

MODERNIDADE, DIREITO E FLÂNEUR: ENTRE OS VADIOS

MODERNITY, LAW AND FLÂNEUR: AMONG THE
LOAFERS

MODERNIDAD, DERECHO Y FLÂNEUR: ENTRE LOS
VAGABUNDOS

SUMÁRIO:

Introdução; 1. Sobre a modernidade: excursos filosóficos; 2. A racionalidade moderna e a dominação cultural; 3. Fricção interétnica, modernidade e flâneur: as minorias e a resistência epistêmica; Conclusões; Referências.

RESUMO:

O presente artigo busca explorar a relação entre modernidade e direito. Relação essa que aparece, ao mesmo tempo, paradoxal e contraditória. O direito aparece como um instrumento de dominação e, portanto, ocasiona a subinclusão e sobreinclusão de indivíduos em um capitalismo de massa. Investigar e explorar esse fenômeno a partir da ótica da filosofia e como a figura heroica do flâneur de Walter Benjamin deve se relacionar com o direito.

ABSTRACT:

This article seeks to explore the relationship between modernity and law. A relationship that appears, at the same time, paradoxical and contradictory. Law appears as an instrument of domination and, therefore, causes the subinclusion and overinclusion of individuals in a mass capitalism. To investigate and explore this phenomenon from the point of view of philosophy and how the heroic figure of Walter Ben-

Como citar este artigo:

SILVA, Diogo.
Modernidade, direito
e Flâneur: entre os
vadios. Argumenta
Journal Law,
Jacarezinho – PR,
Brasil, n. 35, 2021,
p. 431-457.

Data da submissão:

30/04/2020

Data da aprovação:

08/05/2021

jamin's flâneur must relate to law.

RESUMEN:

Este artículo busca explorar la relación entre modernidad y derecho. Esta relación aparece, al mismo tiempo, paradójica y contradictoria. El derecho aparece como un instrumento de dominación y, por tanto, provoca la subinclusión y la sobreinclusión de los individuos en un capitalismo de masas. Investigar y explorar este fenómeno desde la perspectiva de la filosofía y cómo la figura heroica del flâneur de Walter Benjamin debe relacionarse con el derecho.

PALAVRAS-CHAVE:

Modernidade; Direito; Flâneur; Capitalismo de massa; Exclusão.

KEYWORDS:

Modernity; Law; Flâneur; Mass capitalism; Exclusion.

PALABRAS CLAVE:

Modernidad; Derecho; Flâneur; capitalismo de masas; exclusión.

INTRODUÇÃO

O artigo parte de uma preocupação central e um diagnóstico também nuclear: o capitalismo não só produz/produziu o exército de reserva como condição para sua existência, mas também o extermínio de diversas culturas e tradições. A exclusão não é realizada apenas no plano econômico-social, mas também e, sobretudo, cultural. Essa dinâmica do processo de exclusão de indivíduos pode ser compreendida a partir da relação entre modernidade e direito.

O objeto do artigo, portanto, é, em primeiro lugar, analisar a compreensão filosófica da modernidade e suas consequências no saber e naquilo que se convencionou denominar de critérios de “verdade”. O apogeu da razão na filosofia kantiana possibilitou desacreditar todos os demais critérios de verdade e, assim, abriu o caminho para a consolidação da modernidade ou de sua representação.

De outro lado, busca-se compreender como a modernidade trou-

xe ínsita a si mesma um determinado modelo de racionalidade que, de alguma forma, foi considerada a racionalidade imperante e dominante com a exclusão de qualquer outra. Essa proeminência de uma determinada racionalidade acabou por realizar uma dominação cultural em que, em termos de fricção interétnica, algumas culturas são privilegiadas e, no entanto, outras acabam por ficar em um certo distanciamento da cultura dominante.

Ora, esse distanciamento cultural precisa ser entendido e compreendido pelo direito como uma forma de resistência epistêmica contra a maioria cultural. Ressignificar o direito através dos vadios é a única forma de integração social, objetivo, aliás, do direito como médium entre a economia e o estado, entre a facticidade e a validade, entre a pretensão normativa da modernidade e os fatos do mundo capitalista.

Para explorar tais questões, o método será crítico-reflexivo através das clássicas obras filosóficas que trataram de modo profundo da modernidade. Percorrendo Kant, Hegel, Habermas, podemos retornar à Benjamin e seu messianismo.

1. SOBRE A MODERNIDADE: EXCURSOS FILOSÓFICOS

A modernidade aparece como uma figura central entre o saber e o poder. Mais do que os traços de verdade que impõem, importante saber quais as consequências produzidas pela modernidade. Essa palavra que significaria, ao mesmo tempo, algo que está presente e que algo foi apagado. Uma necessidade de varrer para o recôndito do tempo o passado como algo ultrapassado e que deve ser escondido do tempo presente. Um apagamento voluntário e forçado. Uma dupla exigência: apagar o passado para construir o presente.

Eis, pois, os traços que são característicos da modernidade: a) a tentativa de se apagar o passado como a ideia de que o presente deve ter uma proeminência na sucessão temporal; b) a tentativa de varrer a existência de toda e qualquer ligação a tal passado; c) a imposição de um modo de existir que será padronizado e uniformizado; d) a exclusão dos pensamentos, das formas de viver, que não correspondam ao valor supremo e soberano da modernidade ou daquilo que a constitui.

A modernidade se apropria do tempo como instante no sentido aristotélico. Exatamente como a medida entre o antes e o depois, a moderni-

dade é a presença universal do tempo. Daí que a superação do passado é medida que se faz necessária. De outro lado, a presença é exatamente o auge/ápice da modernidade.

Pensar a modernidade é também analisar os limites daquilo que se constituiu como a modernidade. Modernidade como o projeto totalizador de indiferença em relação às diferenças. Modernidade como o auge da metafísica da presença, seguindo um sentido derridiano.

Em Habermas, a modernidade é encarada sob a autocompreensão que a própria filosofia faz de seu ofício. Por isso, o filósofo busca em Hegel a origem da compreensão sobre a modernidade. Segundo Jürgen Habermas, Hegel é o primeiro a propor uma relação interna entre modernidade e racionalização (HABERMAS, 2000, p. 8). No século XVII, as palavras-chave da filosofia hegeliana tais como revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, espírito do tempo, lançam luzes sobre a história-conceitual que se põe à cultura ocidental da época.

Nessa medida, a modernidade não toma consciência dos modelos de outra época, senão que extrai de si mesma sua normatividade (HABERMAS, 2000, p. 12), daí que se pode falar que a modernidade é a única capaz de sua autocompreensão. Em Hegel, essa necessidade de autocertificação aparece como um problema filosófico (HABERMAS, 2000, p. 24-25). Núcleo central dessa autocompreensão é, em Hegel, a liberdade de subjetividade que se expressa na liberdade do espírito para estar consigo mesmo. Conforme alerta Habermas, tal conceito emprega quatro conotações distintas:

- a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aqui que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma (HABERMAS, 2000, p. 25-26).

