

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito**

Simone Pereira de Castro

A FILOSOFIA DO DIREITO EM WALTER BENJAMIN

MESTRADO EM DIREITO

São Paulo – 2010

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito**

Simone Pereira de Castro

A FILOSOFIA DO DIREITO EM WALTER BENJAMIN

Mestrado em Direito

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Professor Doutor Márcio Pugliesi.

São Paulo – 2010

BANCA EXAMINADORA:

RESUMO

O presente trabalho analisa a filosofia do direito de Walter Benjamin a partir da particular interpretação da historiografia materialista de Benjamin. Revela os conceitos benjaminianos de tempo, origem, ruptura, verdade, violência, poder, direito, justiça, mito, culpa, história e destino, necessários para compreender a produção da mera vida na modernidade.

Procede em quatro tempos. Primeiro, apresenta, sinteticamente, a filosofia da história de Walter Benjamin, constante no prefácio de **Origem do drama barroco alemão**; segundo, explicita a filosofia do direito de Walter Benjamin, em especial, as ideias referentes à soberania, ao surgimento da mera vida, na modernidade, mediante o direito, e à relação entre a visão messiânica de Benjamin e o fim do estado de exceção; terceiro, são analisados e relacionados os conceitos de Benjamin de estado de exceção, mera vida e poder judiciário; quarto, é destacada, conclusivamente, a relação que Benjamin estabelece entre os diversos elementos expostos ao longo do trabalho.

Palavras-chave: Walter Benjamin – direito – violência – mera vida – poder soberano – estado de exceção - messianismo.

ABSTRACT

The present work analyzes Walter Benjamin's reflections on the philosophy of law, taking as a starting point an interpretation of Benjamin's distinct idea of materialist historiography. It shows Benjamin's concept of time, origin, truth, violence, power, law, justice, myth, guilt, history and destiny, important to understand the way that leads to the production of "mere life" in modernity.

It proceeds in four parts: firstly, it tries to make clear concisely, Walter Benjamin's philosophy in the preface of **The Origin of German Tragic Drama**, secondly, it makes clear Walter Benjamin's philosophy of Law, in particular his ideas about sovereignty, the appearance of "mere life", in modernity, by means of the law, and the relationship between the messianic vision of Walter Benjamin and the termination the state of exception; thirdly, Benjamin's concepts of the state of exception is analyzed and connected with "mere life" and judicial power; fourthly, the relationship that Benjamin establishes between the diverse elements expounded throughout this work are highlighted conclusively.

Keywords: Walter Benjamin – law – violence - "mere life" – sovereign power - state of exception - messianism.

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO	06
II - A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN	13
2.1. CRÍTICA AO DETERMINISMO HISTÓRICO (TEMPO HISTÓRICO)	13
2.2. MATERIALISMO HISTÓRICO SEGUNDO WALTER BENJAMIN	24
2.3. VERDADE RACIONAL (OU MATEMÁTICA) E VERDADE HISTÓRICA	36
2.4. ORIGEM COMO SALTO PARA FORA DO VIR-A-SER	47
2.5. TEMPO DO AGORA (JESZTZEIT) COMO SALTO PARA FORA DO VIR-A-SER	53
III - A FILOSOFIA DE DIREITO DE WALTER BENJAMIN	61
3.1. CRÍTICA DA VIOLÊNCIA: ORIGEM DA QUESTÃO	61
3.2. CRÍTICA AO DIREITO NATURAL E DIREITO POSITIVO	66
3.3. ORDEM DO DESTINO	69
3.4. VIOLÊNCIA INSTITUIDORA DO DIREITO	80
3.5. VIOLÊNCIA MANTENEDORA DO DIREITO	88
3.6. VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA	93
3.7. VIOLÊNCIA SOBERANA	97
3.8. TEORIA DA SOBERANIA	103
3.9. A IDEIA DE JUSTIÇA	112
IV - O ESTADO DE EXCEÇÃO, A MERA VIDA E O PODER JUDICIÁRIO NA MODERNIDADE	117
4.1. O ESTADO DE EXCEÇÃO	117
4.2. A MERA VIDA	123
4.3. O PODER JUDICIÁRIO	129
IV - CONCLUSÃO: ESTADO DE DIREITO COMO REPETIÇÃO DO MESMO	133
V - BIBLIOGRAFIA	141

I – INTRODUÇÃO

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade (Benjamin, *Tese VIII*).

A expectativa moderna de um futuro sem inquietudes, capaz de conduzir indubitavelmente à emancipação, alimenta o permanente estado de exceção, caracterizado pelo confronto entre oprimidos e opressores, vencidos e vencedores, pura vida e mera vida, segundo Walter Benjamin.

O duradouro estado de exceção, veementemente criticado por Benjamin, exige um paradigma político-estatal que não prescindir de uma formação jurídica própria ou até mesmo de uma favorável interpretação das normas jurídicas pelos diversos operadores do direito envolvidos na aplicação das leis.

É nesse contexto que, no presente trabalho, é compreendida a ordem jurídica moderna: o Estado Constitucional moderno é um estado de exceção.

Segundo Benjamin, a garantia do direito, amplamente concedido na modernidade, não é o bastante para superar a exclusão, mas a visão moderna focada no progresso impede a percepção desse fato. Na modernidade, agarra-se à esperança do progresso e assim não se percebe que se vive num estado de exceção, onde a opressão permanente é instituída e mantida pelo direito, por aquele mesmo direito reconhecido como imprescindível à promoção da justiça.

A superação do estado de exceção que implica, em especial, a superação da ordem jurídica que o institui e o mantém, é possível. Todavia, segundo Walter Benjamin, isso somente será conseguido mediante uma outra visão da história. Uma história que se volte ao passado para recuperar a história dos vencidos. Só assim, poder-se-á construir um novo presente e um futuro livre do estado de opressão.

Tão-somente a ruptura com a história dos vencedores pode possibilitar, consoante Benjamin, a construção de um presente que seja mais que um estado de

opressão e libertar o futuro de uma violência mítica ¹, uma violência que sangra a vida. Para Benjamin, enquanto a visão da história estiver voltada à fé na razão, num avanço social e econômico e for apenas a história dos heróis, restará aos excluídos somente a esperança de alcance da justiça.

Para revelar a verdadeira justiça, é necessário descortinar o véu que encobre o real sentido do direito. Sob as lentes benjaminianas, pode-se afirmar que a justiça não é o objetivo final do direito. A possibilidade da justiça está, de fato, na deposição do direito, no fim do direito.

Pensar o estado de exceção como um estado ocasional de suspensão da força daquela lei que concede direitos, implica conceber o estado de exceção como fruto de uma concepção histórica herdeira do Iluminismo. Não é o que se propõe aqui.

O ponto de partida deste trabalho é a construção do estado de exceção, forjado nos ordenamentos jurídicos modernos como normalidade e não como excepcionalidade, revelando que o estado de exceção é resultado de uma visão de mundo racional e que, por isso mesmo, dissimula a presença da teologia.

Segundo Benjamin, é importante para a compreensão da história e, por conseguinte, do direito, que se desvele a teologia que se encontra dissimulada nas crenças modernas, em especial, na crença na razão.

Assim, não obstante a existência de direitos e garantias previstos no ordenamento jurídico moderno, há um estado de exceção permanente que, em face das crenças modernas, transforma a vida do homem em vida matável.

O que se expõe a seguir é o direito, encarnado na visão de história dos vencedores, escancarado a partir das críticas realizadas por Benjamin, e a impossibilidade de justiça enquanto não superado o estado de exceção. Apresentar-se-á o direito sob uma perspectiva que não a corrente nas tradicionais teorias naturais e positivistas do direito ocidental. Enfim, uma exposição da crítica de Benjamin à visão racionalista do direito e a proposta de construção da história a partir de uma outra perspectiva, como a única possibilidade de se alcançar a justiça.

¹ Violência mítica porque referida ao mito, à ausência de consciência reflexiva. Poder-se-ia acrescentar que a violência é mítica porque não é profana, ou seja, porque não se encontra despida de elementos teológicos.

Ressalta-se que, apesar das divergências quanto ao fato de a modernidade ser ou não um projeto acabado ², a presente análise parte do pressuposto de que a modernidade findou-se por volta da década de 70 do século passado. Considera ainda que a crença no progresso e na razão, tão cara ao homem moderno, esvaziou-se no período posterior à modernidade, ou seja, no período que se convencionou denominar pós-moderno.

Uma das principais características da pós-modernidade, e que importa à discussão aqui travada, é o fato de esse novo período, carecer de fundamentos racionais imutáveis e de a história não ser mais concebida como um movimento contínuo em direção ao progresso da humanidade, o que, em tese, poderia levar à conclusão de fim do estado de exceção. Apesar dessas novas características, é fato que o estado de exceção está aí, presente no mundo ocidental pós-moderno como estado permanente.

Como, então, a crença no progresso e na razão não fundamenta a pós-modernidade na mesma medida que fundamentava a modernidade, outros alicerces devem ser vislumbrados para a persistência do estado de exceção, como, por exemplo, o consumismo e a visão focada no presente que, assim como aquela visão moderna voltada ao futuro, esquece o passado.

Enfim, a lei na pós-modernidade mantém a mera vida, mas, não mais pela existência de uma visão voltada ao futuro e progresso da humanidade, e sim, numa visão focada no presente. De fato, a sociedade pós-moderna vive da produção do novo, sempre renovado, para o consumo presente e não, para o futuro. A sociedade de conhecimento e informação, que caracteriza a pós-modernidade, mantém a polarização entre vencedores e vencidos.

Pode-se afirmar, assim, que a ausência de superação do estado de exceção, apesar do fim da modernidade, não se revelou possível, porquanto inexistente uma efetiva mudança de paradigma na concepção do tempo histórico da modernidade à pós-modernidade. A pós-modernidade apenas deslocou aquela expectativa no futuro a um aproveitamento do tempo presente, sem promover, assim, um rompimento com a história dos vencedores. Na pós-modernidade persiste a idéia de que a história marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo.

² V. HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Tampouco a crítica à razão, na pós-modernidade, foi capaz de revelar a teologia reprimida nas crenças.

Não obstante a persistência do estado de exceção na pós-modernidade, o presente trabalho restringe-se ao período moderno, vez que concerne ao objeto de estudo de Walter Benjamin ³.

Não se debruçando a presente dissertação sobre o estado de exceção no mundo pós-moderno, eventuais referências ao mundo atual serão pontuais e apenas ilustrativas e, por isso mesmo, devidamente destacadas.

Para o proposto na presente dissertação não se fará uma exposição detalhada de obras específicas de Walter Benjamin. Mas, tomando como ponto de referência as teses **Sobre o Conceito de História**, o ensaio **Crítica da violência: crítica do poder** e o livro **Origem do drama barroco alemão**, far-se-á uma crítica, nem sempre explícita, às teorias jurídicas tradicionais, distinguidas entre positivistas e naturais, a partir da compreensão do direito como o fundamento jurídico para a perpetuação do estado de exceção, articulando elementos que, em princípio, carecem de ordem e coerência.

De fato, há uma estreita relação entre os conceitos benjaminianos de tempo, origem, ruptura, verdade, violência, poder, direito, mito, história, culpa e destino que se faz necessário revelar para compreender como o Estado ocidental moderno está fundamentado na mera vida, no estado de exceção.

Importante destacar que, embora o ensaio **Para uma crítica da violência** tenha sido escrito em 1921, muito antes, portanto, das demais obras referidas, em especial, **Sobre o conceito de história**, último escrito de Walter Benjamin, datado de 1940 e publicado em 1942, após sua morte, a presente dissertação propõe uma compreensão do ensaio a partir das teses **Sobre o conceito de história** e do livro **Origem do drama barroco alemão**, com fundamento no pressuposto de que são textos que mantêm uma relação de continuidade, talvez não expressamente

³ Cumpre esclarecer que o melhor contexto para entender Benjamin é o da Alemanha do período entre guerras

aparente, vez que o pensamento de Benjamin, ao longo dos anos sofreu guinadas e rupturas⁴.

Não é fácil expor o pensamento de Benjamin. Esta afirmação já é senso comum. A reação dos professores à tentativa de Walter Benjamin em concorrer a uma cadeira de professor da Universidade de Frankfurt, comprova referida dificuldade. A tese apresentada para livre-docência, **Origem do drama barroco alemão**, foi rejeitada pelos professores que a examinaram. Um deles chegou a mencionar que não tinha compreendido sequer uma linha do texto⁵.

Em princípio, a dificuldade nos escritos benjaminianos decorreria do fato de Benjamin ter expressado suas ideias mediante ensaios, fragmentos e aforismos. Nesse sentido, o pensamento filosófico de Walter Benjamin seria um mosaico, inclusive, por ele assumido, por ser a melhor forma de exposição e compreensão filosóficas⁶.

Sérgio Paulo Rouanet na Introdução ao seu livro **As razões do Iluminismo**, destaca a reação negativa de Adorno ao texto **Passagens de Paris**, de Benjamin, justamente em face da forma como referido trabalho foi apresentado. As **Passagens**, apesar de inconcluso, consistem, em síntese, em citações de outros autores, extraídas de seu contexto original, reordenadas num novo conjunto, como num mosaico, quando obtêm, assim, outras significações.

Para Benjamin o método filosófico para chegar à verdade deve seguir a forma de um tratado, por não ser este um caminho reto e seguro, e sim um caminho indireto e desvio⁷.

⁴ KONDER, Leandro. *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 33: “[...] exatamente porque o modo de pensar de Benjamin tende a privilegiar o reconhecimento da importância crucial da descontinuidade na dinâmica da própria realidade, a filosofia benjaminiana não tem por que se empenhar, tanto quanto a filosofia lukacsiana, em submeter a uma dura crítica controladora os pontos de quebra da continuidade, no seu movimento transformador.”

⁵ V. ROUANET, Paulo Sérgio. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 13.

⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 500: “Este trabalho deve desenvolver ao máximo a arte de citar sem usar aspas. Sua teoria está intimamente ligada à da montagem.”. Mais à frente afirma Benjamin (p. 502): “Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não surrupiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhe justiça da única maneira possível: utilizando-os.”

⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 51: “Ela [a contemplação] não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico na

Assim sublinha Rouanet,

É preciso acrescentar que a reação negativa de Adorno é em grande parte explicável pelas divergências teóricas entre os dois pensadores. Influenciado pela mística judaica e convencido de que, para fazer as coisas falarem, basta chamá-las pelo seu verdadeiro nome, Benjamin acreditava que a simples “montagem” dos fatos era suficiente para que eles revelassem a sua verdade, sem qualquer necessidade de interpretá-los. A técnica da citação, tirando os enunciados do seu solo original e reordenando-os em novas relações, criaria um mosaico dotado de uma significação própria, que irromperia espontaneamente do novo conjunto, sem a interferência da teoria. Adorno vê no procedimento da montagem um desvio positivista, que atribui aos simples fenômenos, não mediatizados pelo pensamento, o privilégio da inteligibilidade⁸.

Ocorre, contudo, que a dificuldade em compreender Benjamin reside, também, na circunstância de que, ao longo de sua breve vida, por diversas ocasiões, retomou temas apresentando uma nova orientação em relação ao anteriormente afirmado, sem uma prévia indicação disso⁹.

Não há consenso sobre a forma como perceber esses desvios e recuos. Interpretar como uma evolução de um pensamento, que se deslocou de um conhecimento mais imaturo para um mais avançado, é classificar o pensamento de Walter Benjamin por aquilo a que sempre se opôs, ou seja, é transformar a sua filosofia em um sistema fechado. E não há na filosofia da história de Walter Benjamin um sistema filosófico fechado, como ressaltado. Benjamin opõe-se àquela concepção de filosofia dominante, determinada pelos sistemas.

Afirma Benjamin que,

Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como representação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício desta forma, e não à sua antecipação, como sistema¹⁰.

fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade. Tanto o mosaico como a contemplação justapõem elementos isolados e heterogêneos, e nada manifesta com mais força o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade.”

⁸ ROUANET, Paulo Sérgio. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 38.

⁹ KONDER, Leandro. *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 32: “Uma das maiores dificuldades apresentadas pelo pensamento de Benjamin, entretanto, se acha justamente numa forte continuidade subterrânea, que o leva com frequência a reassumir velhas idéias suas, mesmo depois de ter ingressado em novos períodos. Sua perspectiva, é claro, não permanece imune às mudanças que a vida lhe traz; suas idéias sofrem importantes reformulações (...) Benjamin, quando seu pensamento avança, não sente necessidade de promover ajuste de contas dramático com as convicções que vinha adotando até então.”

¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 50.

Embora a filosofia de Benjamin seja, muitas vezes, identificada como antifilosófica e antissistêmica ¹¹, há sim possibilidade de se identificar uma coerência e sistematicidade no pensamento benjaminiano ¹², que é filosófico. A presente dissertação parte desse pressuposto.

Também serão apresentadas, a seguir, considerações epistemológicas e metodológicas benjaminianas, sem esgotá-las. Essas considerações são importantes para a compreensão da filosofia do direito de Benjamin, em especial, do estado de exceção, como definido por Benjamin.

