que não é sacralização do passado, mas ímpeto interruptivo da opressão, da exceção permanente que nega a (in)justiça singular como parte constitutiva do universal.

Disso advém a primeira percepção da diminuição da figura da testemunha sob o viés do direito enquanto instância produtora de uma justiça processual. E desta primeira constatação parte a perspectiva de que testemunho e memória devam ser sempre mobilizados contra toda normatividade jurídica excludente. Pois, é preciso ter sempre em consideração que os mesmos atores que produzem violência política e socioeconômica habitam também o âmbito da produção legislativa e dos tribunais. E, se o que distingue o direito é sua *força*, sua *enforceability*, sua capacidade de fazer-se cumprir (DERRIDA, 2010, p. 8), é preciso sempre estar atento ao uso e abuso dessa força quando ela é garantia da injustiça; pois, se a princípio o direito garante expectativas legítimas e autorizadas, é necessário a todo tempo questionar a legitimidade (pressuposta) de tais expectativas e a autorização do uso da força com que são elas asseguradas. É fundamental, a todo tempo, perceber e questionar em que medida não é o ordenamento jurídico mera desculpa para a ordenação e manutenção da opressão, da exceção

e da subjugação de indivíduos e grupos inteiros. A memória, e a produção do testemunho – enquanto categoria ético-política, *sui generis*, extrajurídica –, são categorias fundamentais nesse sentido, já que são elas os instrumentos de uma razão informada pela história que põe a prova o Estado (como produtor e regulador do direito), essa figura ambígua que confere e nega proteção, protege e constrói vulnerabilidades.

Pois, se a vida é construída na necessidade da norma, na necessidade do cálculo de uma decisão que precisa ser tomada frente ao dano de uma injustiça, o direito deve implicar em si a responsabilidade pela memória do outro, e abrir-se a constante interpretação e reinterpretação do que foi suposto ou sedimentado como direito. A história, *como memória*, cumpre esse papel. Ela informa o espaço que se dá *entre* a justiça e o direito, questionando *a justiça do direito*, reclamando a reparação urgente. Urgência mesma que leva Levi a testemunhar, a interromper a catástrofe, a contar aos outros a violação. Assim, é preciso considerar em que medida o próprio direito reconhece em pessoas e situações concretas o sujeito universal que o pressupõe. Daí a força da memória e do testemunho ao denunciarem *o direito que o direito nega*, aquilo que nele não é justiça. E é isso que dá ao testemunho, o *testemunho como memória*, seu caráter ético-político.

3.5. Responsabilidade Histórica, Dimensões Ético-Políticas

A perspectiva ético-política do testemunho diferencia-se significativamente da jurídica pela impossibilidade de se confundir a *dimensão da justiça* com a *esfera do direito*. Pois, se o direito produz justiça, ele só a produz em uma alguma medida. Há uma *virtualidade do justo* que sempre escapa a atualidade da decisão jurídica (ideia tributária de DERRIDA, 2010). A justiça exige o direito porque é preciso decidir, responder a um reclame por justiça; no *cálculo* que perpassa essa decisão a justiça participa; contudo, nela não se esgota. "A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir" (Idem, p. 54). E por *porvir* é preciso entender não o que está no futuro, um *telos* ao qual se chega ou se quer alcançar, mas a tensão sempre permanente de uma *promessa de justiça* intrínseca ao presente – *advinda do passado* – que reclama a ação que reconheça e responda ao *outro* que sofre a injustiça (e demanda a justiça), *outro* este que compartilha o espaço comum da *pólis*. Trata-se de uma postura que, aproximada da filosofia de Benjamin, realiza a promessa contida do passado (mesmo o passado recente) de uma justiça latente, por se fazer, que solicita sua realização no tempo-do-agora (*Jetztzeit*); justiça esta que visa interromper o contínuo catastrófico e toda a estrutura de (re)produção de injustiça que perfaz, em cada instante, a oportunidade sempre efetiva de

realizar esta *justiça virtual*, contida na memória daquilo que fora negado às gerações precedentes, tornando-a *atual*. Uma justiça que pede a interrupção da violência, da assimetria e da subjugação em um golpe explosivo do contínuo do progresso-catástrofe.