Tal autocompreensão da modernidade é reflexo da subjetividade como parte dos acontecimentos chave para a história como iluminismo, a reforma e a revolução francesa. Com a reforma luterana, a fé se transforma em exercício autoreflexivo em que a religião é posta por nós mesmo.

Com a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, a subjetividade é o fundamento do Estado em detrimento do direito histórico.

A consciência histórica em Hegel é a consciência do sujeito cognoscente que busca a verdade na fundamentação última da Razão instauradora de um momento histórico: o mundo ocidental. Os imperativos teóricos e práticos de igualar o real e o racional no espírito do seu tempo: o Saber Absoluto. Por isso, logo na introdução da Fenomenologia do Espírito, Hegel expõe que a universalidade da consciência que decorre do espírito do seu tempo, é o sistema ou ciência de saber em si ou para-si:

[...]mas a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência[...]

A consciência sabe algo: esse objeto é a essência ou o Em-si. Mas é também o Em-si para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um primeiro, Em-si; o segundo, o ser-para-ela desse Em-si (HEGEL, 2014, p. 76-78).

Essa é a consciência histórica da própria modernidade que Hegel vê implícita em Kant. A filosofia transcendental de Kant, ao estabelecer as condições a priori de conhecimentos através da cisão da razão, acaba por dar o fundamento último de validade do conhecimento e o reconhecer a si mesmo como produtora da verdade e do saber.

Neste ponto, quer dizer, na própria diferenciação formal entre razão formal e diferenciada de Kant é que se encontra uma teoria da modernidade, atendo-se à filosofia a um papel de juiz supremo com respeito, inclusive, ao todo da cultura. Portanto, Habermas coloca a filosofia como a fundamentação do conhecimento de tal forma a submeter à sua jurisdição a totalidade da cultura e do saber:

En consecuencia, se da una relación entre la teoría fundamentalista del conocimiento, que atribuye a la filosofía la función de un acomodador de las ciencias, y un sistema de conceptos ahistórico que cubre la totalidad de la cultura y al que al filosofía ha de agradecer la función, no menos dudosa, de un juez com jurisdicción en el campo de la ciencia, de la moral y del arte (HABERMAS, 2008, p. 15).

A filosofia como supremo juiz da razão e do conhecimento. A filosofia como ciência de Hegel encarna um projeto de subjetividade que se transforma, ao mesmo tempo, em juiz de si e para si mesmo. Esse projeto de subjetividade, no entanto, produz e reproduz a si mesmo.

Não é sem razão, portanto, que Kant logo na passagem de sua Crítica da Razão Pura afirma que a época atual é aquela na qual tudo deve se submeter à crítica, inclusive as esferas religiosas e legislativas:

A nossa época é a época da crítica à qual tudo tem que submeter-se. A religião pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (KANT, 1994, p. 5).

Veja-se que a passagem de Kant dá conta da autocompreensão da modernidade, além da fundamentação na crítica da razão. Contudo, conforme a interpretação de Habermas sobre Hegel, a questão da modernidade era não só evitar a cisão da razão prática e teórica, entre natureza e espírito, entre eu e não eu, entre finito e infinito, assim como sua autocompreensão e a necessidade de que ela mesma proveja seus próprios fundamentos normativos.

Para isso, portanto, Hegel se vale da dialética e determina o conceito de seu saber absoluto. O iluminismo em Hegel é o reverso da ortodoxia e da positividade de sua doutrina - algo que o próprio Hegel esteve envolto na teologia de Gottlieb Storr nos estudos seminaristas de sua juventude - enquanto que a razão é capaz de, ao mesmo tempo, cindir as esferas da vida (basta ver em Kant) e é uma condição a priori de reunificar as esferas da vida. O mesmo princípio da subjetividade gera uma necessidade objetiva de sua superação (HABERMAS, 2000, p. 41).

A autocertificação da modernidade passa pelo Absoluto hegeliano, conforme os padrões de autorelação de um sujeito cognoscente. Portanto, um sujeito, ao se reconhecer, se vê como um sujeito universal que encara o mundo enquanto a totalidade dos objetos a serem cognoscíveis e, ao mesmo tempo, se autocompreende como um sujeito individual que existe no interior deste mundo como um dentre muitas autoridades. Como o Absoluto é pensado enquanto uma subjetividade infinita, os momentos do universal e do singular, portanto, se transformam num quadro de refe-

rências monológicas em que o sujeito universal predomina sobre o sujeito individual (HABERMAS, 2000, p. 58).

A seguinte passagem na Fenomenologia do Espírito elucidada a interpretação de Habermas de que o universal tem a predominância do singular:

A coisa é Eu: de fato, nesse juízo infinito a coisa está suprasumida: a coisa nada é em si, só tem significação na relação, somente mediante o Eu, e mediante sua referência ao Eu. Para a consciência, apresentou-se esse momento na pura inteligência e no Iluminismo. As coisas são pura e simplesmente úteis, e só segundo sua utilidade há que considerá-las. A consciência-de-si cultivada – que percorreu o mundo do espírito alienado de si, produziu por sua extrusão a coisa como si mesma: portanto, conserva-se ainda a si mesma na coisa e sabe a falta-de-independência da coisa, ou sabe que a coisa é essencialmente apenas ser-para-outro; ou, para exprimir perfeitamente a relação – isto é, o que constitui aqui somente a natureza do objeto – a coisa para ela vale como algo para si-essente. Ela anuncia a certeza sensível como verdade absoluta, mas esse mesmo ser-para-si como momento que apenas desvanece e passa ao seu contrário: ao ser que ao outro se abandona (HEGEL, 2014, p. 519).

O Absoluto, portanto, garante na *aufheben* da subjetividade a autofundamentação da modernidade enquanto momento de teoria social que se desvincula da eticidade substancial da antiguidade. É por isso que a distinção entre Estado e sociedade civil burguesa, em termos hegelianos, compreende tanto o afastamento da filosofia política da restauração, quanto do direito natural racional.

A peculiaridade do Estado moderno, portanto, só se torna visível quando a sociedade civil burguesa é concebida como um princípio de socialização moldada pelo mercado, isto é, uma socialização que se distancia da política (HABERMAS, 2000, p. 56).