A exposição, no entanto, não seguirá um percurso “flânerie” ¹³, ao estilo benjaminiano. Pretende-se uma exposição metódica e sistematizada, com o cuidado sempre de afastar o risco de empobrecer o pensamento benjaminiano ¹⁴, ou pior, torná-lo cartesiano, nos moldes criticados por Benjamin.

Os diversos elementos serão apresentados na sequência por meio de quatro momentos distintos, mas imbricados, a saber, na primeira parte, é exposta a filosofia da história de Walter Benjamin; na segunda, a filosofia do direito de Walter Benjamin; na terceira, são apresentados o estado de exceção, a mera vida na modernidade e o poder judiciário, seguida, por fim, de uma quarta parte conclusiva

¹¹ Antifilosófica porque se opunha às filosofias da história neokantiana e hegeliana, predominantes, o que será explorado ao longo da dissertação. V. OSBORNE, Peter. Aformativo, greve: a “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 12.

¹² OSBORNE, Peter. Aformativo, greve: a “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 11: “A obra de Benjamin situa-se fora dos parâmetros de uma “filosofia” institucionalizada, mas nem por isso deve ser buscada em suas margens.”

¹³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 462: “Uma embriaguez apodera-se daquele que, por um longo tempo, caminha a esmo pelas ruas. A cada passo, o andar adquire um poder crescente; as seduções das lojas, dos bistrôs e das mulheres sorridentes vão diminuindo, cada vez mais irresistível torna-se o magnetismo da próxima esquina, de uma longínqua massa de folhagem, de um nome de rua. Então chega a fome. Ele nem quer saber das mil e uma possibilidades de saciá-la. Como um animal ascético, vagueia por bairros desconhecidos até desmaiar de exaustão em seu quarto, que o recebe estranho e frio.”

¹⁴ MISSAC, Pierre. *Passagem de Walter Benjamin*. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 38: “Retomando o que já se disse, os estudos que acabamos de evocar podem apresentar um grande interesse e, no conjunto, eles contribuíram fortemente para a difusão da obra de Benjamin. No máximo, acrescentaríamos que, se isso de fato aconteceu, não foi em função do método que seguiram, mas sim apesar dele, método este que consistia em querer de um lado penetrar sem resistência na essência de uma obra complexa, e de outro extrair dela uma visão global, totalizadora. Isso significa, ao contrário, que, embora nunca estejamos totalmente certos de não ceder um dia aos demônios que gostaríamos justamente de esconjurarmos, sugerimos abordar Benjamin de modo indireto e parcial [...]”

em que os diversos elementos expostos ao longo da dissertação são finalmente correlacionados.

A referência feita eventualmente a alguns institutos jurídicos ao longo da exposição, não visa aclarar ou descobrir o seu sentido, apenas situá-los como construção histórica.

As incursões realizadas ao longo do texto a outros períodos históricos que não a modernidade, bem como as referências feitas a outros filósofos, que não Walter Benjamin, decorrem, no primeiro caso, de analogias realizadas pelo próprio Benjamin, necessárias, portanto, para compreensão das ideias discutidas no presente trabalho.

Quanto às referências a outros filósofos, quando elas não acontecerem em razão de diálogo realizado com Benjamin, decorrem do fato de manterem alguma relação com a filosofia benjaminiana.

Destacam-se, em especial, as referências feitas a Derrida e Agamben, dois dos pensadores mais importantes que dialogaram com o Benjamin de **Crítica da violência**, ensaio fundamental para a presente dissertação.

Enfim, as referências filosóficas de Walter Benjamin só serão eventualmente explicitadas quando imprescindíveis à compreensão das ideias aqui apresentadas. Assim, já se justificam eventuais omissões a diversos filósofos.

Não se trata o presente trabalho, importa frisar, de um texto de história da filosofia do direito. A presente dissertação restringe-se à filosofia do direito de Walter Benjamin, em especial, às ideias referentes à soberania e sua relação com o estado de exceção surgido na modernidade. Por outro lado, não se pretendeu esgotar o assunto, razão da omissão a diversos filósofos que se debruçaram sobre o tema.

Por fim, o tema e o viés escolhidos para a apresentação do trabalho não são, de forma alguma, despretensiosos ou desinteressados. Decorrem de uma tomada de posição, aqui adiantada em razão do reconhecimento de que a reflexão sobre a realidade não separa o eu do mundo ¹⁵.

¹⁵ PUGLIESI, Márcio. *Teoria do direito*. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 101: “A percepção que hoje se tem do fator histórico como componente intrínseco de qualquer atividade teórica é um apanágio e, quiçá, uma carga indissociável de nosso tempo. O autor de trabalhos literários ou de ciências humanas não mais pode encerrar-se em sua cosmovisão (segura redoma de conceitos) e supô-la atemporal.”

II – A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN

2.1. CRÍTICA AO DETERMINISMO HISTÓRICO (TEMPO HISTÓRICO)¹⁶

Há uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente correm na esteira do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e rigor na exigência que ela coloca em relação ao presente (Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*).

O tempo histórico, na modernidade, adquiriu um significado até então desconhecido. A história, antes pensada como uma sucessão de acontecimentos voltados ao dia do Juízo Final, foi substituída¹⁷, na modernidade, por uma concepção qualitativa de tempo.

Na medida em que as crenças religiosas medievais eram secularizadas, isto é, laicizadas porque haviam perdido a sacralidade, surgia uma nova filosofia da história, acompanhada da ideia moderna de progresso. A modernidade substituiu a teologia por uma filosofia da história.

A concepção da história na modernidade não se orienta explicitamente por uma concepção teológica. Ao contrário, pretende que a história seja a história de um tempo não sujeito a um plano divino, um tempo cronológico regido pela história dos homens racionais. Isso não quer dizer, no entanto, que a teologia tenha sido excluída da filosofia da história. Como será adiante explicitado, a teologia apenas ficou dissimulada nesse novo tempo histórico.

Ressalta-se, por ora, no entanto, que toda a filosofia racional do século XVII, embora tenha pretendido isolar a teologia, existe porque Deus é seu fundamento. Deus não é para a filosofia racional um objeto de conhecimento, mas o seu pressuposto. No século XVIII, no entanto, com o Iluminismo, Deus será prescindido, mas dissimuladamente.

¹⁶ Determinismo histórico (historicismo e historicidade) corresponde, no presente trabalho, tanto a visão de história da filosofia da história burguesa, como a visão histórica do materialismo histórico, denominado vulgar, por Benjamin.

¹⁷ Importante esclarecer que o tempo voltado ao dia do Juízo Final refere-se a uma perspectiva da história judaico-cristã. É cristã a expectativa de um fim do tempo.

Pode-se destacar, por oportuno, que, segundo Hegel, o mundo moderno foi formado no momento em que a filosofia cristã foi posta na história ¹⁸.

A presença marcante das expectativas cristãs durante a Idade Média sofre declínio na modernidade em decorrência, também, do avanço tecnológico, uma vez que este avanço possibilitou que o dia do Juízo Final cada vez mais se distanciasse do presente. Com a crença moderna no progresso, o futuro passa a ser cada vez mais aguardado. Aguardado como futuro que traz o novo, não como o final dos tempos.

O tempo moderno é o tempo do novo. Um tempo novo não só porque aconteceu *a posteriori*, mas, e principalmente, porque esse novo tempo traz algo de novo, de diferente, de moderno. Traz o progresso. Um tempo novo não só porque, na sucessão serial dos acontecimentos, ele é o mais recente, mas porque é um tempo que busca, incessantemente, a novidade. O novo de hoje será, certamente, o obsoleto de amanhã. O obsoleto que, decerto, será substituído por uma outra novidade ¹⁹.

O significado adquirido com essa concepção de tempo da modernidade refletiu-se na esfera de expectativas futuras. No tempo histórico anterior à modernidade, por ser a história concebida como um suceder de acontecimentos, em

¹⁸ V. HEGEL, Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 237-245: “Mas só com os conceitos de Religião e de Estado é que se pode obter a determinação essencial das suas relações. Conteúdo da religião é a verdade absoluta e, portanto, ao seu domínio pertence o grau mais elevado do sentimento. Como intuição, como sentimento, princípio e causa infinita de que tudo depende, a que tudo se refere, a religião exige que tudo se conceba do seu ponto de vista e nela tenha a confirmação, a justificação e a certeza. O Estado e as leis, bem como os deveres, nessa dependência obtêm a soberana garantia e a mais elevada obrigação para a consciência. Com efeito, o Estado, as leis e os deveres são, em realidade, algo de definido que se liga a uma esfera mais elevada como ao seu princípio (*Enciclopédia das idéias filosóficas*, par. 453).

Assim se explica que a religião contenha aquele ponto que, na alteração universal e na evanescência dos fins dos interesses e das propriedades reais, garante a consciência do imutável, da liberdade e da soberana satisfação. Mas se, deste modo, a religião constitui o princípio do Estado como vontade divina de modo algum constitui um fundamento, e nisso se distinguem os dois domínios. O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo [...] Se a comunidade eclesíastica possui uma propriedade, se efetua os atos culturais e tem para isso indivíduos a seu serviço, logo transita do domínio da interioridade para o mundo e, portanto, para o do Estado a cujas leis se submete imediatamente.

¹⁹ V. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 48: “Como H.J.Jauss ressaltou, o moderno não se define mais em relação ao antigo, a um passado exemplar ou renegado, mas pela sua abertura ao futuro, pela incessante procura da novidade. Ao se tornar sinônimo de novo, o conceito de moderno assume uma dimensão certamente essencial para a nossa compreensão de modernidade, mas, ao mesmo tempo, uma dinâmica interna que ameaça implodir sua relação com o tempo [...] Ao se definir como novidade, a modernidade adquire uma característica que, ao mesmo tempo, a constitui e a destrói.”

que cada dia é o dia mais próximo de seu final, o que se aguardava era o dia do Juízo Final. O tempo importava apenas por estar mais próximo ou não de seu fim.

Nesse sentido afirmou Koselleck,

Para considerar o próprio tempo como radicalmente novo em oposição à história passada, e por isso antiga, precisava-se de uma atitude diferente não apenas em relação ao passado, mas, muito mais ainda, em relação ao futuro [...] Só depois que as expectativas cristãs do fim deixaram de ser uma contínua presença é que pôde ser aberto um tempo que se transformou em ilimitado e se abriu para o novo. Até então, o que importava era saber se o fim do mundo ocorreria mais cedo do que o previsto ou esperado, mas aos poucos os cálculos foram adiando o Último Dia para cada vez mais longe, até que a discussão sobre este tema foi abandonada. Esse giro para o futuro só se realizou depois que as guerras civis religiosas – que, com a decadência da Igreja, no início pareciam anunciar o fim do mundo – consumiram as expectativas cristãs. O avanço das ciências, que prometiam e anunciavam sempre mais descobertas no futuro, assim como a descoberta do Novo Mundo e de seus povos, repercutiram, de início lentamente, ajudando a criar a consciência de uma história universal, que como um todo estaria entrando em um novo tempo²⁰.

Na modernidade, o tempo não é visto a partir da concepção cristã de fim do tempo. O tempo não é um momento que se encontra próximo ou distante do Juízo Final. O tempo é um vir-a-ser profano em direção ao futuro. E o futuro, na modernidade, é concebido apenas como um horizonte de expectativas utópicas, como as construções teleológicas da história do materialismo histórico, qualificado de materialismo vulgar por Benjamin - materialismo vulgar porque não é o verdadeiro materialismo; que admite um tempo que caminha em direção a um futuro certo, o comunismo. Ou seja, o apogeu do tempo profano moderno, segundo o materialismo histórico vulgar, dar-se-ia com o comunismo. O comunismo é meta, não o fim da história. Na modernidade, há uma meta a seguir, o que inexistia na Idade Média. Na modernidade, as idéias escatológicas cristãs foram secularizadas numa história progressista. A escatologia restou transformada em utopia.

Assim, no momento em que o tempo passou a ser concebido de forma profana, secular e ilimitada, em que o presente passou a ser apenas o momento de transição entre aquele passado que se foi e o futuro que traz o progresso, ou seja, quando se rompeu com aquela forma de pensar o tempo histórico a partir das expectativas cristãs de um fim do tempo, inaugurou-se um tempo novo. Um tempo que é um suceder de acontecimentos progressivos em direção ao futuro. Um tempo

²⁰ V. KOSELLECK, Reinart. *Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 278.

em que as expectativas se voltaram àquele futuro certo, que é o progresso da humanidade.

A consequência de esse tempo moderno ser qualificado em relação ao que já passou, isto é, de o tempo presente ser mais novo e mais avançado que o tempo pretérito, é que, sob essa nova concepção, o tempo histórico passou a ser universal, como se todas as civilizações tivessem um curso comum a seguir para alcançar o progresso. Nesse sentido, o novo tempo é um tempo parâmetro para outros tempos.

A percepção de tempos históricos diferentes em sincronia engendrou comparações entre as diversas civilizações. Interpretando-se a história a partir do progresso, do alcance do novo, há civilizações mais ou menos adiantadas em relação a esse progresso. E tempos históricos diferentes, novos e atrasados, podem sim, ser simultâneos.

Benjamin opõe-se a essa concepção de tempo histórico contínuo e progressivo, por nela faltar nexos e rigor na exigência que se coloca em relação ao presente ²¹. Não existe, para Benjamin, uma continuidade da apresentação histórica. O passado nunca tocará o presente, como o presente nunca tocará o futuro como continuidade. Assim, o presente não pode ser a espera de um futuro, tampouco uma transição entre o passado e o futuro. O tempo não é progressivo, o tempo é dialético.

Enfim, há uma oposição benjaminiana à concepção de tempo histórico da historiografia burguesa, porque essa concebe a possibilidade de se reviver o passado a partir de uma identificação com os grandes feitos heroicos, e uma oposição à concepção de tempo histórico progressivo, comum ao materialismo histórico vulgar, porque este tempo, a par de secularizar as experiências escatológicas, também obstrui o futuro como fonte de inquietude ²².

Karl Marx não deixou de cotejar as diversas formações econômicas da sociedade, o que poderia sugerir que a história da humanidade fosse progressiva, e o último estágio alcançado até o seu tempo fosse o das relações capitalistas.

²¹ BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Summus, 1984, p. 31.

²² HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 19 e 20.

Conforme sublinhou Marx, no Prefácio **Para uma crítica da economia política**, os modos de produção econômicos são progressivos. O mais primitivo é o asiático, seguido do modo de produção antigo e feudal. O modo de produção capitalista seria o último estágio a ocorrer antes do comunismo. O capitalismo, segundo Marx, é uma formação econômica de produção que já contém em seu interior antagonismos que levarão esse modo de produção a seu termo, à sua solução. Por conseguinte, o fim do capitalismo poderá ser seguido por um novo modo de produção, o comunismo, caracterizado pelo fim da sociedade de classes. Caso as contradições do capitalismo não fossem resolvidas mediante o socialismo, surgiria a barbárie, segundo Marx.

Ressaltou Marx,

Em grandes traços, podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal, e burguês moderno. As relações burguesas constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em um sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo²³.

Marx associava o futuro ao socialismo ou à barbárie, não ao socialismo como algo inevitável. Portanto, não há em Marx a ideia de um curso infalível da história da humanidade, como sugeria o materialismo vulgar, segundo Benjamin. De fato, a certeza do comunismo como meta infalível da história era uma ideia própria apenas do marxismo vulgar, segundo Benjamin.

Assim, Benjamin, ao falar em “materialismo histórico”, termo que remete a Marx, demonstra que não identifica Marx como um determinista histórico e também, por isso mesmo, pretende um retorno a Marx.

Benjamin defendia que o materialismo histórico, segundo Marx, não possibilitaria um conhecimento perfeito e objetivo da realidade, mas o descobrimento de novas dimensões da realidade, que deveriam ser transformadas para recuperar a vida. Ou seja, para Benjamin, somente o verdadeiro materialismo resgataria o passado, para das ruínas, conceder um novo sentido às esperanças frustradas. Isso

²³ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 30.

só é possível porque o tempo do materialismo histórico se faz na prática, não é dado.

Nesse sentido as observações de Leandro Konder ²⁴.

O marxismo, então, não era e não podia ser uma construção teórica que proporcionaria a quem a adotasse um elenco de respostas prontas, “corretas”, para todas as questões. Benjamin o entendia como um poderoso estímulo ao mergulho na ação, na convicção de que esse mergulho é que lhe permitiria descobrir novas dimensões significativas na realidade que estava empenhado em transformar.

Enfim, para a concepção progressiva da história do determinismo histórico, o progresso e a consciência histórica temporalizam todas as histórias no processo único da história universal ²⁵. Ao se conceber as diversas formações históricas como uma unidade na experiência temporal, eliminam-se as incertezas e o acaso. A história passa a ser apenas um *continuum*, sem perspectivas. Sem perspectivas porque o futuro já se encontra pré-determinado no presente. Ou seja, não importam as ações de hoje, pois elas são incapazes de alterar a ordem do destino. Não há como afastar a conclusão de que essa visão de um futuro certo retira toda a possibilidade de ação para construção do futuro, na medida em que este futuro já se encontra traçado. Assim, não resta ao homem, senão aguardar o tempo que virá. O homem está sujeito a uma ordem do destino.