Esta concepção de justiça, secular-messiânica em essência, dá-se numa tentativa de recuperar na violação singular e concreta a chave da justiça universal, que compreenda e repare o desrespeito e o sofrimento. Daí o testemunho tornar-se uma figura essencial na rememoração e exposição desta constituição injusta do tempo, e, assim, reclamar a *responsabilidade* que deve ser tomada frente a constituição da política e do direito como espaços de realização da justiça. E é nesse sentido que é preciso enfatizar que a responsabilidade é *histórica* e fundamentalmente *ética* e *política*. Pois, como afirmado anteriormente (confira cap. 1, 1.7), o verdadeiro tribunal da história é aquele em que a humanidade julga a história, e não o contrário; e tal julgamento só pode ocorrer sob o signo de uma responsabilidade pelo presente e pelo passado. Disso advém que a história mesma não pode ser tribunal. Não há teleologia que no fim das contas possa justificar qualquer injustiça. A história (hegeliana) que julga a si mesma como desenvolvimento do progresso é tão só uma ficção legitimadora da produção de vítimas nele engendrada. Como afirmado por Benjamin, é só a hipóstase acrítica que permite o contínuo da violência, da assimetria e do poder que subjuga – em outros termos, do estado de exceção dos oprimidos feito regra. Daí a noção de nossa *responsabilidade pela história*, isto é, pela construção da história como produção de injustiça.

É por isso que o conceito de responsabilidade precisa diferenciar-se do de culpa. Esta diz respeito, antes de tudo, a um vínculo que liga um indivíduo ao ato injusto perpetrado: aquele que comete um dano é responsável e *culpável* por sua ação, de modo que sua culpabilidade pressupõe a *delimitação pessoal da responsabilidade*. Delimitação essa que é essencial para a configuração da culpa, dado o fato de tal categoria ser necessariamente pessoal, uma vez que, se todos são culpados, no fim, ninguém o é (ARENDT, 2005, p. 87). Nesse sentido, é possível concordar com Agamben, quando afirma a culpa como produto de uma relação originariamente jurídica, derivada do reconhecimento da *imputabilidade por um dano* (AGAMBEN, 2008, p. 32). Só é culpável ou culpado aquele que comete ou dá causa diretamente à violação, de forma omissiva ou comissiva, mediata ou imediata, dando azo à imputação.

Já a responsabilidade não atua necessariamente sob essa lógica. Pois, se todo sujeito culpado é responsável, *nem todo sujeito responsável é culpado*. A responsabilidade é transmissível, a culpa não o é. Esta última se funda numa relação de imputabilidade entre um

sujeito e um dano ou crime; e é necessária a configuração do resultado de uma ação ou omissão. A responsabilidade, contudo, não depende de imputação. Antes, ela pode ser herdada, e na esfera ética, se realiza pela *interpelação do outro*. Por isso, ela excede a esfera do jurídico e imbrica-se no domínio da justiça; daí a possibilidade de uma responsabilidade onde ausente qualquer culpa. E é necessário afirmar essa diferença entre culpa e responsabilidade por ser preciso colocar, justamente, o que separa justiça e direito, ética e esfera jurídica.

Pois o sujeito se torna responsável, independentemente de qualquer culpa, na medida em que é interpelado pelo *outro*, com ele estabelecendo uma relação intersubjetiva na qual cada um se reconhece como parte de uma *vida comum*: a comunalidade da vida (no mundo, na *pólis*) marca a responsabilidade pelo outro. Assim, em termos éticos, o fundamento da responsabilidade é o chamado do outro, a *alteridade* que interpela o sujeito a responder a uma demanda (como o direito é chamado a responder a uma injustiça). E é esse elemento convocatório da responsabilidade que permite o confronto com a injustiça e o sofrimento do *alter*. Deriva daí a noção de responsabilidade como necessidade de reconhecimento; como escuta de um *chamado que clama por justiça*. Chamado este – chamado do *autrui* – fundado na necessidade de uma resposta ética, mas também política, instauradora da responsabilidade histórica perante o outro em sua concretude e singularidade; responsabilidade que não obriga (isto é, não detém força capaz de constranger uma resposta), não depende de imputação, mas advém de um pedido – vindo do passado como memória atual e virtual. Responsabilidade que tem seu fundamento na interpelação de um sujeito (ou mesmo um *não*-sujeito, vide o *Muselmann*) que tem sua condição de pessoa negada. Por fim, responsabilidade que é transmissível (algo que a culpa não é), porque é histórica e se perfaz em um *legado*. Legado este que se realiza justamente pela continuidade material das assimetrias que permitem o contínuo da violência social, econômica e de Estado.