Neste ponto, de um forte institucionalismo, Hegel procura na obra *Princípios da Filosofia do Direito* expressar a proeminência de uma razão consciente de si como fundamentadora das formas e conteúdo que se expressam no Estado, no direito e na moralidade:

no direito, na moralidade e no Estado, a verdade é tão antiga como o seu aparecimento e reconhecimento nas leis, na moral pública e na religião. Uma vez que o espírito que pensa

não se limita a possuí-la nessas formas, imediatas, só pode ter para com ela a atitude de a conceber e de encontrar uma forma racional para um conteúdo que já o é em si. Em consequência, este conteúdo ficará justificado para o pensamento livre que, em vez de se encerrar no que é dado - esteja este dado apoiado na autoridade positiva do Estado ou no acordo entre os homens ou na autoridade do íntimo sentimento e do testemunho imediato da aprovação do espírito -, só a si mesmo toma como princípio e por isso tem de estar intimamente unido à verdade (HEGEL, 1997, p. XXVI).

Não é à toa que o mundo da Ideia platônico assume uma particularidade na obra hegeliana¹ quando o próprio Hegel vaticina o que seria a revolução filosófica mundial de que o “o real é racional e o racional é o real” (HEGEL, 1997, p. XXXVI). Para se adquirir a forma racional não se deve prescindir do universal:

O direito, a moralidade e a realidade jurídica e moral concebem-se através de pensamentos, adquirem a forma racional, isto é: universal e determinada, por meio de pensamento. É isso o que constitui a lei, e esta sentimentalidade que se arroga o arbitrário, que faz consistir o direito na convicção subjetiva, tem bons motivos para considerar a lei como o seu pior inimigo (HEGEL, 1997, p. XXXI)

Sob esse pano de fundo, Hegel pressupõe que é hora de conferir um estatuto filosófico ao pensar as instituições jurídicas e o Estado. Para tanto, é preciso relegar o estudo das aparições concretas e históricas das instituições que, apesar de ter um valor e interesse, não conseguem preencher as condições para um estudo filosófico que é sempre racional, que é sempre em si e para si:

O estudo da origem e desenvolvimento das regras jurídicas tais como aparecem no tempo, trabalho puramente histórico, bem como a descoberta da sua coerência lógica formal com a situação jurídica já existente constituem investigações que, no seu domínio próprio, não deixam de ter valor e interesse. Mas ficam à margem da investigação filosófica, pois o que se desenvolve sobre bases históricas não pode se confundir com o desenvolvimento a partir do conceito, nem a legitimação e explicação históricas atingem jamais o alcance de uma justificação em si e para si (HEGEL, 1997, p. 5)

Toda a dinâmica e o sistema do direito tem sua base no espírito em

geral que têm a consciência de si e para si, em que toda a substância e o destino está assentada na liberdade como liberdade realizada como momento de unificação da universalidade e particularidade como autodeterminação do Eu:

Toda consciência se concebe como um universal - como possibilidade de se abstrair de todo o conteúdo - e como um particular que tem um certo objeto, um certo conteúdo, um certo fim. No entanto, estes dois momentos são apenas abstrações; o que é concreto e verdadeiro (tudo o que é verdadeiro é concreto) são o universal que tem no particular o seu oposto, mas num particular que, graças à reflexão que em si mesmo faz, está em concordância com o universal. A respectiva unidade é a individualidade, não na sua imediatidade como unidade (tal a individualidade na representação), mas como o seu próprio conceito (HEGEL, 1997, p. 16).

À lógica, portanto, corresponde o filosofar de maneira de maneira correta, desde que se atenha à antítese como produto da história, ou seja, a passagem do Universal para o particular que foi a dificuldade da filosofia kantiana, na dialética hegeliana encontra uma solução que leva em conta que a reconciliação do universal e do particular se dá em um Universal concreto. O particular e o individual em um sistema de pensamento monista, tal qual o de Hegel, são apenas recortes do Universal (CIRNE LIMA, 2015, p. 205).

Em Hegel, portanto, os problemas da modernidade que já estariam em Kant encontram uma solução e uma resposta na filosofia da subjetividade, embora tenha sido o primeiro autor a enfrentar a definição da modernidade nos termos de um sistema de pensamento. Estão imbricados, portanto, a modernidade, a consciência do tempo e a racionalidade do Absoluto.

Neste aspecto, portanto, incide a crítica certeira de Habermas para quem, em Hegel, os problemas da fundamentação da modernidade são solucionados com o espírito totalizador, uma vez que os parâmetros normativos são retirados da própria modernidade, ao custo elevado da desvalorização da atualidade e do embotamento da crítica aos seus próprios pressupostos (HABERMAS, 2000, p. 61). A seguinte passagem bem ilustra como a razão é alçada ao nível de totalização do conhecimento moderno:

Lembremo-nos do problema inicial. Uma modernidade sem

modelos, aberta ao futuro e avida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto a faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também como negativo de uma subjetividade autonomizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único vínculo, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber absoluto, essa razão assume uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve tão bem: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial já está decidido (HABERMAS, 2000, p. 60-61).

Essa é a função da filosofia de Hegel na modernidade, isto é, exercer um papel de juiz das esferas culturais sem que, contudo, se possa criticar sua própria fundamentação. Para tentar fugir de tais consequências, Habermas, apoiado em Weber, e com inspiração nas teorias pragmatistas e hermenêuticas inseridas na filosofia da linguagem, pensa na filosofia como mediadora das esferas culturas autônomas do direito, da arte e da ciência (HABERMAS, 2008, p. 26-28). A filosofia devia se abster de fornecer o fundamento da totalidade para ser apenas o interprete do mundo da vida².

Embora Habermas tenha feito críticas ao estatuto que a filosofia guarda no projeto da modernidade, sua questão não é a superação da modernidade, mas sim uma forma de convivência entre os produtos culturais da modernidade que leva em conta o pluralismo, daí não sem razão utiliza o mundo da vida de Edmund Husserl para forma de se fundamentar a ação comunicativa e a relação intersubjetiva³.

Mesmo em Max Weber (2004, p. 106-107) e sua sociologia compreensiva na qual Habermas retira sua inspiração, a modernidade está atrelada a um pressuposto do desencantamento do mundo em que se elimina a magia como meio de salvação e a transformação da práxis na ética

do mundo para um método de condução da vida como um todo enquanto processo de racionalização dirigido a determinados fins.

O desencantamento do mundo com a racionalização das imagens do mundo é o fio condutor que leva o desenvolvimento da modernidade em Habermas, culminando na ação comunicativa. A partir de sua crítica à Hegel exposta em sua obra *Discurso Filosófico sobre a Modernidade*, Habermas encara que o papel moderno da filosofia não pode se referir ao conjunto do mundo, à totalidade da natureza, da história e da sociedade em um saber totalizador (HABERMAS, 2010, p. 23). Falta ao pensamento, a necessidade de uma possibilidade de crítica reflexiva.

O interesse moderno da filosofia, no entanto, a partir do progresso fático das ciências empíricas e a consciência reflexiva que acompanhou tal progresso é uma argumentação coerente em torno de núcleos temáticos de maior solidez, tal como a lógica, a teoria da linguagem, a ética ou a teoria da ação. Assim, todo o arcabouço filosófico converge para uma explicação formal das condições de racionalidade, uma vez que o ideal de atingir um fundamento último fracassou na história do pensamento (HABERMAS, 2010, p. 24-25).