Neste sentido, apontou Novaes,

Um mundo sem perspectivas é um mundo que medita apenas sobre a morte do tempo, sobre o já pensado, porque cada ação humana é motivada pelo momento que precedeu esta ação; isto é, tudo é determinado anteriormente, em outro tempo, o que, é evidente, exclui a possibilidade da intervenção humana no momento em que a ação se dá. Há uma causa anterior, um determinismo, que acredita que nada pode existir sem uma previsão: ela tem o mesmo valor do destino, essa ficção que conhece o futuro, em outras palavras, é uma maneira de dizer que não podemos mudar o presente e o futuro. Ficção teológica que resulta da onipresença e da onipotência de um sistema “perfeito” que nada ignora. Tudo é previsível. Mais ainda, tudo é sucessão temporal e espacial, há um determinismo da continuidade, uma seqüência de causa em causa até o infinito, no qual “o movimento novo nasce sempre de um mais antigo, seguindo a ordem inflexível” ²⁶.

²⁴ KONDER, Leandro. *Benjamin e o marxismo*. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acessado em 2 de agosto de 2009, às 23h.

²⁵ V. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 290.

²⁶ NOVAES, Adauto. Sobre tempo e história. In: *Tempo e história*. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, 1992, p. 16.

O tempo histórico voltado a um futuro certo, em que o presente é apenas uma passagem entre o passado e futuro, é um tempo homogêneo, uniforme e vazio ²⁷. Um tempo representado por uma linha histórica linear e crescente, preenchida pelas ações humanas, que não passa de uma repetição da mesma história, sem expectativa de mudança. Tudo é previsível e pré-determinado. O mundo é formado por fatos que se sucedem naquela linha temporal, como se a existência das coisas fosse apenas um produto do avanço tecnológico, sem nenhuma relação de dependência com a sociedade.

Como a história é vista apenas como uma sucessão de coisas, caberia ao historiador historicista inventariá-las. Por isso, a história vista como um tempo serial, pensada como uma sequência de acontecimentos, reforça a lógica num progresso continuado. Mais, reforça a permanência no estado de opressão, pois se afastando as incertezas quanto ao que virá, impede-se a saída do contínuo estado de opressão, de violência, de exceção. Embora não seja o progresso da humanidade automático, aguarda-se aquele progresso como certo e indubitável. O louvável desejo de progresso, de promoção do bem e melhora das condições de vida humana, fica refém do tempo voltado a um futuro certo e determinado. Como sublinhado, o futuro é reduzido à espera e previsão de um novo, sem acaso e incerteza.

No mesmo sentido, enquanto destacava o pensamento de Walter Benjamin, apontou Habermas ²⁸:

Onde o progresso coagula, tornando-se norma histórica, é eliminada da relação do presente com o futuro a qualidade do novo, a ênfase no começo imprevisível.

Não é sem motivo que Walter Benjamin polemiza com esta visão moderna de tempo histórico do determinismo histórico, representada tanto pela filosofia burguesa dominante quanto pelo que ele chamou de materialismo histórico vulgar. Benjamin refuta a possibilidade de uma continuidade serial no tempo histórico, como se o passado houvesse ficado para trás, e o presente fosse apenas um momento de

²⁷ A visão de história voltada ao futuro é evidenciada de forma muito contundente na manifestação de tempo histórico da social-democracia alemão de Weimar.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 20.

transição. Para Benjamin, a história não pode ser posta como possibilidade de progredir ou conservar, recuperar ou tornar o tempo mais lento. A história da humanidade não ocorre em um tempo vazio, preenchido por ações humanas racionais, como se fossem independentes do contexto em que se encontram inseridas.

Asseverou Benjamin,

O materialismo histórico não aspira a uma apresentação homogênea nem tampouco contínua da história. Do fato de a superestrutura reagir sobre a infra-estrutura resulta que não existe uma história homogênea, por exemplo, a história da economia, nem tampouco existe uma história da literatura ou do direito. Por outro lado, uma vez que as diferentes épocas do passado são tocadas pelo presente do historiador em graus bem diversos (sendo muitas vezes o passado mais recente nem sequer tocado pelo presente; este “não lhe faz justiça”), uma continuidade da apresentação histórica é inviável²⁹.

Para Benjamin, o novo tempo não é aquele que sucederá o presente, trazendo certamente o progresso. O novo tempo encontra-se engastado no presente. Assim apontou Benjamin,

Os elementos do estado final não estão manifestos como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados³⁰.

O historicista desconhece a verdadeira essência da história porque está cego pelo mito do progresso e da razão. No determinismo histórico, o homem fica refém do mito do progresso, de uma narrativa que concebe a história formada de acontecimentos que se sucedem no tempo em direção ao progresso da humanidade, como se não devessem sua existência ao esforço constante da sociedade, como se a história fosse muda. No entanto, o progresso é um fenômeno somente fantasmagórico.

O paradoxo consiste no fato de ser herdeira do Iluminismo essa concepção de tempo do historicista. Iluminismo que pretendia livrar os homens dos mitos por meio do conhecimento obtido exclusivamente mediante a razão. “O

²⁹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 512.

³⁰ BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Summus, 1984, p. 31.

programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber”³¹. Mas os mitos não foram anulados pela razão, apenas dissimulados, pois novos mitos surgiram.

Benjamin queria uma outra história. Uma história que não fosse apenas a história dos vencedores. Uma história que não calasse a voz dos oprimidos, mas que desse voz aos vencidos. Uma história que contemplasse o homem em sua totalidade e não, reduzido à razão. Para tanto, imprescindível uma concepção de tempo que promovesse uma ruptura com a história herdeira do Iluminismo, dominante no mundo moderno. Era necessária uma história que fosse ruptura e não continuidade.

Para Benjamin, enquanto estiver prisioneira do mito, a humanidade estará condenada a permanecer no mesmo. O novo não deixará de ser somente a repetição do mesmo. É preciso efetivamente anular os mitos para alcançar uma história efetivamente profana.

Afirmou Benjamin,

Nossa pesquisa procura mostrar como, em consequência dessa representação coisificada da civilização, as formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica, que devemos ao século XIX, entram no universo de uma fantasmagoria. Tais criações sofrem essa “iluminação” não somente de maneira teórica, por uma transposição ideológica, mas também na imediatez da presença sensível [...] A especulação cósmica de Blanqui comporta o ensinamento segundo o qual a humanidade será tomada por uma angústia mítica enquanto a fantasmagoria aí ocupar um lugar³².

Na concepção de tempo do verdadeiro materialismo, a repetição do mesmo não é apresentada apenas repaginada, como se fosse o novo, e o presente é mais do que a tradição dos oprimidos. O verdadeiro materialismo efetivamente rompe com a visão de tempo histórico voltado ao futuro certo, que se esquece do passado e pensa a sociedade sem classes não como meta final do progresso da sociedade, mas como a interrupção de uma história de violência³³, que é a história dos vencedores, pois o verdadeiro materialismo não está voltado a um futuro certo,

³¹ HORKHEIMER, Max. *In: Textos escolhidos Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 89.

³² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 53-54.

³³ V. BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história: Tese XVII”, *in*: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 231.

mas possível. O verdadeiro materialismo rompe com aquela história que apenas se identifica com os vencedores, para escovar a história a contrapelo, ou seja, para recolher das ruínas, dos escombros, a história daqueles vencidos que jamais foi contada pela historiografia oficial, pois esta se restringe aos fatos “relevantes” dos vencedores, postos naquela linha de tempo que corre em direção ao futuro. A ruptura só é possível porque o materialismo histórico reconhece que a história humana está polarizada entre vencidos e vencedores.

Enfim, mesmo a mais revolucionária consciência histórico-receptiva não escapa às críticas de Walter Benjamin, quando a preocupação em recuperar as experiências passadas é orientada para um futuro e o presente apenas “se preserva como local de prosseguimento da tradição e inovação”³⁴.

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 21.

2.2. O MATERIALISMO HISTÓRICO SEGUNDO WALTER BENJAMIN

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado "materialismo histórico" ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (Benjamin, *Tese I*).

As interpretações que Walter Benjamin fez do pensamento de Karl Marx sempre causaram polêmicas. Benjamin divergia tanto das versões adotadas pelo *establishment* socialdemocrata quanto das versões da direção do movimento comunista ³⁵.

Benjamin era um marxista peculiar. O que o atraía no pensamento de Karl Marx era a possibilidade de utilização dos conceitos marxistas à radicalização da crítica à sociedade burguesa, mediante a prática. O importante para Benjamin era a práxis, que deveria ocorrer num tempo, pois de nada serviriam os conceitos se estes não fossem um instrumental eficiente para a ruptura com o estado de opressão ³⁶.

A preocupação de Benjamin com a práxis explica as duras críticas dirigidas ao que denominou materialismo vulgar, pois este, conforme já salientado, cega a consciência e anula a prática, na medida em que propaga a crença numa história contínua, progressiva e determinista. O materialismo histórico vulgar é herdeiro do Iluminismo na medida em que crê na superioridade da razão para a

³⁵ KONDER, Leandro. *Benjamin e o marxismo*. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acessado em 2 de agosto de 2009, às 23h: "Desde o seu primeiro contato com o marxismo, portanto, Benjamin se entusiasmou por uma linha de interpretação do pensamento de Marx que divergia das versões adotadas tanto pelo *establishment* social-democrático como pela direção do movimento comunista."

³⁶ O conceito do materialismo histórico mais importante, que vai acompanhar o pensamento benjaminiano e permitir a crítica à sociedade burguesa, mediante a prática, é o de luta de classes. A filosofia benjaminiana define o estado de opressão a partir do conflito existente na sociedade entre vencedores e vencidos. A história tem sido uma luta entre vencidos e vencedores para ganhar a partida.

condução das ações humanas em direção ao progresso da humanidade, bem como na crença de que a razão produz um conhecimento perfeito e exato da história.

O progresso tecnológico industrial, ocorrido após a Revolução Industrial, e que tanto alimentava a crença otimista do historicista, não se reverteu em benefício para o operário, o que justificava a necessidade de ruptura com aquele estado de antagonismo de classe em que a burguesia se perpetua como classe vencedora e impõe aos vencidos o seu modo de existência ³⁷, conforme destacaram, no **Manifesto do Partido Comunista**, Karl Marx e Friedrich Engels

Walter Benjamin reconhece que Marx e Engels foram capazes de perceber a catástrofe, a barbárie que surgiria em face da não resolução, via socialismo, das contradições decorrentes do desenvolvimento do capitalismo.

Há que se destacar que Benjamin dirigiu críticas contundentes ao determinismo histórico e aos epígonos do marxismo do século XX. As críticas ao historicismo não concerniram apenas à concepção do tempo histórico, mas, outrossim, ao método de conhecimento, pois o historicista, para compreender a história da humanidade, identifica-se afetivamente com os vencedores. Ao se projetar ao passado, o historicista acaba por identificar os fatos dignos de nota com os grandes feitos heroicos. Ou seja, somente os feitos dos vencedores são reputados importantes ao historiador historicista.

Não bastasse, para o historicista é possível conhecer os fatos passados, mediante a razão, como eles realmente se deram, como se fosse concebível se despir das vivências e pré-conceitos, para viver os fatos passados.

Para Benjamin, o método histórico, que é o do verdadeiro materialismo, deve consistir, não numa volta ao passado para elencar os feitos dos vencedores, como se fosse possível recuperá-los exatamente como se deram, mas numa volta

³⁷ MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto de Partido Comunista*. São Paulo, Martin Claret, 2004, p. 56-7: “Esboçando as fases mais gerais do desenvolvimento do proletariado, seguimos a guerra civil mais ou menos oculta dentro da sociedade atual, até o momento em que ela explode numa revolução aberta e o proletariado funda sua dominação com a derrubada violenta da burguesia. Toda sociedade até aqui existente repousou, como vimos, no antagonismo entre classes de opressores e classes de oprimidos [...] O operário moderno, ao contrário, ao invés de se elevar com o progresso da indústria, desce cada vez mais, caindo inclusive abaixo das condições de existência de sua própria classe [...] Fica assim evidente que a burguesia é incapaz de continuar por muito mais tempo sendo a classe dominante da sociedade e de impor à sociedade, como lei reguladora, as condições de existência de sua própria classe [...] A sociedade não pode mais existir sob sua dominação, quer dizer, a existência da burguesia não é mais compatível com a sociedade.”

ao passado, para, das ruínas, dos escombros das vidas dos vencidos, recuperar a história, também, dos vencidos, como possibilidade aberta, inclusive, de recuperar os desejos frustrados. Por isso, para Benjamin, a rememoração pode transformar a felicidade inacabada em algo acabado e o sofrimento inacabado, em algo acabado. A rememoração é, nesse sentido, redentora. E a redenção só pode ocorrer porque a história não é fechada, acabada.

[...] O corretivo desta linha de pensamento pode ser encontrado na consideração de que 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 [...]³⁸.

Mas, por possuírem uma concepção de tempo histórico dirigida ao futuro, que esquece do passado, e crente numa emancipação certa, comum ao determinismo dos vencedores, os continuadores de Marx, segundo Benjamin, não foram capazes de compreender a barbárie moderna e contra ela se insurgir³⁹.

Vê-se que o tempo é uma questão muito importante no pensamento de Walter Benjamin. Com efeito, o método benjaminiano não se desvincula de sua concepção de tempo. Um tempo que é construído pelas ações humanas e que, por isso mesmo, só a partir dessas ações pode ser compreendido.

A história, para Benjamin, não é um progresso continuado que leva, indubitavelmente, ao socialismo, como defendem os marxistas criticados⁴⁰. Para Benjamin o capitalismo não morrerá de morte natural⁴¹. O materialismo histórico não é um autômato que ganhará sempre. A crença num determinismo da história paralisa a ação e reforça a permanência no estado de exceção, como exposto, e o verdadeiro materialismo sabe disso.

³⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 513.

³⁹ V. LÖWY, Michel. *A filosofia da história de Walter Benjamin*. Artigo disponível em <http://www.scielo.br>. Acessado em 2 de agosto de 2009, às 22h.

⁴⁰ V. KONDER, Leandro O *marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, p.11: “Em sua maneira de compreender a história, os socialistas tendiam a se apoiar excessivamente na dinâmica da economia, concebida por eles como uma dinâmica estritamente objetiva; com isso tendiam a subestimar as questões – decisivas – ligadas à intervenção dos sujeitos humanos na transformação das condições existentes.”

⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 708.

A crítica benjaminiana ao materialismo histórico vulgar também está densamente presente nas teses sobre o conceito de história, último texto de Benjamin.

Benjamin anotou na oitava tese, que uma das grandes divergências existentes entre o materialismo e o determinismo histórico concernia ao significado distinto para referidas filosofias quanto à existência da barbárie no mundo moderno⁴². A divergência decorria, fundamentalmente, na crença pelo historicista no progresso contínuo da humanidade. Enquanto para a teoria historicista a barbárie era apenas um resíduo do progresso natural da humanidade, para o materialismo histórico, a barbárie não deixava de ser o resultado da própria evolução do capitalismo, não resolvida mediante o socialismo. Sendo fruto do capitalismo, não haveria motivo para se espantar diante da existência da barbárie em pleno século XX.

Sublinhou Benjamin, na sétima tese, que a civilização e a barbárie coexistem. “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, Tese VII). Todo documento de cultura também é produto da exploração. A barbárie é, então, a outra face da civilização.

Destaca-se que socialdemocracia⁴³, por pensar a história a partir do método historicista, não foi capaz de distinguir o progresso da humanidade do progresso referente às habilidades e conhecimentos humanos. Limitava-se apenas a identificar os progressos da natureza, sem, contudo, perceber os retrocessos da sociedade, conforme afirma Benjamin na tese XI.

Na tese XIII, Benjamin anotou que a teoria e a práxis da socialdemocracia estavam determinadas por uma visão de progresso que não se orientava pela realidade. Benjamin ressaltava que o verdadeiro materialismo distinguia o progresso tecnológico do progresso da humanidade. Dessa forma, era capaz de reconhecer que o progresso dos conhecimentos e o progresso das habilidades humanas não necessariamente conduziram, como acreditava a socialdemocracia, a um avanço da própria humanidade. Pode-se afirmar que até aqui esse fato restou historicamente confirmado.

⁴² Na oitava tese, a barbárie é o fascismo.

⁴³ Falamos acerca do período entre as duas guerras mundiais.

A única continuidade que a concepção de tempo vazio e homogêneo que o historicista admite, e à qual Benjamin se opunha, é a perpetuação da opressão. E o fascismo, do qual Benjamin foi vítima, era bastante atual para ilustrar suas ideias. A catástrofe estava presente.

Nas **Passagens**, afirma Benjamin,

O conceito de progresso deve ser fundamentado na idéia de catástrofe. Que “as coisas continuam assim” – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação. Assim Strindberg afirma (em *Rumo a Damasco?*): o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui ⁴⁴.