Parece ser nesse sentido que Benjamin nos aponta a necessidade de fazer justiça aos mortos e aos oprimidos, de lembrá-los e neles procurar o sentido de uma política *outra*, de uma justiça porvir que se mantém como promessa negada a este *outro* desde os confins da história; como interrupção do legado, da herança, que permite a permanência dos vencedores como instauradores da exceção como regra. Pois, que responsabilidade teríamos se o sofrimento que interpela não fosse minimamente parte da vida comum que nos abarca desde o passado? Se o presente é construído sobre as ruínas do outrora, fazer justiça a ele é assumir a responsabilidade por essa construção atual da qual somos herdeiros. É por isso que é fundamental empenhar-se numa historiografia *sui generis*, messiânico-materialista, que rompa

com a acédia de contar só o que vem a ser fato, só o que chega a ocorrer e participa do tempo como triunfo e vitória de quem pôde contar a história – o *vencedor*. Daí a necessidade de e*scavar a história a contrapelo*, de rememorar as lutas anteriores e seus fracassos, de se debruçar sobre o sofrimento do sujeito concreto que interpela, e manter-se sempre atento para não se tornar um continuador da violência que se deu no ontem e se atualiza no hoje. Pois, tal como coloca Reyes Mate,

> nascemos com responsabilidade adquirida. Todos somos herdeiros de injustiças passadas: uns as herdam como sorte e outros, como azar. Mas ambas heranças revelam uma mesma situação originária e colocam um mesmo desafio. Revelam, com efeito, que ninguém é "bem-nascido", ninguém nasce sujeito moral. O pobre e o rico estão despossuídos da dignidade humana, da subjetividade moral. Tem diante de si um desafio: conquistar a dignidade (MATE, 1997, p. 242-243).[40]

Com isso, o autor espanhol parece chamar atenção para a necessidade de reconhecimento intersubjetivo como passo necessário da conquista da dignidade. Não é que os sujeitos não nasçam dela portadores; é que ela só se constrói mediante a alteridade que reconhece no *outro* uma pessoa de igual valor ao *eu* (do mesmo modo que o *eu* somente se reconhece como pessoa no *outro*), e que, por isso, precisa ser respondido, considerado, justiçado. Daí que justiça e dignidade só sejam possíveis no movimento intersubjetivo de reconhecimento, em que *eu* e *tu* se percebam participantes de uma comunidade, de um mesmo espaço público e da mesma vida política como pessoas de igual valor. Uma perspectiva, como já falado, que se levada à sério em Benjamin, considera não só os vivos, como também os mortos, já que são também eles, enquanto sujeitos negados, sem nome, os sujeitos de uma interpelação por justiça. Uma perspectiva que considera o outro para redimi-lo, incrustando no agora a possibilidade latente de uma justiça potente, porvir, desde outrora.