Por racionalidade, portanto, o próprio Habermas (2010, p. 72) estabelece que está se apoiando em uma expressão que indica uma pré-compreensão estabelecida na consciência moderna, além de que a compreensão ocidental do mundo apresenta implicitamente uma pretensão de universalidade. Para estabelecer o que consiste na pretensão de universalidade com respeito ao entendimento do mundo, Habermas recorre à comparação entre a compreensão mítica do mundo e a compreensão racional do mundo como pressuposto fundamental do desencantamento do mundo. A antropomorfização e a interpretação do mundo por meio das analogias supõem a projeção de distintos âmbitos, natureza e cultura, em uma única compreensão do mundo:

Lo más sorprendente para nosotros es la peculiar nivelación de los distintos ámbitos de realidad: la naturaleza y la cultura quedan proyectadas sobre un mismo plano. De la recíproca asimilación de la naturaleza a la cultura y, a la inversa, de la cultura a la naturaleza, surge, de una parte, una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos, incluso en la red de comunicación de los objetos sociales, y en este humanizada, y, por otra parte, una cultura que, en cierto modo naturalizada

y cosificada, se rezuma en la trama central causal objetiva de poderes anónimos. Desde la perspectiva de la mentalidad ilustrada la mentalidad primitiva genera una doble ilusión: una ilusión sobre si mesma porque el pensamiento dota a las idealidades que espontáneamente genera de una existencia fuera del hombre e independiente de él, con lo cual se extraña de sí mismo en sus propias imágenes del mundo, y una ilusión sobre el mundo, al que puebla de seres imaginarios, análogos al hombre, que puedan responder a sus ruegos atendiéndolos o rechazándolos (HABERMAS, 2010, p. 76).

O processo do desencantamento da modernidade resulta em uma diferenciação dos objetos da natureza e da cultura. A mitologização além de implicar em uma confusão entre o mundo objetivo e o mundo social, também confunde a linguagem e o próprio mundo. Em verdade, há uma reificação da imagem do mundo gerando a totalidade.

A interação linguística e a tradição cultural que daí emerge só pode distinguir entre o mundo objetivo e o mundo social na medida em que há uma distinção entre concepções formais do mundo e pretensões de validade não empíricas (HABERMAS, 2010, p. 79). As concepções formais de mundo parte de um mundo intersubjetivamente compartilhado desapegado de suas condições concretas, ausência que escapa a uma atitude racional e, portanto, crítica nas imagens míticas do mundo (HABERMAS, 2010, p. 79-80). A imagem mítica do mundo impede também a interpretação crítica através do mundo da vida como processos de entendimento de sujeitos capazes de ação e de fala (HABERMAS, 2010, p. 100-102).

A racionalidade cognitiva-instrumental estruturada individualmente caracterizou a compreensão moderna de mundo que apenas conferiu uma possibilidade de crítica que seria a correção objetiva, isto é, saber se a intervenção do autor no mundo objetivo produziu os resultados almejados. Essa racionalidade instrumental levanta pretensões de validade na correção objetiva (HABERMAS, 2010, p. 138).

Há também duas outras racionalidades: a) a racionalidade normativa, ou seja, uma ação regulada por normas que levanta a pretensão de validade da correção normativa na qual o atore e o interprete pode agir ou não em correção com o que estabelece a norma e, ainda, analisar a legitimidade das normas utilizadas no juízo de correção; c) racionalidade expressiva que está submetida a pretensão de validade da sinceridade

expressiva em que o autor e o interprete podem estabelecer condições de validade no engano ou veracidade (HABERMAS, 2010, p. 140-141).

No intuito de sair da posição de inscrição em uma filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, entra em jogo a racionalidade comunicativa em que há um saber/poder orientado ao entendimento mútuo e na qual assume a função de médium linguístico para concatenar as interações e estruturar o mundo da vida (HABERMAS, 2003, Facticidad, p. 65).

A racionalidade comunicativa pressupõe o entendimento intersubjetivo do mundo da vida como pressuposto de interpretação do mundo na qual o agente e o interprete em um processo de mútua cooperação buscam a satisfação das três pretensões de validade: veracidade, correção normativa e sinceridade expressiva em uma implicação circular entre os mundos objetivos, subjetivo e social daqueles que interagem em um processo de comunicação. O processo de entendimento, portanto, “se produce sobre el trasfondo de una precomprensión de la que ya disponemos y en la que venimos ejercitados por nuestra propia pertinência cultural. El saber de fondo permanece apromblemático en su conjunto” (HABERMAS, 2010, p. 136). Por isso, o aspecto contrafactual do consenso para o entendimento enquanto um mecanismo de possibilitar a superação da tensão entre idealidade e facticidade na própria facticidade. A situação ideal de fala, assim, não tem o condão de servir como um exercício factual, mas sim contrafactual. Na verdade, sabe bem Habermas que ele é necessário para sua construção teórica, que só encontra sua realização na própria facticidade, já que a idealidade se encontra em tensão com a própria facticidade. O que importa, no entanto, é que os indivíduos estejam engajados na prática comunicativa, enquanto uma referência contrafactual (POWER, 1998. p. 213).

Engajar-se na prática comunicativa pressupõe inevitavelmente, no sentido do segundo Wittgenstein, tratar os outros participantes com igualdade, agir com a máxima transparência e não coagir quem quer que seja. Assim, a “situação ideal de fala” nada mais é do que um “experimento de pensamento”, uma representação teórica do conjunto dos pressupostos comunicativos que já se encontram presentes em toda interação linguística. E, nesse sentido, para Habermas, há uma tensão entre idealidade e facticidade, todavia, no interior da própria facticidade (HABERMAS, , 2003. p. 351)⁴.

2. A RACIONALIDADE MODERNA E A DOMINAÇÃO CULTURAL

Os problemas da modernidade, assim, para Habermas não consistem nas condições materiais de desenvolvimento do modelo de produção, o capitalismo, mas a própria racionalidade burguesa imanente à modernidade (SIMIONI, 2007, p. 25). A racionalidade burguesa invade também o direito. Embora Habermas critique a racionalidade instrumental/teleológica do direito positivo como estrutura de consciência pós-tradicional trazida por Weber que constrói as características da positividade, da legalidade e do formalismo, esses traços do direito moderno apenas refletem uma institucionalização juridicamente vinculante de âmbitos de ação estratégica na qual os agentes atuam de forma a alcançar os fins almejados em uma ação instrumental, desconsiderando, pois, o critério de uma esfera de valor prático-moral que exige uma correção normativa (HABERMAS, 2010, p. 303).