Michael Löwy, em seu livro, **Walter Benjamin: aviso de incêndio**, no momento em que introduz a sua interpretação às teses sobre o conceito de história de Benjamin, destaca a possibilidade de infindáveis interpretações às teses. O próprio subtítulo da obra, **Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**, é uma clara indicação de que a leitura de Löwy não deixa de ser uma leitura entre muitas possíveis.

Segundo a interpretação de Löwy às teses, constante no seu livro **Walter Benjamin: aviso de incêndio**, o materialismo histórico, referido com aspas na primeira tese, não é o verdadeiro materialismo histórico. As aspas postas por Benjamin serviriam para discernir o materialismo histórico verdadeiro daquele materialismo vulgar. Vulgar porque era historicista, na medida em que mantinha a fé num futuro promissor à humanidade, desde que orientado pela razão.

Em síntese, o fantoche vestido ao estilo turco, com um narguilé na boca, conforme foi apresentado na primeira tese, seria, então, aquele materialismo identificado com uma concepção de história que acredita que o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as leis da história levariam, inexoravelmente, à crise final do capitalismo, quando conduzidos mediante a razão. Mas esse autômato, iludido em sua crença, não é capaz de vencer sozinho, de ganhar a partida contra essa visão de história progressista e levar o progresso à humanidade. Necessária a ajuda do anão da história, que é a teologia.

⁴⁴ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 515.

Para Benjamin, a teologia ajudaria no reconhecimento do verdadeiro tempo histórico, desde que fosse reconhecida a sua existência, a sua influência. Isto quer dizer que, enquanto houvesse uma crença de que a razão seria capaz de sozinha levar o homem à emancipação, como se o homem fosse apenas um ser racional, desprovido de sentimentos teológicos e mais, como se fosse possível um conhecimento da realidade pautado apenas na razão, não seria possível a tão desejada emancipação, pois o homem é mais do que um ser racional. O homem é um ser inserido num mundo, também conduzido por crenças cristãs que não podem ser relevadas, pois tais crenças condicionam (influenciam) muitas das ações.

Enfim, o materialismo histórico vulgar seria, na concepção benjaminiana, teológico, na medida em que a crença no futuro certo, o comunismo, revela-se como uma salvação, como uma escatologia.

No livro **Origem do drama barroco alemão** também há uma crítica expressa de Benjamin àquela crença num progresso contínuo das condições de vida da humanidade, comum ao historicista moderno, realizada a partir da análise do drama barroco alemão.

Benjamin identificou, na época do drama barroco alemão, um estado de exceção povoado por guerras, revoltas e catástrofes, conforme constou no livro **Origem do drama barroco alemão**.

Como ressaltou Benjamin, os conflitos religiosos, que tanto atormentavam os homens europeus, foram um dos fatores que contribuíram para a formação do Estado Absolutista, que se caracterizava pela concentração absoluta do poder nas mãos do soberano. O estado de exceção, do século XVII, exigia um poder soberano para aplacá-lo.

É fato que, no Absolutismo, o soberano era o responsável pela segurança dos súditos, o que justificava o poder ilimitado do soberano⁴⁵. Os súditos abdicavam

⁴⁵ Segundo Perry Anderson, no século XVII, apesar da denominação sugerir o contrário, o poder do monarca não era efetivamente absoluto. O soberano não tinha poderes ilimitados na realidade dos acontecimentos, porque não podia, por exemplo, dispor da liberdade e propriedade fundiária da nobreza ou da burguesia. Assim apontou Perry Anderson: ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 51: “Desse modo, a monarquia absoluta do Ocidente foi sempre, na verdade, duplamente limitada: pela persistência, abaixo dela, de corpos políticos tradicionais, e pela presença, sobre ela, de um direito moral abrangente. Em outras palavras, o domínio do absolutismo operava, em última instância, dentro dos limites necessários da classe cujos interesses ele assegurava.”

da responsabilidade de segurança, mas, em contrapartida, também renunciavam à consciência, inclusive religiosa, na crença de, assim, afastar o surgimento de novos conflitos, em especial, religiosos.

A religiosidade passa a ser uma questão de foro íntimo a partir do século XVII, pois aos súditos era vedada a manifestação da consciência. A fé religiosa deveria ficar restrita ao espaço privado, isso significa afirmar que, no interior do Estado, o súdito poderia expressar a sua fé desde que não a impusesse aos demais. Somente ao soberano era permitida consciência no espaço público, pois decidia de acordo com a sua consciência. Assim, era o soberano a medida da justiça.

A mundanização da filosofia cristã, que se refere à secularização, coincidiu com a formação do Estado Absolutista moderno.

O poder absoluto do príncipe atingiu seu esplendor exatamente no momento em que se deu a pacificação interna dos Estados e restaram superados os conflitos religiosos ⁴⁶.

E, no momento em que o soberano reinou, absolutamente, dentro do Estado Absolutista, só se sujeitando à sua consciência, surgiram, isso a partir do século XVIII, questionamentos, por parte dos súditos, quanto ao abuso do poder soberano.

Enfim, o ponto central da discussão acerca do poder soberano consistiu no problema do tiranicídio. Enquanto no século XVII, o tiranicídio encontrava respaldo no poder extremo, necessariamente justificado para “afastar” o estado de exceção, no século XVIII, a teoria jurídico-política questiona o tiranicídio, pois questionável, também passa a ser, o exercício do poder absoluto do soberano.

Um novo conceito de soberania se formou no século XVII, numa confrontação final com a doutrina jurídica da Idade Média. O velho problema do tiranicídio tornou-se o ponto focal desse debate [...] Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe ⁴⁷.

⁴⁶ Os conflitos apenas cessaram internamente, pois persistiram ainda os conflitos entre os Estados nacentes.

⁴⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 88 e 89.

A moral, que não era fundamento para o poder político no século XVII, passa a ocupar um novo *status*.

A criatura era o único espelho em cuja moldura o mundo moral se revelava. Um espelho côncavo, pois somente com distorções essa revelação podia dar-se. Como para a época toda a vida histórica era desprovida de virtude, esta era igualmente irrelevante para o interior do personagem dramático⁴⁸.

Segundo os ideais burgueses, do século XVIII, fundamentados na razão, a par de o poder político não poder se sujeitar apenas aos comandos da consciência do soberano, deveria ser concedida uma liberdade aos súditos, inclusive de consciência religiosa, que extrapolasse o âmbito privado. A perpetuação da imposição da consciência do soberano déspota, em detrimento dos interesses da burguesia, poderia fazer surgir uma nova guerra civil. A fim de afastar a possibilidade de uma guerra, houve limitação do poder soberano. Assim, as guerras que, no século XVII, motivaram a concentração do poder absoluto nas mãos do soberano, levaram à limitação do poder soberano, no século XVIII.

No século XVIII havia uma crise em curso, caracterizada pelo conflito entre o poder soberano, que concentrava o poder, e a burguesia, que pretendia uma maior liberdade e, também, participação no poder político. Seria necessário, então, limitar o poder do soberano. A decisão do soberano foi questionada até ser, enfim, limitada pelo direito racional.

O pensamento racional exigia um critério para alicerçar a justiça além do soberano, ou seja, a justiça deveria estar, a partir do século XVIII, fundada na moral, e não mais, na força soberana, por isso, as críticas dirigidas ao poder absoluto do soberano concentraram-se, em especial, na exigência de que o fundamento das ações soberanas fosse o direito natural, fruto da razão moral, em detrimento do direito da força. Enquanto não se sujeitou àquelas restrições exigidas, a partir do século XVIII, o poder despótico do soberano, no Estado Absolutista, foi reputado imoral. A moral sai da esfera privada para a pública.

Pode-se concluir que, no momento em que a moral passa a ser um fenômeno de interesse público e o poder soberano restou limitado, o príncipe foi reduzido à qualidade moral de humano.

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 114.

O conceito de soberania, forjado no século XVII, fundamentava-se em concepções de direito constitucional, extraídas mediante a razão, opostas à doutrina jurídica da Idade Média ⁴⁹. Mas Bodin, no século XVI, já havia formulado uma teoria da soberania, dissociando-se das bases constitucionalistas medievais, vez que orientava o Estado, reconhecidamente secular, para legislar, isto é, para impor leis aos súditos, independentemente da vontade destes, não obstante o soberano dever obediência às Leis da Natureza. Mas essa teoria, concomitante ao Renascimento, correspondeu à primeira fase de consolidação do absolutismo, pois se encontrava muito próxima, ainda, do modelo monárquico precedente ⁵⁰.

Importa frisar que o direito público moderno, que disciplinava as relações entre o Estado e os súditos, decorreu de um reflorescimento do direito romano, que contava com normas que regulavam não só direito civil, isto é, o direito de propriedade privada incondicional, como normas, outrossim, de direito público.

O conceito de soberania que se consolidou a partir do século XVII tinha por finalidade precípua promover a tranquilidade, vez que a doutrina cristã não era mais suficiente para fundamentar o poder político. Havia a crença de que o poder político, que se encontraria jungido por um estatuto jurídico constitucional, permitiria o surgimento de uma sociedade próspera, em todos os aspectos relevantes à época. A crença num futuro próspero e certo denunciava a modernidade nascente.

Portanto, no século XVII, o poder do Príncipe justifica-se para impedir o estado de exceção. Um poder mundano para promover o alcance do ideal de restauração eclesiástica e estatal. No Barroco há um conflito entre mundo e transcendência. O Barroco, como afirma Benjamin, “está obcecado pela idéia de catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração. É sobre esta antítese que se constrói o estado de exceção” ⁵¹.

Importa sublinhar que a utópica função do tirano de restaurar a ordem durante o estado de exceção, substituindo as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza ⁵², representa a tentativa barroca de fugir do mundo, o momento

⁴⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 88.

⁵⁰ V. ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 47.

⁵¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

⁵² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 97.

de secularização da história. O momento em que os acontecimentos históricos foram introduzidos na linha de um tempo linear.

Seria mais correto dizer que o entusiasmo especial do Barroco pelas paisagens se torna visível particularmente nos jogos pastorais. Pois o que é decisivo na tendência barroca de fugir do mundo, não é a antítese entre a história e a natureza, mas a total secularização da história no estado de Criação. Não é a eternidade que se contrapõe ao fluxo desesperado da crônica do mundo, mas a restauração de uma intemporalidade paradisíaca. A história migra para a cena teatral [...] “Nesse período pitoresco, a concepção da história é determinada pela justaposição de todos os objetos memoráveis.” A secularização da história na cena do teatro a exprime a mesma tendência metafísica, que levou, simultaneamente, a ciência exata a descobrir o cálculo infinitesimal⁵³.

Não obstante o poder do Príncipe ser mundano, não há como afastar a conclusão benjaminiana de que o pensamento jurídico Barroco é teológico.

Benjamin assim anotou,

O elemento despótico e mundano, emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença, propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal, com todas as suas conseqüências. Uma delas é a exigência de um principado cujo estatuto constitucional seja a garantia de uma comunidade próspera, florescente tanto do ponto de vista militar como científico, artístico e eclesiástico⁵⁴.

Vê-se que, para Benjamin, não há como entender a incidência do poder soberano dissociado de seu fundamento teológico, apesar da mundanização da filosofia moderna.

Na modernidade, apesar de a razão ser o fundamento ético para a filosofia moral dominante, afastando-se, desta forma, a teologia e, por conseguinte, um fundamento religioso, as condutas humanas e a filosofia moral continuaram a ser marcada por concepções cristãs. Em especial, pelo dever de cumprir os mandamentos de Deus, vez que aos homens, segundo a crença cristã, falece uma vontade dirigida ao bem⁵⁵. Como ressaltado, as crenças não racionais subsistiram, dissimuladamente, ao lado da crença na razão.

⁵³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.115.

⁵⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

⁵⁵ Kant, por exemplo, afirma que como os homens são seres naturalmente maus, é necessário que sejamos, então, submetidos ao dever para nos tornarmos bons. É a razão que nos concede a liberdade de escolha. Há, entretanto, subjacente a esta afirmação kantiana, um fundamento teológico. De fato, a liberdade é limitada também pelas crenças cristãs às quais os homens estão sujeitos, mas que são negadas por Kant na medida em que afirma que a razão decide sem interferências.

Este é o paradoxo que Benjamin pretendeu aclarar. Destino e teologia estão imbricados na modernidade, mas de forma dissimulada, pois só à razão caberia ordenar e explicar o mundo. A racionalidade despiu o homem moderno da teologia, mas esta racionalidade encontra-se apenas escondida, dissimulada. A razão não foi capaz de eliminar a teologia.

É justamente a falta de visibilidade quanto ao poder do destino e da teologia a ele inerente, que induz a crença no poder do Soberano, na inexorável possibilidade de o Soberano afastar o estado de exceção, que os teóricos jurídico-políticos foram capazes de perceber.

Benjamin não é um pessimista ou fatalista, o que poderia ser sugerido mediante uma leitura apressada de suas análises e críticas à sociedade burguesa. Embora o trem da história avance, há possibilidade de que não avance em direção à catástrofe.

Para Benjamin é possível uma ruptura revolucionária com o estado de exceção. Mas tão-somente a partir do reconhecimento da presença da teologia, em especial, das crenças que subjagam o homem ao destino, àquele vir-a-ser, será possível afastar a crença em uma vitória certa do materialismo histórico. Por isso a teologia precisa se mostrar. Só a teologia, segundo Benjamin, é capaz de agir para abalar o mito do progresso.

Benjamin reconhece a necessidade de efetivamente conhecer e reconhecer a realidade para só assim poder superar o permanente estado de opressão, o que uma visão focada no progresso não é capaz de permitir.

Enfim, é preciso e possível, segundo Benjamin, superar o estado de exceção, para alcançar a verdadeira história e recuperar a vida. E reconhecer a incerteza da história é um passo imprescindível para superar a certeza do materialismo histórico vulgar, que pensa conduzir a história, num *continuum*, para o futuro emancipador da humanidade.

À emancipação da humanidade é imprescindível a compreensão do verdadeiro tempo histórico. Um tempo histórico que não é só feito de futuro, mas, também, de presente e passado. Um tempo histórico que não está no tempo, neste tempo serial dirigido ao progresso. Mas num tempo que salta deste vir-a-ser. Portanto, somente uma interpretação correta da história possibilita uma luta eficaz

contra os opressores. Somente uma interpretação correta da história possibilita superar o permanente estado de opressão ⁵⁶.

Uma interpretação correta da história pressupõe a saída do mito da razão. Enquanto se estiver impregnado de uma teologia dissimulada, não será possível sair do mesmo, da repetição.

Assim, a interpretação correta só pode ser alcançada mediante o verdadeiro materialismo histórico. Uma história incapaz de efetivamente recuperar o passado, como a do materialismo histórico vulgar, não vai alcançar o socialismo ou superar uma situação de violência dos opressores contra os oprimidos, que caracteriza o estado de exceção. Só o materialismo histórico pode aniquilar a ideia de progresso, um pensamento burguês voltado ao futuro.

O conceito fundamental do materialismo histórico não é o progresso, mas a atualização.

Pode-se considerar um dos objetivos metodológicos deste trabalho demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a ideia de progresso. Precisamente aqui o materialismo histórico tem todos os motivos para se diferenciar rigorosamente dos hábitos de pensamento burgueses. Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização ⁵⁷.

Enquanto o progresso é fruto de uma filosofia burguesa – a sociedade burguesa formou-se concomitantemente à filosofia burguesa do progresso -, a atualização é um rompimento com a filosofia da história da modernidade. A atualização propõe uma filosofia da história que promova o resgate das concepções do homem e dos desejos frustrados, por isso não se trata de um pensamento relacionado ao desenvolvimento do capitalismo, mas sim, a uma nova história. Uma história que pense o homem e a verdade além da razão. Enfim, um retorno à origem.

⁵⁶ V. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo, Boitempo, 2005.

⁵⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 502.

2.3. VERDADE RACIONAL (OU MATEMÁTICA) E VERDADE HISTÓRICA

É característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão da representação. (Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*).

Ao se opor à filosofia sistemática dominante, que é a filosofia Iluminista, Benjamin apresenta a sua filosofia fundamentada na historicidade e na imanência. Não fundamentada naquele historicismo voltado ao futuro, mas numa historicidade que ele entende capaz de apresentar a verdade e permitir o fim do estado de opressão. Fim que não é certo, apenas possível.

No livro **Origem do drama barroco alemão**, Benjamin destaca inicialmente que o texto filosófico é uma escrita que, acabada, vira uma doutrina com fundamento numa codificação histórica ⁵⁸. Portanto, a doutrina filosófica é vertida numa linguagem histórica, não numa linguagem matemática.

A linguagem matemática, por ser universal, abstrata, perene, absoluta, não permite a apresentação da verdade, apenas oferece um caminho possível para atingir o conhecimento. De fato, o método matemático, ao reconhecer que a verdade é um conhecimento genuíno, desconsidera o fato de que o texto filosófico é uma construção histórica e, por consequência, renuncia à possibilidade de alcançar a verdade visada pela linguagem ⁵⁹.