Daí o papel do testemunho como chave ético-política, que chama os interlocutores à assunção de sua *responsabilidade histórica*, da responsabilidade em responder à demanda de justiça do *outro*. Pois é ele – o testemunho – que desdobra o problema da prioridade epistêmica da injustiça como ponto de partida de qualquer teorização sobre o justo. É ele o instrumento de crítica de toda matriz teórica que desconsidera os processos materiais de produção e manutenção de assimetrias sociais e de violência dadas historicamente. O testemunho, *como memória*, aparece como esteio da razão crítica que abre espaço ao

[40] Tradução livre de: "Nacemos con una responsabilidad adquirida. Todos somos herederos de injusticias pasadas: unos las heredan como fortunas y otros, como disfortunios. Pero ambas herencias revelan uma misma situación originaria y plantean un mismo desafío. Revelan, en efecto, que nadie 'es bien nacido', nadie nace sujeto moral. El pobre y el rico están desposeídos de la dignididad humana, de la subjetividad moral. Tienen ante sí un mismo desafío: conquistar la dignidade".

questionamento da tradição – histórica, política, social e normativa – que funda o presente, desdobrando as injustiças em narrativa, gerando o clamor que interpela por justiça, criando as condições rememorativas de mobilização da ação política. É ele que desempenha aquele relato do historiador materialista que desbrava no fato a brutalidade que está além-do-fato e que, por isso, motiva a resposta à injustiça. Pois, a verdade trazida pela testemunha nada mais é que aquela verdade da historiografia benjaminiana, fundada na *fidelidade do relato* e na *responsabilidade para com o presente*, em outros termos, *responsabilidade para com o outro*. A testemunha, como sujeito que desempenha esta tarefa ético-política, assume o papel de criar as condições de interrupção da opressão e da violência pela memória da barbárie; tarefa que, por recuperar o sofrimento injusto, cria as condições capazes de alimentar a novidade revolucionária no presente. Por isso a convocação que o testemunho faz ao julgamento perpassa necessariamente a alteridade. *Tu* julgas o meu testemunho e, assim, julga a ti mesmo como *responsável*: não propriamente pelo dano, mas para que seus desdobramentos não se reatualizem, determinando o contínuo da violência. Pois, se o testemunho é uma operação dialógica, ele demanda, em sua exposição, a confrontação da brutalidade que perpassa os fatos como são, a injustiça como um dado. Nesse sentido, é preciso lembrar o testemunho como uma atividade que conclama sempre o *julgamento da história*, e com isso, abre-a à possibilidade da justiça.

Nesse sentido, é preciso lembrar que o testemunho é um relato concomitantemente *pessoal* e *comum*. A memória que nele se perfaz é a insígnia de uma violação pessoal de dimensões sociopolíticas. A violência pessoal sofrida é só parte de um quadro estrutural mais amplo que extravasa a relação vítima-agressor. Ele consiste precisamente em uma narrativa que excede o âmbito do privado e desdobra politicamente o significado da violação particular. Testemunho e testemunha se implicam na esfera pública, transbordando o contexto pessoal da injustiça perpetrada. Assim ocorre pelo valor ético-político da narrativa que situa a testemunha na trama de distribuição social da violência. O dano pessoal é somente o *exemplo* de uma realidade que diz respeito à toda comunidade. Daí que ele represente, paradoxalmente, em sua particularidade, um complexo de relações que transpõe o singular e alcança o universal; apesar de ser um relato referido a um indivíduo – um relato mesmo biográfico –, o testemunho refere-se e dirige-se sempre a um *outro*; é exercido segundo uma alteridade anamnética que constitui sua potência narrativa. Assim ocorre porque ele é só um pretexto para contar a história que imbrica a vítima em toda a ordenação do espaço público da *pólis*; a testemunha narra uma injustiça pessoal que se coloca como parte de um complexo de relações que a percorre, mas a excede e a qual ela só representa enquanto *singularidade*. Nesse