Assim como as etapas evolutivas do desenvolvimento da consciência moral de Piaget, o Direito precisa ser estabelecido em um nível pós-conventional na medida em que as normas jurídicas estejam sujeitas a críticas e que, por isso, é necessário justificá-las. Neste sentido é que o direito adquire um caráter de questão de princípios com a constitucionalização do catálogo dos direitos fundamentais e de soberania popular que vincula o legislador (HABERMAS, 2010, p. 304-305).

De qualquer forma, a exposição acima relatada de dois importantes teóricos da modernidade serve para des-cobrir/ des-velar o tema e suas articulações filosóficas. Nossa hipótese é que o trabalho de Hegel, embora pioneiro, enseja um pensamento totalizador e excludente que, ao abraçar o presente, esquece o passado. Vale mencionar, ao apresentar a auto-fundamentação da modernidade na capacidade de voltar a si mesmo, o filósofo da dialética histórica apenas constrói um mundo para os presentes, ou seja, aqueles que partilham do tempo presente e que têm plena consciência de si-mesmo. Evidentemente, apenas àqueles que conheceram o trabalho filosófico de Kant e Hegel, enquanto proeminência da razão, portanto, aqueles indivíduos que tinham acesso à língua alemã primeiramente, é que poderiam ter a consciência de si e para si como sujeitos partícipes daquilo que se chamou modernidade.

Eis, pois, a nota característica da modernidade em Hegel. Um pensamento que se volta para sua própria razão e para seu mundo. Moderno

é um adjetivo daqueles que compreenderam que sua própria razão é que determina a lógica do mundo. Todo o resto se esvanece em um mundo de trevas.

Dois passagens em uma das últimas obras de Hegel, *Filosofia da História*, ilustram o caráter eurocêntrico e totalitário de seu pensamento que tem como fundamento o próprio imaginário europeu de superioridade civilizatória e de liberdade. Na primeira, ao comentar sobre os índios norte-americanos, há uma expressa referência à superioridade dos conquistadores dizendo que eram mansos, indiferentes e submissos, cabendo aos europeus incutir nos mesmos algum tipo de dignidade. Refere-se que até mesmo na altura a inferioridade pode ser observada (HEGEL, 1999, p. 74-75). Passagem ainda mais clara é com relação aos negros na qual chega até mesmo a afirmar que eles não têm as características humanas, sem traços de moralidade e sem vontade qualquer para entender qualquer objetividade fixa como Deus, como leis, etc. De qualquer forma, leciona que para se compreendê-los deve-se abdicar de qualquer sentimento (HEGEL, 1999, p. 83-86).

Tal passagem, à primeira vista, poderia parecer um tanto quanto contraditória quando o próprio Hegel afirma que o futuro da História seria a América:

A América é, portanto, a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal – talvez a disputa entre a América do Norte e a do Sul. É uma terra de aspirações para todos os que deixam o museu de armas históricas da velha Europa. Menciona-se que Napoleão tenha dito: “Cette Vieille Europe m’ennuie”. Cabe à América abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal. O que nela aconteceu até agora nada mais é do que o eco do Velho Mundo, a expressão de uma vida estrangeira. (HEGEL, 1999, p. 79).

Dois interpretações são possíveis para se desvencilhar do próprio paradoxo em que Hegel parece incidir. Uma primeira, talvez mais literal, seria o fato de que, como bem indica o próprio Hegel (1999, p. 72) quando se lida com a história tudo acaba no presente. Como, portanto, seu presente seria a Nova Europa da revolução francesa, do iluminismo e da reforma protestante, a América apenas poderia ser um local onde a história (liberdade) não teria se consolidado.

A história nada mais é do que o reflexo da liberdade para o Espírito. Com isto, Hegel procura se colocar diante do fato de que a Europa conseguiria atingir o fim da história na medida em que consegue a liberdade racional do indivíduo e, pois, a América seria o futuro na medida em que conciliaria, ao seu modo dialético, o passado e o presente, ou seja, permitiria que indivíduos que não alcançaram a liberdade (não europeus, como negros e índios) e aqueles que alcançaram a liberdade (europeus) pudessem conviver no mesmo espaço e compartilhar o pensamento, no caso, europeu, já que só neste há a consciência de si.

De toda forma, o sistema jurídico é influenciado de maneira decisiva pela filosofia hegeliana na qual se concebe que o Estado como forma de exteriorização da liberdade do indivíduo e que seria o racional em si e para si e também o momento na qual a liberdade atinge seu valor supremo (HEGEL, 1997, p. 216-217). O indivíduo, assim, teria apenas objetividade e moralidade enquanto membros de um Estado. Dessa firma, o Estado assume a função Absoluta em que, pela sua própria existência histórica, prescinde da vontade dos indivíduos que o compõem que têm apenas dever diante dele.

Nessa medida, o direito e a Constituição aparecem em Hegel como formas de racionalização da consciência de si de um povo: “Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da Constituição” (HEGEL, 1997, p. 251).

O direito, portanto, com sua técnica jurídica, é o caminho mais adequado para a consecução do ideal ético do Estado que se volta a si mesmo enquanto consciência de si (BORGES HORTA, 2011, p. 36). Ora, a racionalidade que se imprime ao direito é a de que não há qualquer consciência que não seja àquela do fim da história, do ideal ético do homem europeu.

Assim, em Hegel, o direito se subsume ao ideal ético pensado pela própria razão europeia como fim da história. Impossível, pois, pensar a liberdade e, por conseguinte, o direito fora do Estado enquanto Ideia do Absoluto. A totalização do direito cumpre a função de excluir qualquer outro ideal de racionalidade que não seja o expresso no Estado como ideia

europeia e moderna. Todo o direito deve advir do Estado como consciência universal.

Institui-se, assim, uma ideia totalitária não só do Estado, mas de todo o direito, além de não permitir a existência de um direito que esteja para além do Estado. O pluralismo jurídico não tem existência em um pensamento de cariz moderno no sentido hegeliano. Como se sabe, tal pensamento influenciou todos os sistemas jurídicos dos países europeus e, por conseguinte, todos os sistemas jurídicos influenciados direta ou indiretamente pela Europa. Em todo o mundo ocidental, portanto, vingou a ideia moderna da razão que retorna a si mesmo e configurou o direito dessa forma.

Habermas é um dos teóricos que crê em um projeto inacabado da modernidade e tenta superar os problemas da própria noção de modernidade. Por isso, fez importantes críticas à ideia de modernidade em Hegel na crença de que o projeto moderno pudesse se livrar do signo autoritário.

Portanto, Habermas crê que a modernidade precisa de um processo de uma crítica auto-reflexiva, para se livrar do totalitarismo de uma experiência histórica concreta. A racionalidade que deve presidir, então, esse processo só pode ser uma racionalidade que consiga, ao mesmo tempo, construir o pensamento presente e permitir uma crítica ao seu próprio pensamento. Em Habermas a racionalidade comunicativa é que permite a interpretação dos fatos sociais da modernidade que deve ceder lugar à racionalidade instrumental no sentido weberiano.