Benjamin, apesar de não mencionar expressamente Descartes, está, em suas críticas, referindo-se à filosofia cartesiana.

O método filosófico cartesiano revela uma postura política divergente daquela apresentada e defendida por Benjamin, pois aquele método filosófico não está preocupado com a práxis, e sim, em alcançar o conhecimento, conduzindo a razão através de um caminho reto e seguro.

Descartes, ao apresentar o método que seguiu para alcançar o conhecimento verdadeiro, assim se expressou:

[...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas

⁵⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 49.

⁵⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 49.

opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem [...] Mas não temerei dizer que penso ter tido muita felicidade de me haver encontrado, desde a juventude, em certos caminhos, que me conduziram a considerações e máximas, de que formei um método, pelo qual me parece que eu tenha de aumentar gradualmente meu conhecimento, e de alçá-lo, pouco a pouco, ao mais alto ponto, a que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida lhe permitam atingir ⁶⁰.

Segundo Descartes, a razão ou bom senso é o bem mais compartilhado entre os homens. Conduzindo a razão a partir de um bom método, qualquer pessoa poderia alcançar o conhecimento. As diferenças de opinião decorreriam, então, de caminhos divergentes seguidos na condução da razão em direção ao saber. Assim, se todos soubessem bem conduzir a razão, chegar-se-ia ao mesmo conhecimento, ao mesmo saber. Um saber que só pode ser absoluto, a-histórico. Há, em Descartes, uma identidade entre o real e o racional.

Na medida em que favorece a crença no progresso e no saber racional, obtido mediante a boa condução da razão, pode-se, também por isso, afirmar que o método cartesiano é fundamento àquela visão de mundo radicalmente voltada ao futuro e que se esquece do passado.

É fato que, com Descartes, é inaugurado um novo mundo. Um mundo que é um universo construído sobre as ruínas do mundo barroco. Um mundo que deixa de ser uma ordem posta por Deus, para ser ordenado pela razão humana ⁶¹.

Para a filosofia cartesiana, apenas o conhecimento obtido mediante a razão é o verdadeiro saber. Somente a alma, que é a razão pura, permite alcançar o conhecimento claro e evidente. O conhecimento obtido a partir das sensações deve ser afastado porque os sentidos nos enganam. E, se nos enganam, não podem garantir um conhecimento perfeito e claro das coisas. Dessa forma, o método cartesiano distinguiu corpo e alma. E, ao separar o corpo da alma, o homem foi reduzido ao *logos*, foi transformado num ser apenas racional.

⁶⁰ DESCARTES, Rene. *Discurso do método*. São Paulo: Cultural, 1987, p. 29.

⁶¹ Decartes pretendia usar a razão para bem conduzir a vida. A verdade das ciências interessava na medida em que possibilitasse bem conduzir a vida.

Em síntese, ser racional implica que o homem conduza suas ações a partir de decisões tomadas pela razão. O livre-arbítrio permitiria um sem número de possibilidades. O paradoxo está na consideração de que a liberdade levaria, certamente, à verdade. A liberdade bem conduzida levaria ao saber absoluto.

O homem é um ser livre para decidir segundo a sua razão e não a partir de uma interferência, imposição ou decreto divino. Vê-se que a filosofia cartesiana desconsidera o fato de que a liberdade é teológica⁶². Desconsidera o fato de que, na modernidade, vive-se em direção à morte. Uma morte que é expiação da culpa.

Inexiste um fundamento teológico ou transcendente na filosofia cartesiana, não obstante, nas **Meditações**, Descartes provar a existência de Deus. De fato, a existência de Deus, na filosofia cartesiana, tem por intuito garantir a confiança nos conhecimentos obtidos mediante a razão. A existência, a partir do *cogito*, “Penso, logo existo”, dá-se mediante a comprovação da existência de Deus.

Pois, em primeiro lugar, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós vem dele. Donde se segue que nossas idéias ou noções, sendo coisas reais, e provenientes de Deus em tudo o que são claras e distintas, só podem por isso ser verdadeiras. De sorte que, se temos muitas vezes outras que contêm falsidade, só podem ser as que possuem algo de confuso e obscuro, porque nisso participam do nada, isto é, são assim confusas em nós, porque nós não somos de todo perfeitos. E é evidente que não repugna menos admitir que a falsidade ou a imperfeição procedam de Deus, como tal, do que admitir que a verdade ou a perfeição procedam do nada. Mas, se soubéssemos de modo algum que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro provém de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas idéias não teríamos qualquer razão que nos assegurasse que elas possuem a perfeição de serem verdadeiras [...] E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita⁶³.

Apesar da existência de Deus garantir a certeza do conhecimento racional, não é Deus a causa das ações, mas o próprio homem. Descartes prova a existência de Deus, mas o conhecimento será obtido mediante a razão, sem Deus.

⁶² O homem pensa conduzir suas ações apenas racionalmente, mas a culpa o faz submeter-se ao destino.

⁶³ DESCARTES, Rene. *Discurso do método*. São Paulo: Cultural, 1987, p. 50.

O homem, sem a ordem posta por Deus, é jogado no mundo, sem referências, à própria sorte, entregue a si mesmo. As coisas, assim como os homens, estão vazias de Deus⁶⁴.

Nada é mais barroco que a filosofia cartesiana, pois prova a existência de Deus, matando-o. E o paradoxo maior está no fato de o homem barroco matar a vida em favor da própria vida.

Não se pode negar que o homem, ao matar Deus, ficou desamparado. Com efeito, o homem, usando sua razão, decidiu seguir a ordem do destino na crença de que, assim, alcançaria, certamente, a emancipação.

Entretanto, o futuro não é tão certo e determinado quanto se acredita. O homem não consegue controlar a ordem do destino, como crê. Pode-se assim afirmar que, quando o homem decidiu seguir a razão, fez surgir a catástrofe.

Racionalmente, o homem se sujeitou à ordem do destino, àquele vir-a-ser, que é uma eterna história que se repete, e, assim, acabou transformando sua vida em mera vida. Ou seja, o que sobrou da vida do homem, a partir de uma decisão racional, foi a ruína, a catástrofe, a mera vida sangrada pela violência, que transforma o homem em sujeito de direitos não atendidos.

A origem do mal está, então, nesta fé incondicional na razão.

O homem moderno tenta, com suas forças, resgatar a vida sangrada pela violência mítica, mas se revela incapaz. O homem não percebe a existência da violência porque está cego por aquela fé no progresso contínuo da humanidade. O homem moderno não consegue sair da catástrofe simplesmente porque, por confiar na sua razão, acredita que o progresso, por si só, levará, no futuro, a humanidade à emancipação.

Esta é mais uma das contradições do homem moderno: pensa controlar o destino, mas enquanto crê na sua falsa liberdade e poder de decisão, não percebe que é controlado, que está subjugado pelo destino e que sua vida, não é uma vida, mas mera vida tomada pela dor, pelo sofrimento.

⁶⁴ MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 24: "O homem, reduzido ao *logos*, após ter matado *Deus*, rebaixou-se à posição das coisas."

É no momento de dor e de sofrimento, no entanto, que a alma toma conhecimento do corpo. É no momento de dor que aquele corpo separado da alma é reconhecido pela razão. Por isso, a *physis* se consuma com todo o vigor na morte. A morte é o momento de plenitude do corpo. Na morte, o espírito se liberta e o corpo atinge a plenitude de seus direitos, vira cadáver.

O cadáver é o símbolo da ausência. Da ausência de Deus, da ontologia, do ser, da vida.

Enfim, a morte é o sinal da queda da ontologia. A morte barroca sinaliza a quebra da ontologia aristotélica na medida em que a morte barroca desmascara a crença de que o homem é um microcosmo que compõe um cosmo maior, ligado a Deus.

A lição mais importante da anatomia está naquilo que o estudo do cadáver desmente: a existência dessa ligação vital que se dizia unir o homem ao universo e, através do seu próprio corpo, ao divino [...] O ser é invariavelmente reconduzido ao não-ser, ao nada, ao mesmo tempo em que o homem e o real são reduzidos ao nada, ao zero, ao nulo e ao não realizado⁶⁵.

Resumindo, a razão humana, segundo o método cartesiano, deve seguir um percurso sistemático para a aquisição do conhecimento. Entretanto, este método filosófico, embora muito eficiente para alcançar o saber, só consegue conduzir ao conhecimento e não à verdade. Conduz à mera vida, mas não à vida.

A verdade não se confunde com o conhecimento, conforme Benjamin. Enquanto o saber é posse e, por isso, é apropriado, a verdade é a apresentação das idéias. A verdade é apresentação de si mesma.

As ideias são o ordenamento objetivo virtual dos fenômenos e, nesse sentido, vazias de significado e preexistentes aos fenômenos. Ou seja, as ideias não se apresentam por elas mesmas, na sua totalidade e imediatamente. São os fenômenos que dão significado às ideias. É no momento em que as ideias alcançam os fenômenos, pela apresentação, que estas ideias, que se encontravam vazias, são preenchidas e salvas. As ideias preenchidas, isto é, resgatadas pelos fenômenos, são as ideias com significado em sua origem.

⁶⁵ CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes: a fábula do mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 32-36.

A ideia, na origem, é a verdade. E é o filósofo quem tem a tarefa de ligar as idéias ao mundo fenomênico. Mas os fenômenos também não se autoapresentam. Os fenômenos não entram integralmente no mundo das ideias. Primeiramente são desmembrados pelos conceitos. Só depois de desmembrados são injetados nas idéias.

Portanto, mediante os conceitos, os fenômenos divididos e dissolvidos são retirados da falsa ideia de aparência, de unidade, e reconhecidos como elementos no mundo das ideias.

Conforme Benjamin,

Mas os fenômenos não entram integralmente no reino das idéias em sua existência bruta, empírica, e parcialmente ilusória, mas apenas em seus elementos, que se salvam. Eles são depurados em sua falsa unidade, para que possam participar, divididos, da unidade autêntica da verdade ⁶⁶.

Os conceitos têm um importante papel, pois só através dos conceitos os fenômenos participam do Ser das ideias. De outro giro, os conceitos destroem os fenômenos para retirar destes fenômenos aquelas ideias pré-concebidas, ou seja, aquelas falsas ideias, profanadas no vir-a-ser, que perderam o significado. Assim, os conceitos, além de salvarem os fenômenos, também apresentam as ideias, que preenchidas de significado original, de sua significação tradicional, correspondem à verdade, que é uma unidade ⁶⁷.

Importa ressaltar que a importância dos fenômenos decorre não só do fato de concederem um significado às ideias, mas também, por possibilitarem alcançar aquele significado dado na origem, isto é, o significado adquirido quando a ideia foi nomeada. Aquele significado da origem que se perdeu com o tempo, com a queda, com o vir-a-ser, com o tempo histórico do determinismo.

Considerando que a tradição é aquilo que é transmitido das gerações passadas às gerações futuras, a coisa transmitida nunca é autêntica, ou seja, nunca

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 56.

⁶⁷ V. MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 62. "A análise dos fenômenos, sua dissolução e divisão em elementos significam uma crítica radical à ordem habitual na qual eles aparecem. Essa ordem determina os fenômenos apenas exteriormente, por isso os fenômenos não perdem sua singularidade [...] A filosofia não deve, no entanto, parar nesse necessário, mas não suficiente, momento da destruição crítica. Seu objetivo consiste em que os fenômenos sejam salvos, sem perderem sua singularidade. Os conceitos devem também agrupar os fenômenos, agora livres da falsa unidade, em elementos, e levá-los ao mundo das idéias, onde estarão protegidos."

é aquilo que estava na origem. Só pelo fato de existir a tradição, já se perde a autenticidade.

Com efeito, o passado para ser transmitido precisa mudar de *status*, ser destruído, deixar de ser presente no passado para ser passado no presente. Por isso, as coisas transmitidas pelo passado acabam perdendo o sentido original simplesmente porque são trazidas num vir-a-ser e profanadas.

Neste sentido, a interpretação de Howard Caygill,

Para Benjamin, o preço que se paga para se tornar um objeto de tradição é a inautenticidade e a imperfeição; tal objeto nunca pode estar automaticamente ali, integral em si mesmo, uma vez que só está ali graças ao fato de ter sido transmitido pela tradição⁶⁸.

Há uma tradição de opressão na modernidade. Vive-se um tempo de esquecimento, de opressão, de abandono do passado na medida em que se projeta ao futuro. Mas a geração presente, como todas as gerações passadas, tem uma força messiânica para redimir o passado no presente. Ou seja, as novas gerações recebem do passado aquelas expectativas frustradas das gerações anteriores, com a expectativa de serem salvas no presente. Todo “passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção”⁶⁹.

Pelo fato, entretanto, de o presente ser pensado apenas como um tempo de passagem, de transição e a geração presente está voltada ao futuro, há esquecimento do passado e não percepção da verdade na origem. Ou seja, as gerações presentes, porque inseridas num tempo que é um eterno vir-a-ser, são incapazes de recuperar o passado.

O passado, para o presente da modernidade, é apenas aquilo que se foi. Não é visto como um passado que leva ao futuro, um índice secreto à redenção. Dessa forma, para a própria existência do vir-a-ser é necessária a destruição do passado. Por isso a força messiânica não se manifesta. Mas é necessário sair desse vir-a-ser porque neste vir-a-ser as coisas sempre perdem o seu sentido originário, não são autênticas, não são integrais e perfeitas. Elas se perdem com o tempo, com

⁶⁸ CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 34.

⁶⁹ BENJAMIN, Walter, Tese II. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222.

a tradição. Por isso, as coisas então aparecem, no presente, numa forma enganosa, apesar de se acreditar que seja a verdade.

É necessário recuperar o passado autêntico. Somente a partir da destruição do engano, daquela experiência enganosa, é possível chegar àquele significado da origem, que é a verdade. Enquanto se acreditar na verdade da experiência enganosa, não será possível sair desse eterno retorno, da catástrofe.

E o método cartesiano, segundo Benjamin, provoca uma violência consistente naquela imposição de um saber identificado como verdade, mas que não deixa de ser, somente uma experiência enganosa da realidade, porque não é capaz de apresentar aquele significado de origem. Ao contrário, o método filosófico cartesiano, como ressaltado, identifica o real com a razão, com o produto do vir-a-ser e, neste sentido, identifica-se com a experiência enganosa da realidade.

O método cartesiano não é capaz de perceber o lado esotérico da verdade, de perceber que a ideia não originária é apenas uma idéia enganosa, pois parte do pressuposto de que a ideia profanada é a verdade. O método filosófico cartesiano não é capaz de perceber o verdadeiro tempo histórico, de recuperar a palavra e contemplar a verdade, pois a verdade só consegue ser apresentada mediante um percurso em que o pensamento tem sempre que voltar ao objeto. Ou seja, o acesso à verdade não é direto e reto, o método filosófico deve então ser desvio⁷⁰, deve ser a contemplação.

A contemplação da coisa permite identificar as diversas e possíveis significações, pois a contemplação partilha o objeto e os fragmentos do pensamento são juntados, como num mosaico. Assim, o objeto é apresentado em todas as possibilidades. O conteúdo da verdade só será capturado quando a contemplação perceber o objeto determinado nos vários estados de sua significação⁷¹.

A partir da contemplação, que dá conta das diversas possibilidades de significação do objeto, deste “incansável pensamento que não segue um percurso direto, mas indireto, de um pensamento que começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às coisas”⁷², é possível alcançar a verdade. Uma verdade

⁷⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 50.

⁷¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 51.

⁷² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 49.

que não é atemporal. Isto não quer dizer, no entanto, que a verdade seja apenas uma função temporal do conhecer.

Segundo Benjamin,

No entanto, a verdade não é - como afirma o marxismo - apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece. Isto é tão verdadeiro que o eterno, de qualquer forma, é muito mais um drapeado em um vestido que uma idéia⁷³.

Na contemplação, ocorre o encontro com o Ser da ideia. Aquela ideia nomeada originariamente, antes da queda. Ou seja, antes de perder o seu sentido originário, em razão de uma nova concepção de tempo surgida na modernidade, fundamentada na razão em detrimento do teológico.

Enfim, se a filosofia, conforme afirma Benjamin, busca a verdade e não o conhecimento, deve-se então utilizar um método filosófico que não seja o matemático para alcançar a verdade. Deve-se buscar um método capaz de recuperar o sentido na origem. Como sublinhado, a verdade contém um hermetismo que a impede de ser identificada com um saber que é resultado de um percurso reto da razão.

Ao destacar a importância do método filosófico e criticar a doutrina filosófica dominante por sua sistematicidade no livro **Origem do drama barroco alemão**, Benjamin apresenta o seu método, que é o tratado. Não é *more geometrico*, mas, justamente por isso, é capaz de nos conduzir à verdade, porque renuncia ao movimento contínuo e alcança a verdade, juntando os elementos fragmentários que compõem a história.

A verdade não é desvelada, mas decorre de um processo de rememoração em que os objetos são destruídos para serem restaurados. Ou seja, a verdade não voa de fora para dentro⁷⁴, ela precisa ser apresentada, em especial, necessita que seja recuperado o seu sentido na origem, que seja identificado o seu lado esotérico. E a razão mostra apenas a falsa ideia, a palavra profanada. A razão

⁷³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 505.