sentido, o testemunho é uma demanda de justiça *singular* e *universal*, *particular* e *geral* (confira cap. 2: 2.5.1 e 2.5.2). Daí que se desenvolva em um processo crítico, questionador dos fundamentos da política, colocando a resposta à singularidade como ponto de partida do universal. A justiça anamnética opera, nesse sentido, contra uma violência injusta singular de dimensão universal, realizada por uma injunção histórica diferenciada da grande narrativa historiográfica. E assim o faz para inserir na produção da história aquela parte obliterada – a vítima, o oprimido – do grande relato historiográfico, o relato oficial do vitorioso. Por isso, o testemunho desorganiza a ordem dada do social, na medida em que põe em xeque os seus mecanismos de funcionamento da produção e manutenção da normatividade que protege determinados sujeitos e vulnerabiliza outros e impede o exercício de uma verdadeira solidariedade democrática, em que todo e cada sujeito seja *demos*, isto é, "cidadão" naquele sentido que Reyes Mate expressa quando trata da *justiça geral* (confira cap. 2: 2.5.1).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"*Não estou sozinha* nesta tribuna: estou cercada de vozes, centenas de vozes, que estão sempre comigo, desde a infância" (2016, p. 367). Esta é a primeira frase que inaugura o discurso de Svetlana Aleksiévitch na comemoração em que fora galardoada com prêmio Nobel de Literatura de 2015, por *sua escrita polifônica, monumento ao sofrimento e à coragem na nossa época*.[41] Reconhecida por sua literatura de testemunho, a escritora bielorrussa relata ainda: seu percurso até ali fora longo e árduo: nele dispendeu mais de quarenta anos debruçando-se sobre a palavra, "de pessoa em pessoa, de voz em voz" (Idem. p. 370). Experiência que lhe exigiu demasiado esforço – ela reconhece que, por vezes, escutar ocorreu de modo a exceder todas as suas forças. "Muitas vezes fiquei chocada e horrorizada com o ser humano, experimentei admiração e repulsa, *quis esquecer o que tinha ouvido*, quis voltar ao tempo em que ainda vivia mergulhada na ignorância" (Idem, Ibidem). Por que um desejo tal? Porque o enfrentamento da injustiça causa dor, mesmo naquele que o recebe como ouvinte, tornado responsável junto pela lembrança. Os livros de Svetlana são bem eficazes em isso mostrar. Daí a importância de sua escrita de muitas vozes, dedicada às *narrativas testemunhais* dos homens e mulheres comuns que, por vezes, se deparam com eventos capazes de causar grandes sofrimentos. Sofrimentos estes ora indiferentes à justiça, ora determinantemente ligados a ela.

Por isso, talvez haja justeza na definição dada pela premiação sueca ao trabalho de Aleksiévitch quando coloca sua tarefa como *escrita polifônica*, *monumento ao sofrimento*, *coragem de nossa época*; três afirmações que narram a saga da testemunha, como *terstis*, *superstes* e *ouvinte* (*legatário*). Só, ao acaso, constranja um pouco a palavra *monumento*. As testemunhas não o querem; querem justiça. E a memória é para a justiça. Mas, voltando à definição, é ela aplicável também a Levi, e a todos aqueles que não deixam a violência calar, quando ela não foi de morte; que reclamam da memória o seu papel de protesto, que pergunta pelo *outro* e a sua responsabilidade.

Por isso a necessidade e a coragem de rememorar. Pois, mesmo sendo a memória uma frágil faculdade, geradora de tanta desconfiança em relação à história (historiografia científica), é preciso lembrar a fidelidade que importa a rememoração, fidelidade essa em que se apoia a verdade da ação e do legado, de sua injunção como o que escolhe e reafirma ou

[41] SAUNDERS, Tristram Fane. Svetlana Alexievich Wins 2015 Nobel Prize in Literature. *The Telegraph*, Londres, 08 de outubro de 2015. Disponível em: https://bit.ly/2HCF1lT. Data de acesso: 05 de janeiro de 2019.

não. Daí que o testemunho seja, antes de tudo, uma mobilização e relação com passado-presente. Seu objetivo não é propriamente ser *objetivo*, tal como o documento histórico ou a palavra dada "diante da lei". Antes, ele, como história *sui generis*, materialista-messiânica, desdobra-se como verdade *fiel ao outro* – fidelidade como *ethos* da rememoração –, que mobiliza a ação de restaurar a justiça, ou, como o povo judeu, rememorar Deus e sua promessa messiânica.