O direito, portanto, assume, na teoria discursiva, uma função de medium de integração social que regula o poder econômico e administrativo e possibilita que os indivíduos possam compreender a organização jurídica com fundamento na formação intersubjetiva racional da vontade dos indivíduos que os compõem (HABERMAS, 2003; HABERMAS, 2005, p.188). Nessa perspectiva democrática, o Estado Democrático de Direito não é uma união de princípios contraditórios, mas um processo sempre aberto de aprendizado social, sujeito a tropeços (HABERMAS, 2001). O Direito é constitutivo da democracia, na medida em que os direitos fundamentais representam as próprias condições jurídicas de institucionalização da democracia.

A teoria discursiva de Habermas tem o mérito de possibilitar uma visão da modernidade que leva em conta o pluralismo político, daí um

inegável avanço para a relação entre direito e modernidade. O projeto teórico de um Estado Democrático de Direito tal qual como pretendido pelo filósofo volta-se para a emancipação do indivíduo na medida em que garante a implicação entre as autonomias públicas e privadas dos participantes que são encarados como co-autores do projeto político comunitário, além de garantir a cooriginalidade entre o direito e a moral.

Uma sociedade pluralista é aquela que sabe lidar com o conflito, com as múltiplas visões de mundo, com o mundo da vida (*Lebenswelt*) diferente que carrega cada indivíduo. Dessa forma, lidar com o conflito significa não é possível a imposição de um projeto de vida boa como única visão de mundo.

Embora haja algumas críticas voltadas especificamente para sua teoria democrática⁵, tal como a apresentada por Restrepo na qual acredita que a teoria dialógica habermasiana pretenderia configurar um ser racional e universal em que o consenso racional do melhor argumento é capaz de eliminar o conflito e o antagonismo político (RESTREPO, 2012, p. 268), nossa crítica volta-se para outra problemática na teoria habermasiana que, de todo modo, implica em uma assunção não problematizada da modernidade e as consequências daí decorrentes.

A problemática é mesmo o *lebenswelt* (mundo da vida) enquanto horizonte objetivo de valores, culturas, costumes que são fundamentados como momento antecedente das práticas interpretativas, ainda que intersubjetivas. Se, pois, pensarmos que a modernidade é produto histórico de uma dominação eurocêntrica, todas as interpretações das práticas sociais são configuradas por um horizonte eurocêntrico.

A universalidade do sujeito, portanto, não estaria na busca do melhor argumento como forma de buscar o consenso e na tentativa de eliminação do conflito como quer Restrepo, até mesmo em razão do fato de que se trata de uma ideia contrafactual, mas sim na utilização do mundo da vida como um horizonte objetivo e que cada indivíduo constitui e é constituído.

Os valores, a cultura e os costumes que são compartilhados intersubjetivamente são, na verdade, impostos pela dinâmica da modernidade como retórica de que fora do projeto de vida eurocêntrico não seria viável viver com dignidade e que os valores impostos seriam melhores e dignos de uma “civilização” moralmente adiantada.

A melhor elucidação de que a ausência de problematização do mundo da vida, como um a priori para condição de possibilidade de interpretação das práticas sociais, possibilita uma dominação da cultura eurocêntrica na esfera pública fica evidente no processo de aculturação e/ou transformação cultural dos povos originários e dos povos africanos na modernidade quando em contato com o povo dito “civilizado”.

3. FRICÇÃO INTERÉTNICA, MODERNIDADE E FLÂNEUR: AS MINORIAS E A RESISTÊNCIA EPISTÊMICA

O contato entre culturas e tradições distintas constitui aquilo que Roberto Cardoso de Oliveira denominou de fricção interétnica que ocorre quando há uma interdependência entre os grupos étnicos em contato e se cristaliza quando a interdependência se torna irreversível, embora a cristalização não signifique nunca um estado estático. Desse modo, ainda que o processo de aculturação não possa ser entendido como uma redução passiva da própria cultura para a do dominante como pensa a antropologia moderna (LARAIA, 1986, p. 100), a própria modificação da cultura já é em si mesmo uma violência ocasionada pela imposição normativa de uma moralidade que se percebe como superior e, dessa forma, traz consequências culturais, psíquicas, biológicas para os culturalmente dominados.

Daí a importância que assume Walter Benjamin como o principal teórico crítico da modernidade. O determinismo histórico ingênuo deve ceder lugar a uma forma alternativa sobre os acontecimentos sociais e políticos do séc. XIX e XX. Assim como sua própria biografia, Benjamin considera que a modernidade é evento ambíguo e que, de certa forma, produzem modificações no âmbito de nossa própria percepção do mundo, nas produções artísticas, na interpretação dos fatos sociais e na forma de organização técnica e social.

A modernidade, tal qual pensada por Walter Benjamin, não pode ser pensada e interpretada de acordo com uma concepção de história linear, contínua, vazia e homogênea. Há uma contradição entre polos opostos, uma relação entre passado, presente e futuro enquanto tempo do inferno e da salvação (PAULA, 1994. p. 107).

Em primeiro lugar, para entender esse processo ambíguo da modernidade, deve-se compreender a estrutura dos choques que a vida

cotidiana do capitalismo promove no sentido dos indivíduos enquanto processo de vivência individual (Erlebnis), da vida privada, da solidão. A massificação dos indivíduos por meio do acaso de seus interesses privados ocorre na multidão (BENJAMIN, 1989 p. 58). Há, pois, uma perda, uma ausência na experiência e memória (erfahrung) como processo de rememoração, individual e coletiva, da tradição e do inconsciente, através da multidão como seres passantes, uma classe amorfa e vazia (BENJAMIN, 1989, p.113).

O homem moderno, em Benjamin, perde contato com a tradição e se transforma numa vítima do esquecimento. A experiência, apresentada em Benjamin, apresenta-se como reapropriação de Proust da memória involuntária, momento imprescindível não para demonstrar como ele viveu, mas do próprio processo de reminiscência de ressignificação (BENJAMIN, 2012, p. 38-39).

O anjo da história, portanto, se vale desse processo de experiência do passado coletivo, um passado que foi esquecido e enterrado pelos dominantes. Por isso, por exemplo, em *O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov*, Benjamin, contrapõe à narrativa ao romance e às informações jornalísticas. O desenvolvimento do capitalismo na modernidade ocasionou uma transformação na comunicação humana e no próprio processo de rememoração. Enquanto na narrativa, permite-se ao historiador interpretar os fatos como quiser, dando uma amplitude no processo informativo, os relatos informativos jornalísticos chegam impregnados de explicações (BENJAMIN, 2012, p. 219). Esses relatos são formas de preenchimento da vida vazia moderna que descarta a experiência e busca se alimentar da vivência.