⁷⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 50.

é incapaz de apresentar a verdade, uma vez que o método racional é reto e seguro, como o método matemático, e jamais admite recuos e desvios.

Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro ⁷⁵.

Se a história não é progressiva e linear, a verdade histórica também não pode ser alcançada mediante um método matemático reto, que pense a história a partir de uma linearidade e sistematicidade inexistentes.

Como as ideias perderam o significado da origem, ou seja, foram profanadas, na medida em que este significado é recuperado, pode-se reconhecer na ideia a imagem do mundo. É a história que dá os conteúdos às ideias. As ideias são históricas. São mônadas. O Ser da ideia contém a história de todas as coisas no tempo. O Ser só se satisfaz com a absorção de toda sua história ⁷⁶. Portanto, ao apresentar as ideias está se apresentado o mundo.

Por isso, para Benjamin, a busca da verdade é um processo de rememoração. Volta-se à ideia em sua origem, em detrimento daquele significado enganoso adquirido posteriormente. Na rememoração, volta-se àquilo que pretendeu ser, volta-se à origem da ideia. Assim, a palavra que é hoje significação, mediante a filosofia, pode voltar a ter a sua função nomeadora ⁷⁷, voltar a ser Nome. Mas, na rememoração não há certeza de que efetivamente a ideia originária, a ideia passada, será resgatada.

A função de resgatar o sentido original, que não se confunde com a função de comunicação, porque esta é voltada ao exterior, é do filósofo.

A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. Na percepção empírica, em que as palavras se fragmentam, elas possuem, ao lado de sua dimensão simbólica mais ou menos oculta, uma significação profana evidente. A tarefa do filósofo é restaurar em primazia, pela representação, o caráter simbólico da palavra, no qual a idéia

⁷⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 50.

⁷⁶ V. MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 93: "E nessa equiparação entre mônada e idéia aumenta-se a abrangência da história cristalizada na idéia, pois tendo a idéia a estrutura de uma mônada, então nela está presente não só a sua pré e pós-história, mas também a de todas as outras idéias: "a idéia é mônada. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das idéias."

⁷⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 59.

chega à consciência de si, o que é o oposto de qualquer comunicação dirigida para o exterior. Como a filosofia não pode ter a arrogância de falar no tom da revelação, essa tarefa só pode cumprir-se pela reminiscência, voltada, retrospectivamente, para a percepção original⁷⁸.

Para cumprir a função que a filosofia passou a ter, de resgatar a palavra que se encontra escondida no signo, no seu significado profano, a filosofia precisa de um método. Por isso, há necessidade de um percurso que possibilite a rememoração da ideia na origem, que é o sentido dado no momento da Nomeação; um percurso que permita apresentar as ideias.

O percurso para a apresentação da verdade deve possibilitar desvios e contemplar o objeto em todas as possibilidades de significações. Deve permitir que o pensamento sempre retorne às coisas para que o objeto seja considerado nos diversos estratos de sua significação e para que os pensamentos decorrentes sejam juntados como num mosaico.

Esse método só pode ser o tratado. Só o tratado permite alcançar a experiência não enganosa e recuperar a vida ao reconhecer a historicidade e o sentido real das coisas, na origem. Enfim, o tratado permite alcançar o SER a partir da saída do vir-a-ser. Um Ser que é histórico.

⁷⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 59.

2.4. ORIGEM COMO SALTO PARA FORA DO VIR-A-SER

Em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história. Espera-se deles que preparem um banquete para o passado. O historiador é o arauto que convida os defuntos à mesa. (Benjamin, *Passagens*).

O livro de Benjamin, **Origem do drama barroco alemão**, insere-se num contexto de revalorização do drama barroco, que fora percebido pela quantidade de trabalhos acadêmicos realizados sobre o assunto no período contemporâneo a Benjamin. Não era, portanto, original, sob o aspecto do tema, o trabalho de Benjamin. A originalidade decorria da crítica dirigida àqueles críticos literários que estavam resgatando o tema. Segundo Benjamin, esses estudos críticos preocupavam-se mais com as questões acidentais das obras, por isso foram incapazes de perceber o drama barroco como uma ideia⁷⁹, com uma origem própria, autônoma em relação à tragédia grega.

O drama barroco, de acordo com Benjamin, não era uma forma adaptada da tragédia grega como erroneamente interpretada pelos críticos. Sem dúvida, a história do drama barroco correspondeu à visão de mundo surgida em consequência, especialmente, dos conflitos religiosos e da teoria política da soberania. Portanto, o drama barroco, assim como a tragédia, foram manifestações datadas. E, também por isso, revela a concepção barroca da história. Uma história que não é uma sequência de acontecimentos em direção à salvação, como predominou na Idade Média. Trata-se de uma história em direção ao progresso da humanidade.

O homem barroco tem uma visão de mundo secular. No drama barroco, é o homem, e não Deus, o personagem principal. Na história barroca, os homens vivem uma história natural, sujeitos à ordem da natureza, presos ao destino inexorável. Essa história natural é alegoria. As coisas nunca são autênticas.

Por ser característico, do tempo barroco, um eterno vir-a-ser, não existe a possibilidade desse tempo atingir a plenitude. O vir-a-ser leva à catástrofe, à mera

⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 60.

vida. A plenitude, como ressaltado, só pode ser alcançada fora de um tempo que seja apenas uma sucessão de acontecimentos em direção ao futuro.

Benjamin está preocupado em construir um novo tempo histórico que não seja feito só de catástrofe, mas que possibilite a recuperação da vida, perdida no tempo histórico moderno. Para tanto é necessária uma concepção de tempo que recupere aquilo que se perdeu na tradição. É necessário que se volte ao significado da origem. Enfim, é necessário recuperar a ideia na origem para superar um tempo que seja apenas barbárie.

Benjamin apresenta o conceito de origem, que é central no seu pensamento, a partir do drama barroco. Há uma diferença relevante entre o início do vir-a-ser, que é gênese, e a origem, que importa apresentar para a compreensão do tempo histórico, conforme exposto por Benjamin.

O vir-a-ser é um tempo vazio, sem significado, representado por uma linha. A linha do tempo. Há, no entanto, um momento em que as ações humanas acontecem e são registradas nessa linha do tempo. Ou seja, o tempo vazio é preenchido pelas ações humanas. É neste momento em que há ações humanas que as coisas têm início. Neste sentido é que se pode afirmar que as ações humanas estão no tempo. Mas o início deste tempo do vir-a-ser não é origem e sim a gênese. A gênese compreende a concepção de tempo cronológico, representada por essa linha de tempo.

A origem não é e não pode ser identificada com o início do vir-a-ser, daquele eterno retorno, que é a história dos vencedores, pois a origem pressupõe uma outra concepção de tempo. Um tempo em que não há uma sucessão de acontecimentos, mas uma recuperação do passado com vista a um futuro possível, sem barbárie. Nesse caso, a origem não pode ser somente um momento do acontecer, de uma ação naquela linha do tempo. A origem é a saída do vir-a-ser.

A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada a ver com a gênese. O termo *origem* não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção⁸⁰.

A origem não é um momento cronológico, mas um salto para fora do vir-a-ser em direção ao Ser, por isso, quando a ideia surge, embora seja no tempo

⁸⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 67.

cronológico, ela é atemporal, ou seja, ela é vazia. Ela não é fenômeno. É só idéia. Mas quando ela se origina, ou seja, quando se completa, ela, preenchida, sai daquele tempo cronológico do vir-a-ser e entra no tempo de agora. Sai do vir-a-ser para o Ser.

A saída do vir-a-ser, então, é o momento em que a ideia encontra os fenômenos. O momento em que se dá a recuperação daquela ideia. Assim, aquelas ideias atemporais, a-históricas em sua estrutura, entram na história quando se originam. As ideias são originadas, portanto, na história. De fato, as ideias só têm origem na história, vez que as idéias são atemporais e eternas.

A origem é, portanto, a ruptura do vir-a-ser. Um salto ao Ser. O salto ao Ser é o momento em que o passado é resgatado. É o momento em que a história deixa de ser uma sucessão serial de acontecimentos voltados ao futuro.

Neste sentido, a interpretação de Rouanet,

A idéia de que “o termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção”, corresponde ponto por ponto à tese de que o historiador dialético deve libertar o objeto histórico do fluxo da história contínua, salvando-o, sob a forma de um objeto-nômada: fragmento de história, agora intemporal, que o olhar de Medusa do historiador mineraliza, transformando-o em natureza, e que como tal dá acesso à pré-história do objeto, e à sua pós-história. Na perspectiva da história descontínua, a única verdadeiramente dialética, não se pode portanto falar em gênese, que supõe o vir-a-ser e o encadeamento causal, e sim em origem, que supõe um salto no Ser, além de qualquer processo⁸¹.

Embora não seja fenômeno, a origem se relaciona com o mundo fático mediante uma referência a uma pré e pós-história. A pré-história é o passado, aquilo que já passou, e a pós-história é o futuro incerto.

O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado⁸².

Importante ressaltar que a origem não é apenas uma restauração, uma volta ao passado simplesmente. Mas um resgate do passado com vista a um futuro sem o estado de opressão, sem a catástrofe. Benjamin não é um nostálgico. O olhar

⁸¹ ROUANET, Paulo Sérgio. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 19.

⁸² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 68.

para trás tem por intuito recuperar o passado para, a partir dos erros cometidos, construir um futuro livre da opressão.

Entretanto, não há nenhuma certeza de que a totalização se dará, de que as expectativas passadas serão alcançadas no futuro. Há apenas expectativas de recuperação daquele passado, do que se perdeu, do que se esqueceu. Pode acontecer ou não o resgate do passado. Pode acontecer ou não a construção de um futuro em que a vida sangrada pela violência não mais subsista. O futuro, bem como o passado, é incerto⁸³. As possibilidades de um futuro emancipador ou de barbárie são abertas. Por isso, Jeanne Marie Gagnebin afirma que origem é restauração e não-fechamento.

Assim, a origem não designa somente a lei “estrutural” de constituição e totalização do objeto, independentemente de sua inserção cronológica. Enquanto origem, justamente, ela também testemunha a não-realização da totalidade. Ela é ao mesmo tempo indício de totalidade e marca notória da sua falta; neste sentido preciso ela remete a uma temporalidade inicial e resplandecente, a da promessa e do possível que surge na história. Mas nada garante o cumprimento desta promessa como nada garante nem final feliz da história nem a redenção do passado, dirá Benjamin nas “Teses”⁸⁴.

A volta ao passado é para a saída do vir-a-ser. Não se pretende a restauração do passado para a instauração de um futuro utópico. O futuro é aberto porque incerto. Nesse sentido, a interpretação de Löwy,

Quer se trate do passado ou do futuro, a abertura da história segundo Walter Benjamin é inseparável de uma opção ética, social e política pelas vítimas da opressão e por aqueles que a combatem. O futuro desse combate incerto e as formas que assumirá serão, sem dúvida, inspirados ou marcados pelas tentativas do passado: serão igualmente novos e totalmente imprevisíveis⁸⁵.

A volta ao passado não pode ser ao passado que correspondeu ao início da vida do homem em sociedade, tampouco o Paraíso perdido. Volta ao passado significa volta às ideias não conquistadas, à origem, ao tempo em que o homem não se reduzia à razão.

⁸³ V. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005, p. 156 e seguintes.

⁸⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 14.

⁸⁵ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005, p. 159.

Enfim, volta ao passado é a saída daquele tempo natural, cronológico em direção a um novo tempo, *kairos*, que permitirá que o passado ressurgir para que se tenha uma nova história. Uma história que não seja de opressão, uma história que seja de redenção.

Trata-se muito mais de designar, com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranqüila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos franco-atiradores (Tese XV), que destroem os relógios na noite da Revolução de Julho: parar tempo para permitir ao passado ou recalçado surgir de novo (*ent-springen*, mesmo radical que *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual⁸⁶.

Não há certeza de que o materialismo histórico ganhará. O materialismo histórico ganhará tão-somente se, a partir daquela abertura do passado, o futuro conseguir repensar a história passada partindo da perspectiva dos vencidos. Se efetivamente conseguirmos reabilitar as vítimas do estado de opressão, ou seja, recuperar as expectativas passadas não atendidas. O materialismo histórico ganhará se também o futuro se emancipar dessa história natural, que é uma história de catástrofe.

Para que a volta ao passado seja eficaz, é necessário que a separação corpo e alma⁸⁷, imposta pelo Iluminismo seja superada. Ou seja, é necessário que o mito da razão seja superado, que a teologia seja reconhecida. Nesse sentido, a origem é histórica e estabelece uma nova ligação entre passado e o presente.

Vemos melhor, agora, por que e em que sentido a origem benjaminiana é profundamente histórica; por que paradoxalmente, a restauração da origem não pode cumprir-se através de um suposto retorno às fontes, mas unicamente, pelo estabelecimento de uma nova ligação entre o passado e o presente. Dito de maneira paradoxal, o *Upsprung* precisa, então, da história

⁸⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 10.

⁸⁷ DESCARTES, Rene. *Discurso do método*. São Paulo: Cultural, 1987, p. 66: "E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que ou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele"

para dizer-se, não é o início imaculado da história, mas sim, a figura temporal de sua redenção⁸⁸.

⁸⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 16.

2.5. TEMPO DO AGORA (JESZTZEIT) COMO SALTO PARA FORA DO VIR-A-SER

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (Jetztzeit). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução. (Benjamin, *Tese XIV*).

No livro **Origem do drama barroco alemão**, enquanto distingue a tragédia e o drama barroco, Benjamin apresenta a diferença entre o tempo moderno, que corresponde ao tempo barroco, e o tempo do agora.

O tempo moderno é um tempo que para e sempre recomeça. É um tempo que não tem fim. Um tempo cronológico, representado por uma linha do tempo preenchida pelas ações humanas. É o tempo do vir-a-ser.

O tempo moderno do determinismo histórico é aditivo, conforme destaca Benjamin na tese XVII, e se encontra em oposição ao tempo do materialismo histórico, que é dialético. A alegoria do relógio, que a meia-noite para e recomeça, ilustra este tempo moderno aditivo.

Como no destino, a verdadeira ordem do eterno retorno, só pode ser concebido temporalmente num sentido figurado [...] Elas se imobilizam no meio da noite, janela do tempo em cuja moldura reaparece continuamente o mesmo vulto espectral⁸⁹.

Os homens modernos encontram-se sujeitos ao destino fatal do tempo do eterno retorno, de repetição do mesmo, em razão da culpa. O sentimento de culpa, que surge do pecado original⁹⁰, do esquecimento da origem⁹¹, está enraizado no homem moderno, não obstante sua fé na razão.

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 158.

⁹⁰ Pecado original é o pecado de Adão e Eva. O cristianismo caracteriza-se pela crença de que o pecado original contaminou todas as gerações que se seguiram ao pecado original. Assim, todo

Ou seja, o destino moderno, que é um inexorável eterno retorno e que subjugava os homens, só se torna reconhecível, como categoria histórico-natural, com a teologia da Contra-Reforma ⁹². Por sentirem culpa, os homens se sujeitam ao destino, que, de fato, não se trata de um destino de um herói ou de um homem individual e determinado, mas de um destino coletivo ⁹³.

A experiência do tempo moderno altera a significação que as coisas tinham na origem. Em face de sua crença na razão, o homem moderno não percebe a influência das crenças cristãs sobre as significações das coisas na modernidade. Embora assim se apresentem, as significações das coisas adquiridas na modernidade, não são a verdade. São apenas formas enganosas da experiência, porque transmitidas. São a palavra que, na modernidade, perdeu aquele sentido puro, o sentido simbólico da origem. Em face da forma enganosa como as coisas aparecem no tempo moderno, os homens, mediante a razão, facilmente aceitam a condição de sujeitos submetidos à ordem demoníaca do destino, como se realmente esse destino fosse inexorável. A humanidade esqueceu o sentido da origem, por isso todos estão sujeitos à ordem demoníaca do destino.

Na modernidade, as gerações herdaram a maldição ou a culpa e não conseguem escapar da jurisdição demoníaca do destino porque não têm consciência de que o destino, que leva à morte como expiação, pode ser alterado, caso compreendido verdadeiramente.

O herói da tragédia grega escapa da jurisdição demoníaca porque toma consciência de que as leis são impostas e, com sua morte, rompe o destino mítico. Ou seja, na tragédia, a morte é o momento de plenitude, de salvação, no drama barroco, a morte é mais um dos muitos eventos insignificantes.

O herói trágico não é morto pela culpa que carrega. Sua morte é um sacrifício ao Deus decorrente das ações humanas. Não há, portanto, penitência.

homem sente culpa. O homem é um ser por natureza culpado. Peca porque, em face do livre-arbítrio, nem sempre conduz suas ações e pensamentos segundo os mandamentos de Deus. A culpa exige expiação.

⁹¹ O homem não percebe a culpa imposta.