Antes, a objetividade do testemunho, da *justiça do testemunho*, enquanto chave ético-política, é o reconhecimento da subjetividade que o perpassa; é a vida concreta narrada, privada de justiça, que o torna possível enquanto *testemunho*. É a dor da injustiça vivida na carne e na alma do sujeito que configura a *potência destituinte da memória* do primado silencioso dos grandes princípios apriorísticos, da grande história dos vencedores ou do progresso, de tudo aquilo que oblitera o sujeito, retira sua significação física ou hermenêutica e permite a continuidade da barbárie. E com isso não se renega o seu papel da historiografia científica, que é deveras importante; entretanto, chama-se a atenção para a necessidade de *contar o que a história não conta*, *dar direito ao que o direito nega*. É preciso dar significado à vida (às vezes mesmo à não-vida; e consequentemente, ao não-rosto e ao não-pensamento) do sujeito que participa da história como anônimo, como sem-nome (*nome*, este algo tão *singular*), e interromper o contínuo bárbaro, produzir justiça, mas nunca deixar que ela se confunda imediatamente com a decisão do direito. É preciso que a justiça, *como memória*, *justiça anamnética*, como virtualidade que é (memória que é passado-presente, justiça como promessa e latência do e no passado), como atualidade que demanda, mantenha-nos sempre dispostos a contemplar o injusto para mudá-lo, a perceber no passado um chamado do *outro* – a responsabilidade (histórica) pelo *alter*, mesmo como caveira ou ruína, como oprimido – que impõe resposta, e, portanto, ação – *ética*, *política*, mesmo *jurídica*.

A trama deste trabalho buscou traçar em alguma medida a necessidade de realizar este direcionamento do olhar, este abrir os ouvidos à recepção do relato de quem sofre a injustiça – mesmo quando não há propriamente relato (narrativa), mesmo quando só há chamado vindo de outrora. Pois, é preciso de um jeito *político* ou *estético* [institucional ou artístico] ou até mesmo *teórico*, *mover a atenção ao que a história omite*.[42]

[42] MELLO, Patrícia Campos. "Escrevo Sobre o Que a História Omite", Diz Autora Vencedora do Nobel. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 de abril de 2016. Disponível em: https://bit.ly/2SdcbfT. Data de acesso: 05 de janeiro de 2019.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio (2004). **Estado de Exceção** (Homo Sacer II, I). Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo.

_____ (2005). **Infância e História**: Destruição da Experiência e Origem da História. Trad. Henrique Burigo. 1ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____ (2008). **O Que Resta de Auschwitz**: O Arquivo e a Testemunha (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.

_____ (2010). **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua (Homo Sacer I). Trad. Henrique Burigo. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana (2016). **Vozes de Tchernóbil**. Trad. Sonia Branco. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras.

ARENDT, Hannah (1999). **Eichmann em Jerusalém**: Um Relato sobre a Banalidade do Mal. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2005). **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2006). **Sobre la Violencia**. Trad. Guillermo Solano. Madrid: Alianza Editorial.

ARISTÓTELES (2014). **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. 4ª Ed. São Paulo: Edipro.

ASSY, Bethânia; CUNHA, José Ricardo (2016). **Teoria do Direito e Sujeito da Injustiça Social**. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

BENJAMIN, Walter (2005 [1940]). *Sobre o Conceito de História*. In: LÖWY, Michael (2005). **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio**: Uma Leitura das Teses "Sobre o Conceito de História". Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo.

_____ (2012 [1936]). *O Narrador: Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov*. In: _____. **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª Ed. São Paulo: Brasiliense.

_____ (2012 [1929]). *A Imagem de Proust*. In: _____. **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª Ed. São Paulo: Brasiliense.

_____ (2013 [1916]). *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem do Homem*. In: _____. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages. 2ª Ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.

_____ (2017 [1939]). *Sobre Alguns Motivos na Obra de Baudelaire*. In: _____. **Baudelaire e a Modernidade**. Trad. João Barrento. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.

_____ (2018). **Passagens**. Organização de Willi Bolle; tradução do alemão de Irene Aron; tradução do francês de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

DERRIDA, Jacques (1994). **Espectros de Marx**: O Estado da Dívida, o Trabalho do Luto e a Nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____ (2010). **Força de Lei**: O Fundamento Místico da Autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

GAGNEBIN, Jeanne Marie (2009). **Lembrar, Escrever, Esquecer**. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34.