A pobreza de experiências conduz a uma ausência completa não de experiências individuais, mas às experiências da humanidade em geral e é capaz de provocar a uma barbárie (BENJAMIN, 2012, p. 125). Dessa pobreza, portanto, decorre o fato de que o homem almeja libertar-se, não a partir de acumulação de novas experiências, mas de que essa pobreza possa ter algo decente (BENJAMIN, 2012, p. 127).

Outra importante consequência da modernidade é a perda da aura da obra de arte, não só como efeito somente tecnológico, mas social. Explicando sobre isso, Benjamin deixa entrever a massificação das relações humanas:

Em suma, o que é a aura? É uma teia singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho. Com base nessa definição, é fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam o declínio atual da aura. Ele deriva de duas circunstâncias, estreitamente ligadas à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas. Fazer as coisas ficarem mais próximas é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade (BENJAMIN, 2012, p. 184).

A unicidade da obra de arte, ou sua aura, significa um culto sobre a tradição e, por isso, sobre a experiência. Assim, a arte e sua reprodutibilidade significaram uma transformação para o valor de exposição. Elas, pois, se emanciparam de seu uso cultural, à medida em que se aumentaram as ocasiões em que elas pudessem ser expostas (BENJAMIN, 2012, p. 187).

Portanto, a obra de arte ganha muito mais um significado político do que propriamente ritual. A questão da transformação no próprio processo de produção da obra de arte em que há a supressão a possibilidade de verificação da sua autenticidade, com a reprodutibilidade em massa de seu produto muda a práxis para uma dimensão política e não ritualística.

Na exemplificação, Walter Benjamin lembra as obras cinematográficas e o papel político que elas tiveram de estimular os interesses nacionais dos regimes fascistas e conferir uma produção em escala maior:

A reprodutibilidade técnica do filme tem seu fundamento imediato na técnica de sua produção. Esta não apenas permite, da forma mais imediata, a difusão em massa da obra cinematográfica, como a torna obrigatória. A difusão se torna obrigatória, porque a produção de um filme é tão cara que um consumidor, que poderia, por exemplo, pagar um quadro, não pode mais pagar um filme. O filme é uma criação da coletividade. Em 1927, calculou-se que um filme de longa metragem, para ser rentável, precisaria atingir um público de nove milhões de pessoas. É certo que o cinema falado representou, inicialmente, um retrocesso; seu público res-

tringiu-se ao delimitado pelas fronteiras linguísticas, e esse fenômeno foi concomitante com a ênfase dada pelo fascismo aos interesses nacionais (BENJAMIN, 2012, p. 186).

Dessa forma, o homem é separado da tradição, movendo-se na multidão sem qualquer experiência, sem se encontrar com o passado e os vencidos. Esse mundo massificado do capitalismo faz com que os homens sofram com os choques da vida cotidiana como um átomo que se move em meio a outros átomos.

Mas, ao mesmo tempo em que Benjamin percebe a modernidade como um processo de degradação da cultura, da tradição e da experiência, há também uma relação ambígua entre a experiência histórica desumanizante e libertária dentro da massificação das relações sociais.

É aqui que surge a figura heroica do flâneur que, em Baudelaire, seria o poeta. O papel do flâneur na época moderna é servir como um resistente à incorporação do indivíduo na multidão. A imagem do artista é a imagem do herói (BENJAMIN, 2000, p. 5). O flâneur distingue-se dos passantes. Enquanto nos segundos a existência fica definida a partir do caminhar da multidão, isto é, eles passam a se integrar na exigência da vida moderna e da massificação da sociedade capitalista, o flâneur embora faça parte da multidão, mantém com ela um certo distanciamento. Esse distanciamento que é, ao mesmo tempo, um distanciamento temporal e espacial, pertencendo, paradoxalmente, ao mesmo tempo-espaço é uma forma de resistência e de re(e)xistência.

Apesar de também receber choques da vida cotidiana, é através dela que percebe o mundo e vive uma vida de contemplação e reflexão:

Os poetas encontram na rua o lixo da sociedade e a partir dele fazem sua crítica heróica. Parece que assim se integra no seu ilustre tipo um tipo semelhante, penetrado pelos traços do trapeiro que tanto preocupava Baudelaire.[...] O esboço representa o herói da grande cidade ou o herói será antes o poeta, que constrói sua obra com esse material? A teoria da modernidade dá margem a ambas as interpretações (BENJAMIN, 2000, p. 14-15).

Assim, o flâneur consegue manter seu distanciamento em relação à vida cotidiana dos autômatos da vida cotidiana urbana. O verdadeiro encontro do poeta é quando ele se torna estranho à própria cidade, possibilitando que ele mesmo consiga descobrir os caminhos e as possibilidades

existentes entre as ruínas do processo do capitalismo. É preciso redescobrir a cidade e a paisagem das cidades.

Contra a uniformização social, eis que surge o herói. O poeta que é, assim, aquele que dá às costas para o cortejo infernal, isto é, os que “até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem sobre os corpos do que hoje estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 2012, p. 244). É, enfim, aquele que não se entrega à vida massificadora cotidiana, aquele que está à margem da sociedade, como, por exemplo, os trapeiros, os velhos, os marginalizados, os michês, os invertidos, os inadaptados, as prostitutas, as crianças, os tímidos, os desajeitados, os deslocados, os anjos... As vítimas de Hegel se transformam, agora, em heróis da modernidade.

Portanto, o direito na modernidade é constituído também pela interpretação de flâneur que faz todas as minorias políticas como vencidas pela história, mas que fazem parte da multidão. São os heróis da massificação e possibilitam a reinvenção do direito, através da ressignificação, reinterpretação através da experiência (*erfahrung*) do poeta.

Eis, pois, a possibilidade de abertura ao futuro do direito como ato que coloca em evidência o constante aprendizado e modificação social. Por isso, a questão problemática da modernidade em Habermas seria manter indiscutido o *lebenswelt* ou o mundo da vida, principalmente em sociedades plurais. Com Benjamin, se lança novas luzes inclusive para pensar o direito.

Dessa forma, o mundo da vida das minorias sofre um choque com a vida cotidiana de massificação das relações sociais na sociedade moderna capitalista. Para que consigam, portanto, se distanciar da modernidade e manter a experiência coletiva e não sejam levados pelo cortejo infernal, possibilitando uma ressignificação, reinterpretação da modernidade, a atitude interpretativa deve ser heroica de modo a que a tradição, a cultura, continuem vivas e não caiam no esquecimento, deve ser uma atitude de flâneur em relação ao cortejo infernal dos vencedores. Romper com a lógica instrumental do direito moderno é determinar sua constituição e determinação pelo flâneur.

CONCLUSÕES

A modernidade e sua racionalidade instrumental invade o campo do

direito. Saber, pois, o que o direito é um instrumento de dominação e que estabelece os sujeitos que estão inseridos e aqueles que estão marginalizados não implica de per si a almejada transformação social pelo direito.