⁹² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 152.

⁹³ A culpa decorre de um pecado e, por isso, exige expiação. De fato, o homem, segundo o cristianismo, tem livre arbítrio para decidir entre o bem e o mal. Como o homem escolheu o mal, ou seja, transgrediu uma lei divina, sente culpa. Com a expiação, tira-se a responsabilidade pela transgressão. Mas a culpa na modernidade não é individual, por isso a morte não salva.

Entretanto, a morte, na modernidade, é uma penitência. É uma consequência da história naturalizada. Há uma lei da natureza, do eterno retorno, que subjuga os homens, logo os heróis modernos são apenas fantoches dessa história natural, do destino.

A morte do homem moderno não é capaz de romper com o destino fatal. A morte é expiação pela culpa, que passa hereditariamente ⁹⁴. Essa morte apenas se revela como uma consequência do destino. A morte é apenas o ápice da condição humana de mera criatura, a morte não é capaz de salvar. De fato, a morte é certa, mas não por isso o homem moderno vive em direção à morte e, sim, porque é esse o seu destino. Por isso o herói trágico moderno não morre por ciúme, mas através do ciúme ⁹⁵. A morte dos heróis shakspeareanos revela esse fim trágico.

A história do homem moderno, cuja vida reduziu-se à mera vida, é expressa num rosto, numa cabeça decapitada, segundo Benjamin.

Nessa história inexorável só o rei, na crença dos homens modernos, é capaz de restaurar a ordem e aplacar o eterno retorno. Mas esse rei é uma criatura também sujeita àquele destino. Por isso, essa crença não deixa, também, de servir a perpetuar o estado de exceção.

Na modernidade, como exaustivamente sublinhado, vive-se o presente, resultado de um vir-a-ser, na expectativa de um futuro emancipador trazido pelo avanço tecnológico, pelo progresso. Benjamin opõe-se à concepção de tempo sequencial, pois só a saída deste tempo cronológico, aparentemente não teológico, pode tornar possível a recuperação da vida.

O resgate da vida só pode ocorrer no tempo do agora, com a destruição e reconstrução da tradição. Destruição da forma enganosa em que as coisas se apresentam para reconstrução das coisas no seu sentido de origem, sem desprovimento da teologia.

⁹⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 154.

⁹⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 156.

Somente o verdadeiro historiador materialista pode recuperar a vida, pois renuncia desfiar entre os dedos os acontecimentos históricos ⁹⁶, e pensa a história como possibilidade aberta, também para construir um novo futuro.

O tempo, momento de salvar o passado para livrar o futuro do estado de exceção, é o tempo do agora. Não é o tempo presente porque este é apenas passagem entre o passado e o futuro.

Se o tempo histórico verdadeiro não é aquele tempo cronológico, serial, representado por uma linha, o tempo do agora não pode estar no tempo. Pelo menos, não naquele tempo sequencial. Para ser o agora, o tempo presente não pode ser o momento de transição entre o futuro e o passado, mas sim, o momento de recuperar o passado para a construção de um novo futuro. O presente, portanto, é resultado desse processo e não pode ser pensado como uma continuidade de um tempo que já passou e que ficou para trás, como pensa o historicismo.

Se o tempo do agora estivesse no tempo, ele seria mais um daqueles acontecimentos sem valor que ocorrem no tempo vazio e homogêneo. Caso o tempo do agora pudesse ser uma continuidade do tempo passado, não haveria a redenção do passado, pois o presente não tocaria o passado. “Para que um fragmento do passado seja tocado pela atualidade não pode haver qualquer continuidade entre eles ⁹⁷ .”

Enfim, o tempo do agora não é o tempo presente. É o presente como agora, como um salto para fora do tempo do vir-a-ser em direção ao SER.

O presente como agora não é o momento do vir-a-ser, de um acontecer que sucede a outros no tempo, de esquecimento. Mas o momento de recepção daquelas expectativas passadas, daquelas expectativas não atendidas, dos desejos frustrados que as gerações passadas levam às gerações futuras.

O presente é o momento de salvar o passado. O passado não é uma verdade que passou e o presente apenas um momento de ligação entre o passado e o futuro. O presente é o momento e o local do passado na medida em que o

⁹⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 232.

⁹⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 512.

passado está aguardando ser resgatado. O passado desaparecerá caso o presente não o reconheça como sua imagem.

Sua emergência já é sempre seu desaparecimento – o local da tradição não é um lugar onde passado, presente e futuro são reunidos para uma ação resoluto, mas um lugar onde o presente é obsedado não só por seu passado, como também por seu futuro de vir a ser passado⁹⁸.

Assim, o passado está na dependência do presente, na medida em que desaparecerá, caso não seja salvo pelo presente.

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. “A verdade não nos escapará” – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado⁹⁹.

Os eventos que acontecem são, para o tempo histórico do verdadeiro materialismo, transmitidos fora do tempo cronológico. Por isso, o tempo do agora está fora e dentro do tempo. E só porque está fora e dentro é capaz de salvar o passado, de destruir a experiência enganosa em que nos inserimos no tempo moderno.

A responsabilidade das gerações presentes é de romper com a história que é apenas uma sucessão de eventos, para trazer ao presente as expectativas passadas.

A ruptura é um lampejo, um breve instante de libertação. Neste momento de libertação, toda a história é apreendida. O passado, a imagem que lampeja, tem que ser capturado no presente, para não desaparecer para sempre.

Com a ruptura há uma descontinuidade do tempo, pois ao recuperar o passado, ou seja, ao recuperar as expectativas passadas, o tempo presente sai do vir-a-ser. Deixa de ser um momento do acontecer e, por conseguinte, passa a ser o

⁹⁸ CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 34.

⁹⁹ Tese V, “Sobre o conceito de História”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 224.

momento da destruição da tradição (do vir-a-ser), destruição da experiência enganosa da realidade vivenciada no vir-a-ser.

O tempo do agora destrói a experiência do tempo como progresso. A destruição se dá no tempo presente. O presente é o momento e o local do passado.

O tempo do agora é aquele tempo responsável por destruir a história vista como um progresso continuado, como um tempo cronológico. É o tempo da destruição, pois somente com a destruição é possível recuperar o tempo passado e romper com o antagonismo existente na sociedade.

Destruição porque, a partir dos elementos que compõem o fenômeno, pode-se alcançar as ideias originárias, a verdade.

É importante para o historiador materialista distinguir, com máximo rigor, a construção de um estado de coisas histórico, daquilo que se costuma denominar sua “reconstrução”. A “reconstrução” através da empatia é unidimensional. A “construção” pressupõe a “destruição”¹⁰⁰.

Portanto, o agora não é o tempo vazio porque é um tempo em que há rememoração e que liga o passado ao presente.

Na medida em que a ruptura promove a destruição do tempo progresso, ela garante a autenticidade do pensamento dialético, pois faz surgir, da ruptura, um novo tempo, que pode ser livre do estado de opressão.

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras, a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não arcaicas), e o lugar onde as encontram é a linguagem. Despertar¹⁰¹.

Somente a partir da destruição da forma enganosa como a experiência se apresenta é possível a construção de uma nova relação.

Enfim, o tempo do agora rompe o tempo cronológico.

¹⁰⁰ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 512.

¹⁰¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 504.

Existe uma descontinuidade do tempo que acontece com a ruptura. Os eventos históricos acontecem no tempo, mas eles são transmitidos fora do tempo cronológico. Por isso, enquanto a alegoria do relógio representa melhor o tempo do vir-a-ser, o calendário, como expresso na tese XV, representa o tempo do agora. O tempo do agora é kairós.

A ruptura do tempo permite recuperar a vida e acontece mediante a violência pura. Só o final messiânico provoca a saída do próprio tempo. Uma ruptura com o tempo e não no tempo.

Isso é importante porque, no tempo moderno, os eventos são insignificantes. O tempo moderno é um tempo contínuo, por isso vazio de significado. Não há nada que possa ser resgatado, pois é um momento de repetição do mesmo.

A consideração que se segue visa, porém, um estado determinado, no qual a História repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados [...] Esse [...] só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou como a idéia da Revolução Francesa ¹⁰².

A ruptura é do tempo, não no tempo. Jamais existirá uma ruptura no tempo. O que se rompe é o *continuum* da opressão.

O tempo messiânico pleno é uma apreensão do tempo. Assim, a ruptura messiânica não é o fim da história, mas apenas ruptura. “A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada” ¹⁰³.

Para o historicismo, o presente é a continuidade da opressão pelos vencedores e o momento da tradição dos oprimidos. O tempo do agora é descontínuo, é um tempo que se separa daquele tempo contínuo, e está preenchido de uma revolução capaz de purificar, ou seja, de findar com o estado de exceção.

¹⁰² BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Summus, 1984, p. 31.

¹⁰³ Tese XVIIa de Benjamin. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 134.

Para a ruptura, não basta esperar o tempo, como a crença do historicismo, é necessário provocar a chegada do Messias. O Messias chega no exato momento que já se prescinde dele. O Messias não chega para salvar, mas anuncia a saída do estado de opressão. A ruptura dá-se pelas mãos dos vencidos e provoca a saída do vir-a-ser, da repetição do mesmo.

Enfim, o tempo do agora, que é messiânico, é um tempo escatológico, portanto, teológico. O espírito revolucionário dos vencidos é capaz de promover a ruptura com o tempo do vir-a-ser e, em consequência, promover as transformações sociais capazes de superar o estado de exceção. Essa é a utopia messiânica. Uma redenção que possibilita a construção de um mundo justo.

Importante ressaltar que Benjamin está preocupado em contemplar a totalidade da experiência (*Erfahrung*). A totalidade da experiência só será alcançada mediante uma historiografia que não esteja regida pelo tempo linear e progressivo. Enfim, a partir da destruição de um engano, de uma experiência enganosa. Por isso, o tempo é uma ideia muito importante a Benjamin, porque liga a experiência à filosofia da história.

III – A FILOSOFIA DO DIREITO DE WALTER BENJAMIN

3.1. CRÍTICA DA VIOLÊNCIA: ORIGEM DA QUESTÃO

A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. Pois, qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera de tais relações é designada pelos conceitos de direito e justiça (Benjamin, *Crítica da violência - crítica do poder*).

Walter Benjamin, no ensaio **Crítica da violência – crítica do poder**, ao tempo em que apresenta a origem do direito e a avaliação dos meios para criticar a violência que origina o direito, desvela a única forma como a “pura vida” transformada em “mera vida”, pode ser resgatada ¹⁰⁴.

Nesse ensaio, Benjamin não está preocupado tão-somente em identificar um critério seguro para avaliar a violência, por si, em sua essencialidade ¹⁰⁵. Enquanto busca a essencialidade da violência, a partir de sua crítica, Benjamin também pretende resgatar a verdadeira vida, transformada em mera vida pela violência.

A palavra “crítica”, inserida no título do ensaio e usada ao longo de todo o texto, conforme ressalta Derrida ¹⁰⁶, não significa uma avaliação negativa da violência, como uma percepção pouco atenta poderia sugerir. “Crítica” aqui tem um sentido de juízo, de avaliação dos meios de julgar a violência, sentido que pode ser remetido a Kant ¹⁰⁷. Crítica como um meio para alcançar a verdade mediante a

¹⁰⁴ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 173.

¹⁰⁵ No ensaio **Crítica da violência**, Benjamin destaca que uma crítica da violência não se pode dar mediante a consideração da violência como meio, pois nesse caso, a violência só poderia ser avaliada quando efetivamente usada. De qualquer sorte, a teoria do direito natural desconsidera a questão quanto ao aspecto ético de uma violência para fins justos, pois são os fins que qualificam a violência. Ou seja, será aceita desde que para atingir fins justos.

¹⁰⁶ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 74 e seguintes.

¹⁰⁷ Kant, no Prefácio à Segunda edição da **Crítica da razão pura**, destaca que a crítica da razão pura é uma revolução, nos moldes da “revolução copernicana”, por promover uma completa revolução na

razão. Acrescenta-se, ademais, que a “crítica” benjaminiana tem por objetivo afastar a mera vida instituída pela violência, que cria e mantém o direito, mediante a violência revolucionária, também abordada no texto ¹⁰⁸.

O conceito de “crítica”, que implica decisão sob forma de julgamento e a questão referente ao direito de julgar, mantém uma relação essencial com a esfera do direito¹⁰⁹. Esta relação é essencial porque o direito decorre daquela ação violenta que faz surgir a mera vida, mas que, contudo, não mantém relação direta com a justiça. Com efeito, a justiça não se encontra na mesma esfera do direito, embora seja utilizada como fundamento para a ação.

O direito, que é uma relação ética de meios e fins, é decorrente de uma violência mítica. Uma violência sem função mediativa, mas que se relaciona com a violência instituidora e a violência mantenedora do direito, por engendrá-las. Isso significa, segundo Benjamin, que a violência mítica pode originar a violência que cria e a violência que mantém o direito. A violência que institui e conserva o direito não existe na natureza. Trata-se de uma fúria que, quando se manifesta, interfere em relações éticas. A violência mítica, no momento da instituição do direito, é transformada num poder-violência.

O fim da institucionalização é aquilo que é instituído mediante a violência e, no momento da instituição do fim jurídico, a violência é transformada numa violência instituinte do direito, que se denomina poder. Assim se expressa Benjamin, “A institucionalização do direito é institucionalização do poder, e nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência”¹¹⁰. O direito estabelecido por esse poder não é um fim independente da violência, mas um fim necessário e dependente do poder. A função do poder-violência é dupla no momento da institucionalização do

Metafísica, na medida em que essa deve se ocupar de conceitos *a priori*. Ou seja, Kant volta sua crítica à constituição, poder e estrutura da razão, independentemente da experiência.

¹⁰⁸ Afastar a mera vida, na medida em que a crítica possibilita o conhecimento de que a mera vida é instituída e mantida pela violência. É necessário conhecer a estrutura e constituição do direito para poder findar com a mera vida instituída pelo direito. Só tem uma postura ativa quem é capaz de julgar.

¹⁰⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 74: “No título *Zur Kritik der Gewalt*, “crítica” não significa simplesmente avaliação negativa, rejeição ou condenação legítimas da violência, mas juízo, avaliação, exame que se dá os meios de julgar a violência. O conceito de crítica, implicando a decisão sob forma de julgamento e a questão relativa ao direito de julgar, tem assim uma relação essencial, nele mesmo, com a esfera do direito.”

¹¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 172.

direito, pois institui e mantém o poder. “Todo poder, enquanto meio, é ou instituinte ou mantenedor do direito” ¹¹¹.

Em resumo, a violência mítica é imediata no sentido de ser apenas manifestação do destino, mas poderá ou não engendrar uma violência instituidora e mantenedora do direito. Se e quando instituído o direito, são estabelecidos limites que, sob aparência de concessões de direitos, criam desigualdades, fazendo surgir a mera vida.

Vale a pena assinalar que *Gewalt*, no ensaio **Crítica da violência**, pode significar alternativamente poder e/ou violência e Benjamin “joga” com a dubiedade do significado da palavra *Gewalt*, ao longo de todo texto, para apresentar a origem do direito.

A violência que institui e mantém o direito, como sublinha Walter Benjamin, tenciona, primordialmente, garantir o poder em si, manter o *status quo*. O direito, fundamentado num poder mítico, garante, a partir do antagonismo existente entre vencedores e vencidos, opressores e oprimidos, a perpetuação da história dos vencedores, do estado de exceção. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito ¹¹².

Consoante Benjamin revela, a partir de diversas distinções que apresenta nesse pungente ensaio, a lei oculta a oposição entre os grupos sociais – vencedores x vencidos. Mesmo as ocorrentes concessões de direitos aos vencidos não escapam às críticas benjaminianas, na medida em que são identificadas como uma demoníaca estratégia para a manutenção do poder em si ¹¹³.

Mas Benjamin é um otimista. É possível romper com o permanente estado de opressão. Há uma violência revolucionária capaz de recuperar a vida, o que será melhor desenvolvido nos capítulos seguintes.

¹¹¹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 167.

¹¹² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 172.

¹¹³ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 172.

Ainda subjacente à crítica da violência constante no ensaio, há uma crítica benjaminiana ao modelo de direito e das teorias jurídicas do direito natural e positivo, bem como uma crítica à sociedade que este direito representa, e que Benjamin gostaria de ver aniquilados.

Para Benjamin, a teoria política do direito natural pensa a violência como um dado natural. Assim, qualquer violência é admitida desde que efetivada para atingir os fins justos. Na medida em que o que importa são os fins e a violência é apenas meio, instrumento para aquele desiderato, pois a legitimidade da violência é condicionada pelos fins, há nesta compreensão jusnaturalista uma recusa em perceber a violência mítica como manifestação do destino, que pode ou não manter o *continuum* da história¹¹⁴.

A teoria política do direito positivo, por sua vez, opondo-se à teoria do direito natural, vê uma origem historicamente determinada para o direito. O direito não é natural, como também não é natural o poder. Não sendo natural, o poder deverá ser legítimo, ou seja, historicamente previsto. A questão central passa a ser, neste caso, a legitimidade dos meios que constituem o poder¹¹⁵. Se os meios são legítimos, os fins também serão.