_____ (2013). **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2014). **Limiar, Aura e Rememoração**: Ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34.

_____ (2018). **Walter Benjamin**: Os Cacos da História. 1ª Ed. São Paulo: n-1 Edições.

GIACÓIA JR. Oswaldo (2018). **Agamben**: Por Uma Ética da Vergonha e do Resto. 1ª Ed. São Paulo: n-1 Edições.

KANT, Immanuel (2013). **Metafísica dos Costumes**. Trad. Célia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. 1ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.

KYMLICKA, Will (2006). **Filosofia Política Contemporânea**: Uma Introdução. Trad. Luís Carlos Borges. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes.

LAGES, Susana Kampff (2007). **Walter Benjamin**: Tradução e Melancolia. 1ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

LEVI, Primo (1997). **A Trégua**. Trad. Marco Lucchesi. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1988). **É Isto um Homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco.

_____ (2016). **Os Afogados e os Sobreviventes**: Os Delitos, os Castigos, as Penas, as Impunidades. 3ª Ed. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LEVI, Primo; BENEDETTI, Leonardo (2015). **Assim Foi Auschwitz**. Org. Fabio Levi. Trad. Federico Carotti. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras [eBook].

LÖWY, Michael (2005). **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio**: Uma Leitura das Teses "Sobre o Conceito de História". Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl (2010). **Sobre a Questão Judaica**. Trad. Nélio Schneider. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo.

_____ (2013). **O Capital**: Crítica da Economia Política – Livro I: O Processo de Produção do Capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

MARQUEZ, Gabriel García (2010). **Cem Anos de Solidão**. Trad. Eric Nepomuceno. 74ª Ed. Rio de Janeiro: Record.

MATE, Reyes (2005). **Memórias de Auschwitz**: Atualidade e Política. Trad. Antônio Sidekum. 1ª Ed. São Leopoldo: Nova Harmonia.

_____ (2008a). **Justicia de las Victimas**: Terrorismo, Memoria, Reconciliación. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

_____ (2008b). **La Herencia del Olvido**. 3ª Ed. Madrid: Errata Naturae Editores.

_____ (2008c) **La Razón de los Vencidos**. 2ª Ed. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

_____ (2011b). **Meia-Noite na História**: Comentários à Teses de Walter Benjamin "Sobre o Conceito de História". Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

_____ (2011b). **Tratado de la Injusticia**. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

_____ (2013). **La Piedra Desechada**. Madrid: Trotta Editorial.

MATOS, Olgária (1989). **Os Arcanos do Inteiramente Outro**: A Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução. 1ª Ed. São Paulo: Brasiliense.

MOSÈS, Stéphane. **L'Ange de l'Histoire**: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris: Éditions du Seuil.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida**: Segunda Consideração Intempestiva. Trad. André Itaparica. 1ª Ed. São Paulo: Hedra.

OSMO, Carla (2016). **Judicialização da Justiça de Transição na América Latina**. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, Rede Latino-Americana de Justiça de Transição (RLAJT). Disponível em: https://bit.ly/2Tbc41Y.

SCHOLEM, Gershom (2008). **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. 3ª Ed. São Paulo: Perspectiva.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (2003a). *A Literatura do Trauma*. In: _____ (Org.). **História, Memória, Literatura**: O Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora Unicamp.

_____ (2003b). *Reflexões sobre a Memória, a História e o Esquecimento*. In: _____ (Org.). **História, Memória, Literatura**: O Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora Unicamp.

RAWLS, John (2000). **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2ª Ed. São Paulo: Ática.

_____ (2016). **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Jussara Simões. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes.

RICŒUR, Paul (2007). **A Memória, a História e o Esquecimento**. Trad. Alain François [*et al*]. Campinas: Editora da Unicamp.

_____ (2008). **O Justo 1**: A Justiça como Regra Moral e Instituição. Trad. Ivone C. Benedetti. 1ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.

TODOROV, Tzvetan (2000). **Los Abusos de la Memoria**. Trad. Miguel Salazar. Rubí (Barcelona): Ediciones Paidós Ibérica.