Mais do que isso, a inclusão de indivíduos deve ser realizada a partir da perspectiva do flâneur de Benjamin. É preciso ter em conta que os sujeitos marginalizados precisam, ao ter contato com um direito moderno e excludente, manter certo distanciamento de modo a privilegiar sua cultura, sua tradição. A fricção interétnica ocasionada pelo direito não pode ser de tal modo a implicar na extinção da cultura das minorias.

Antes, contudo, como o anjo da história, desse messianismo, é a partir desses vadios que ocorre a salvação do direito. Deste modo, realiza-se, ao mesmo tempo, uma resistência epistêmica ao direito moderno e também uma modificação radical na forma como se concebe a relação entre modernidade e direito.

Antes de realizarmos uma inclusão acrítica das minorias no projeto moderno, deve-se, em paralaxe, enxergar que a maioria é quem deve manter um certo espaçamento cultural para a sobrevivência cultural das minorias.

Respeitar as tradições e as culturas, eis só o que pode salvar o fim da história.

REFERÊNCIAS

BACHA E SILVA, Diogo. *Ativismo no controle de constitucionalidade: a transcendência dos motivos determinantes e a ilegítima apropriação do discurso de justificação pelo STF*. Belo Horizonte: Arraes editores, 2013.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um Lírico no Auge do Capitalismo - Obras Escolhidas - Vol. III*. Brasília: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. BORGES HORTA, José Luiz. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2012.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Pensar Habermas para além de Habermas In: ALVES, Adamo Dias; CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David Francisco Lopes. *Constitucionalismo e Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Arraes, 2011.

CIRNE LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Escritos, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. Ramón García. Madrid: Trotta, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Constitutional Democracy: a paradoxical union of contradictory principles? *Political Theory*, v. 29, n. 6, p. 766-781, dec., 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *O filósofo como verdadeiro professor de direito*. Revista Direito GV, v. 1, n. 2, p. 179-190, Jun.Dez 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010.

HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª edição. Trad. Maria Rodrigues eHarden. Brasília: Editora da UnB, 1999.

HEGEL, Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

LARAIA, Roque. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

PAULA, Fátima de. *Tensões e ambiguidades em Walter Benjamin: a modernidade em questão*, Plural, São Paulo, p. 106-130, 1, 1994.

POWER, Michael K. Habermas and the counterfactual imagination. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (orgs.) *Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Berkeley: University California Press, 1998.

RESTREPO, Ricardo Sanin. Porque no Habermas: del engaño liberal a la democracia radical. *Revista de Derechos Fundamentales e Democracia*, Curitiba, v. 12, n. 12, p. 264-284, julho/dezembro de 2012.

WEBER, Max. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

'Notas de fim'

1Segundo o autor Carlos Cirne Lima, Hegel aprendeu a dialética com Platão e com os filósofos neoplatônicos, com Plotino e Proclo. Mas ele vai além ao inserir a multiplicidade na unidade. O Ser conteria já o Mesmo e o Outro. Mesmidade e alteridade estão incluídas no Ser. O Ser é em repouso e em movimento, desde aspectos distintos (CIRNE LIMA, 2015, p. 138-139).

2Nessa passagem Habermas esclarece que o mundo da vida necessita muito mais da compreensão de uma tradição cultural apta a abrir os horizontes do conhecimento: “En la praxis comunicativa cotidiana han de imbricarse interpretaciones cognitivas, expectativas morales, expresiones y valoraciones. Los procesos de comprensión del mundo de la vida necesitan de una tradición cultural en toda amplitud de su horizonte e no solamente de las bendiciones de ciencia y la técnica. De este modo, la filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido intérprete del mundo de la vida” (HABERMAS, 2008, p. 28).

3O pensamento de mundo da vida assume na filosofia habermasiana uma espécie de fundamento que sempre será utilizado nas relações intersubjetivas, qualquer que seja o sentido (HABERMAS, 2010, p. 84). Em outras palavras, “O mundo da vida (Lebenswelt) husserliano compreende uma imersão na dimensão histórico-cultural, um espaço pré-científico de relações intersubjetivas e valores que configuram a cotidianidade e suas vivências com costumes, usos, saberes e valores. O mundo da vida configura um saber objetivo que configura e antecede o conhecimento científico. Também Habermas nos fala que o mundo da vida constitui o horizonte de sentido antepredicativo e pré-constituído das operações interpretativas que fazemos uso inconsciente sob o fundamento da certeza. Na esteira das tradições, das relações sociais, intersubjetivas abraçadas, somos dependentes dessa constituição de sentido” (BACHA E SILVA, 2013, p. 175-176).

4Explicando a situação ideal de fala, tem-se: “Diante disso, como compreender adequadamente a situação ideal de fala? Ela nada mais é, segundo Habermas, do que um “experimento de pensamento” [ein Gedankenexperiment] e representa, assim destituída de toda e qualquer conotação essencialista, tão-somente uma projeção metodológica, empreendida por meio da reconstrução dos pressupostos idealizantes da racionalidade comunicativa já operantes na facticidade dos processos sociais e subjacentes, portanto, a toda interação linguística voltada ao entendimento.” (CATTONI DE OLIVEIRA, 2011, p. 127)

5A propósito, Restrepo parece se equivocar acerca dos pressupostos da teoria habermasiana e realiza uma criação de um possível Habermas que buscaria a verdade totalizadora: “Como tributario de dicha tradición, Habermas ha construido su teoría de la deliberación. El núcleo duro de la teoría se dirige a establecer un consenso racional basado en principios universales, así, través de una deliberación racional se puede alcanzar una decisión unánime que refleje plenamente el interés de todos. El reclamo del modelo deliberativo sobre la necesidad de recuperar el aspecto moral de la democracia depende plenamente de la utilización a rajatabla del procedimiento, así, un consenso es clasificado como moral cuando obedece plenamente a las pautas del proceso, su objetivo entonces es establecer un vínculo que amarre los principios liberales a la democracia encontrando un consenso que satisfaga tanto la racionalidad, entendida exclusivamente como los valores

liberales y la legitimidad democrática, entendida como soberanía popular. Lo importante para el funcionamiento correcto del proceso es que los participantes abandonen sus intereses particulares para que su discurso pueda coincidir con el “ser” racional universal, objetividad que funciona como índice inseparable de la formación de un consenso racional. Ahora bien, el consenso tiene que ser dado entre personas racionales o en sus términos, razonables. Lo importante para el funcionamiento correcto del proceso es que los participantes abandonen sus intereses particulares para que su discurso pueda coincidir con el “ser” racional universal, objetividad que funciona como índice inseparable de la formación de un consenso racional. Ahora bien, el consenso tiene que ser dado entre personas racionales o en sus términos, razonables” (RESTREPO, 2012, p. 268).