Nessa compreensão positivista também se é impedido de perceber a violência mítica produzida em seu favor e como poder para a manutenção de uma situação, caracterizada pela opressão, pois basta que os meios sejam legítimos para a justiça ser, afinal, alcançada¹¹⁶.

Tanto a teoria do direito natural quanto a teoria do direito positivo, embora correspondam à história das instituições legais, que é uma história que sempre se repete, não são capazes de revelar, tampouco afastar a história dos vencidos, o estado de exceção em que se encontram inseridos os vencidos. Por isso, para a compreensão do direito, segundo a concepção benjaminiana, não se deve ater às

¹¹⁴ A violência mítica é imediata, ao passo que o direito natural apenas reconhece a violência como meio para fins justos, ou seja, a violência mediata. O direito natural não admite uma violência imediata. Sendo assim, jamais o direito natural vai reconhecer uma violência mítica, que mantenha o *continuum* da história, justamente porque a violência mítica não se relaciona em termos de meios e fins. Ademais, a violência no direito natural só pode ser avaliada quando usada.

¹¹⁵ BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

¹¹⁶ Também, nesse caso, a violência legítima se relaciona em termos de meios e fins.

tentativas oferecidas pela teoria política do direito natural ou do direito positivo, que correspondem a toda tradição jurídica ocidental.

As teorias jurídicas ocidentais modernas, em regra, encontram-se inseridas numa visão progressista da história. Tanto a teoria do direito natural quanto a teoria positivista estão interessadas em avaliar a legitimidade da violência. Para Benjamin, no entanto, esta não é uma questão fundamental. Ao contrário, essa preocupação, que decorre de uma percepção enganosa da realidade, apenas afasta a possibilidade de compreensão do que seja o direito. Portanto, enquanto se tentar compreender o direito a partir da filosofia Iluminista, não será possível perceber que a violência é constitutiva do direito.

Dessa forma, há que se buscar uma explicação além das teorias jurídicas tradicionais. Explicação que se encontra na filosofia da história, segundo Benjamin.

A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história. É a “filosofia” dessa história, porque somente a idéia do seu final permite um enfoque crítico, diferenciador e decisivo de suas datas temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder* enquanto instituinte e mantenedor do direito ¹¹⁷.

Somente a filosofia da história é capaz de oferecer elementos para a devida crítica do poder e, por conseguinte, à recuperação da vida. É o que se destacará a seguir.

¹¹⁷ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 174.

3.2. CRÍTICA AO DIREITO NATURAL E DIREITO POSITIVO

A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história (Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*).

O longo caminho percorrido pela tradição jurídica ocidental esteve sempre dominado pela discussão entre a teoria do direito natural e a do direito positivo.

A concepção benjaminiana confronta a tradição jusnaturalista, porque esta pensa a justiça como elemento imprescindível do direito. Para Benjamin, o direito não encontra seu fundamento na justiça.

Embora Benjamin sublinhe que o julgamento do poder pressuponha as relações que este poder estabelece com o direito e a justiça, essa relação entre direito e justiça não se configura, no final, como uma relação de interdependência. Ao contrário, o direito e a justiça, segundo a concepção benjaminiana, encontram-se dissociados no espaço e no tempo. A justiça é uma exceção ao direito. E é desta exceção que surge a relação do direito com a justiça. Há possibilidade de justiça tão-somente quando o direito é deposto.

Não há acordo acerca do conceito de direito natural para a teoria política do direito ocidental, apesar do relativo consenso no fato de a história da filosofia do direito corresponder à história do direito natural.

Imprescindível destacar o fato de a tradição do direito natural relacionar o direito à justiça. Em face desta relação, conforme ressalta Benjamin, a teoria do direito natural aceita, facilmente, a violência como meio para um fim, desde que este fim seja justo, ou seja, desde que este fim seja natural.

Benjamin evoca, na **Crítica**, como exemplo de legitimação dos meios pelos fins, segundo o jusnaturalismo, o terrorismo presente na segunda fase da Revolução Francesa¹¹⁸. Essa comparação não é despreziosa. Afinal, a Revolução Francesa forjou um novo direito, o direito moderno, ao produzir a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, e a Constituição de 1791. Com fundamento no direito natural à liberdade, a Constituição de 1789,

¹¹⁸ Esta segunda fase corresponde ao período em que restou abolida a monarquia na França e instituída a Primeira República, mediante a Constituição do Ano I.

embora substituída em 1795, expressou, pela primeira vez, os princípios fundamentais do sistema jurídico francês¹¹⁹, inventando o Estado de direito, que é o atual Estado de direito vigente no mundo ocidental, em que impera a submissão à lei, porque expressão da vontade geral.

Como corolário do direito natural, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não emana da vontade de seu criador, tampouco cria direitos, apenas declara os direitos naturais do homem, reconhecidos mediante a razão.

O direito natural, como destaca Benjamin, não se preocupa com a questão dos meios. Walter Benjamin sublinha que esta é uma das características mais marcantes do direito natural. Nessa teoria política são os fins que qualificam, são os fins que condicionam os meios. Isto é, o fim legitima os meios, mesmo que estes sejam violentos. E o terrorismo da Revolução Francesa evidencia a justificação da violência, como sublinha Benjamin.

Importa ressaltar que o período compreendido entre 1792 e 1794 foi considerado o mais radical da Revolução Francesa. Nesse período, em que a Revolução foi ameaçada pelas invasões estrangeiras e por próprias ameaças internas, a fim de garantir o sucesso da Revolução, o “Grande Terror” foi instituído.

Foi para impedir que a pátria não fosse traída e vendida que se aprovou a lei dos suspeitos (17 de setembro de 1793). Essa importante medida de salvação pública, que abriu o chamado período do Terror, visava simultaneamente aos agentes internos da emigração e das potências estrangeiras e a todos os que punham em causa a forma do governo republicano, uno e indivisível.

A lei dava uma definição muito ampla dos suspeitos (...) Emitiam-se mandados de prisão, e os suspeitos eram encaminhados para “casas de suspeição” ou prisões comuns¹²⁰.

Se para atingir fins justos é possível a utilização de meios violentos, segundo o direito natural, a violência é moralmente aceita quando os fins são considerados justos. Há aí um critério para avaliar a violência: violência para fins justos ou injustos.

No entanto, esse critério não responde se a violência em si é moral e Benjamin pretende alcançar a essência da violência, sem quaisquer

¹¹⁹ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não foi a primeira declaração deste gênero. Alguns estados americanos já tinham produzido declarações com idêntico teor, entretanto, não tiveram a mesma repercussão.

¹²⁰ BLANC, Oliver. O terror. In: VOVELLE, Michel (org.). *França revolucionária: 1789 – 1799*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, Brasiliense, 1989, p. 247.

condicionamentos. Isto é, Benjamin pretende realizar uma crítica da violência não como meio a um fim, mas uma crítica da violência por ela mesma. Portanto, há necessidade de se buscar um critério que não esteja nos fins para a crítica da violência.

Benjamin volta-se então ao direito positivo, embora, como ressaltado, para Benjamin, a crítica da violência e, por conseguinte, o estudo do direito, somente será plenamente possível a partir da filosofia da história. Benjamin utiliza os conceitos do direito positivo, referentes à distinção do poder em sancionado ou não sancionado, como ponto de partida para a sua crítica do poder. Algumas palavras são necessárias para a compreensão do exposto.

Para o direito positivo o poder é um dado criado historicamente e não naturalmente. Assim, o justo está relacionado com a legitimidade dos meios. São os meios legítimos que legitimam os fins. Para o direito positivo, a justiça está, por conseguinte, na legalidade.

Embora a teoria do direito positivo não considere a violência condicionada a um fim, é fato que o direito positivo pretende garantir a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. Ainda, assim como a teoria do direito natural, o direito positivo considera que fins justos podem ser obtidos por meios justos e que meios justos podem ser empregados para fins justos. Dessa forma, a contradição entre meios e fins será inconciliável se os meios legítimos forem opostos aos fins considerados justos.

Do exposto compreende-se a necessidade de pensar a crítica da violência dissociada da justiça e se voltar à legitimidade de determinados meios que constituem o poder. Ou seja, pensar a violência como uma força imediata.

É necessário realizar a crítica da violência fora do direito positivo e do direito natural, como pretendeu Benjamin ¹²¹, ou seja, a partir da filosofia da história, pois, assim como a tradição jusnaturalista, a teoria do direito positivo elimina a discussão crítica.

¹²¹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 161.

3.3. A ORDEM DO DESTINO

Sim: porque Herodes não mata sua esposa *por* ciúme; é *através* do ciúme que ela perde sua vida. Através do ciúme Herodes está sujeito ao destino, que em sua esfera se serve daquela paixão, símbolo da natureza inflamada do homem, da mesma forma que do punhal, para provocar o desastre e para anunciar o desastre (Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*).

A tese que Walter Benjamin apresenta em sua **Crítica da violência – crítica do poder** opõe-se a toda tradição da teoria política do direito ocidental, que alternou entre o domínio do direito natural e o domínio do direito positivo.

A questão central na discussão da teoria jurídica moderna seja para o direito natural, seja para o direito positivo, sempre foi, e ainda é, a do papel da justiça. Ou seja, a tradição jurídica ocidental sempre esteve preocupada em reconhecer ou não a existência de um critério valorativo para a definição do direito, se a justiça é ou não um critério para o direito correto, ou seja, um critério para o direito justo ¹²².

Já na Antiguidade grega, constata-se que o pensamento jurídico é dominado por uma preocupação com a justiça, embora, inicialmente, a justiça tenha estado relacionada a uma referência divina.

No momento em que as leis tinham uma origem sagrada, em que o direito justo era aquele que se encontrava nos mitos e nas poesias, ainda não se reconhecia uma efetiva reflexão sobre a relação entre direito e justiça.

No período posterior da história grega, de transição do mito ao *logos* e com o desencantamento da natureza, já se identifica uma explícita reflexão sobre a relação entre o direito e a justiça. É justo aquilo que está de acordo com a natureza. O justo é o natural. Apesar de a lei ter deixado de ser um monopólio de um poder sagrado, elementos míticos ainda persistem nessas explicações.

O pensamento de Anaximandro reflete este momento de passagem do mito ao *logos*. Momento em que a justiça é relacionada à *physis*.

¹²² KAUFFMANN, A; HASSEMER, W. (Org.). *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Afirma Anaximandro que,

De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo¹²³.

Anaximandro reconhece uma legalidade na natureza que se assemelha à legalidade da vida na pólis. As coisas da natureza, assim como na esfera humana, estão submetidas a uma mesma *diké*. Há uma luta que, ao longo do tempo, procura compensar as desigualdades para, assim, chegar à justiça. Desse modo, a luta não é senão uma forma de se buscar uma justiça natural¹²⁴.

Embora a pretensão de Anaximandro fosse a explicação do porvir, é fato que, o que se revela subjacente a esta projeção da pólis no universo é o reconhecimento de uma *dike* que se encontra na esfera humana.

O *nomos*, que surge com a noção de *dike*, identifica-se com o direito natural e, tem por fim, um equilíbrio. O excesso, *hybris*, é uma desigualdade que deve ser superada para o alcance da justiça¹²⁵. O ideal jurídico da isonomia, de dar a cada um o que lhe é devido, não é alcançado mediante um decreto divino ou terreno. A compensação para alcançar o equilíbrio é realizada pelo tempo. Assim, não há uma submissão da vontade humana à vontade divina. A vontade humana corresponde à vontade divina tão-só pelo reconhecimento de sua superioridade.

Por outro lado, há um destino trágico, referido por Anaximandro, que concerne ao permanente vir-a-ser, à permanente busca do equilíbrio, que é a *dike*. O vir-a-ser de Anaximandro é uma busca pelo equilíbrio.

Pode-se, aqui, fazer um paralelo com o pensamento de Walter Benjamin.

Benjamin também identifica na sociedade moderna um destino trágico, que é um desequilíbrio caracterizado pela existência de forças em oposição, vencidos e vencedores, que se perpetua no tempo moderno num vir-a-ser. Mas,

¹²³ Anaximandro. *In: Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 17.

¹²⁴ V. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 138.

¹²⁵ *Dike* e *hybris* estão em oposição. *Dike* (equilíbrio) é o justo. *Hybris* (desequilíbrio) é o injusto.

enquanto para Anaximandro o vir-a-ser é necessário ao equilíbrio, para Benjamin, o vir-a-ser e o equilíbrio se excluem mutuamente.

De fato, para Benjamin, o equilíbrio só será possível fora do vir-a-ser, na medida em que o vir-a-ser moderno é uma história de dominação, um desequilíbrio que se repete na história. O desequilíbrio identificado por Benjamin consiste naquele permanente conflito entre forças opostas existentes na sociedade. Essas forças conseguem operar num permanente jogo dialético.

Segundo Benjamin, um olhar atento sobre as coisas perceberá uma oscilação, no decorrer do tempo e num movimento dialético, do poder. Uma oscilação entre o poder que institui o direito, oprimindo os vencidos, e o poder mantenedor desta opressão.

A lei dessas oscilações consiste em que todo poder mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos poderes inimigos [...] Isso dura até que novos poderes ou os anteriormente oprimidos vençam o poder até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência ¹²⁶.

Assim, a ordem jurídica, quando instituída, já traz no seu interior uma contradição insuperável, que será responsável pela queda dessa ordem.

De fato, o poder instituinte, depois de instituído, para se conservar, volta-se contra a sua posição original de poder instituinte, transformando-se em poder mantenedor por uma questão lógica, pois caso não fosse hostil a um novo poder instituinte, aquele poder instituído não se perpetuaria.

Uma força que é hoje capaz de instituir um novo direito já traz em seu interior elementos para sua destruição. Mas esta destruição não é da força/poder/violência que institui o direito. É a destruição daquilo que restou instituído. Se porventura a própria violência legiferante fosse eliminada, acabar-se-ia aquela sucessão cíclica de forças e teríamos, talvez, por fim, a justiça.

¹²⁶ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 175.

Enfim, a história humana moderna nada mais é do que uma sucessão de violências capazes de instituir a lei e se degenerar¹²⁷. Essas forças são as mesmas que fazem surgir a barbárie, a mera vida, logo, a história humana moderna é a história da violência que institui a mera vida.

No destino trágico que, segundo Benjamin, é o eterno retorno, as coisas mudam numa dialética, mas o estado de opressão se mantém. Quando muito, há uma alternância dos vencedores ou vencidos individualmente ou não, ou seja, uma alternância de indivíduos, grupos e/ ou classes no poder. Mas, mesmo nesses casos, a existência do conflito se perpetua.

A saída desse eterno retorno só será possível mediante uma outra história. Uma história que saia do vir-a-ser para o SER. Uma história capaz de se voltar ao passado para recuperá-lo, não como história dos vencedores, mas como redenção. Tão-somente neste caso, ter-se-á o equilíbrio.

A justiça só existirá com o fim do desequilíbrio. A justiça é o equilíbrio, a ausência de opressão.

A luta, o desequilíbrio, não tem em Benjamin a mesma função que em Anaximandro. A luta reconhecida por Benjamin não objetiva à justiça, mas se manter depois de instituída. Esse objetivo de se manter não está na lei, mas no seu exterior, pois o fim da lei é o equilíbrio, enquanto o fim do poder é sua manutenção depois de instituído. Mas o equilíbrio, como apontado, só será alcançado no fim da lei. Isso só é compreendido em razão de a violência estar inserida em um contexto muito maior, que é a da história. Aquela história de opressão.

Conforme destaca Hamacher,

Toda posição, toda lei, está, portanto subordinada a uma lei mais poderosa que exige que ela se *exponha* a uma outra posição, a uma outra lei. Essa lei mais poderosa é a lei da mudança histórica e das transformações estruturais internas, ditada pela ambigüidade de ser ao mesmo tempo meio e fim¹²⁸.

¹²⁷ HAMACHER, Werner. Aformativo, greve: a “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

¹²⁸ HAMACHER, Werner. Aformativo, greve: a “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 122.

Nietzsche sublinha que o vir-a-ser de Anaximandro, um castigo pela emancipação do ser eterno, não conseguiu resolver a questão do eterno retorno, ou seja, por que as coisas continuam se repetindo se já decorreu tempo suficiente¹²⁹?

Benjamin oferece uma explicação para o eterno retorno moderno. A existência de uma lei superior, a lei da história, a história vista como uma sucessão de acontecimentos que levará ao progresso certo da humanidade. Uma história que se despiu da teologia, que acredita numa verdade objetiva e racional.

Essa história que tem sido, num movimento cíclico, a história de uma eterna repetição do mesmo, não é capaz de conduzir, por si só, à justiça, pois ela está comprometida com a violência que institui e mantém o estado de opressão.

Embora o eterno retorno identificado por Benjamin possa ser rompido, a ruptura só será possível com uma outra violência, a violência divina¹³⁰. A ruptura é a saída do vir-a-ser. Na ruptura ter-se-á a justiça.

Anaximandro busca a justiça na *dike*, que se constitui **no** tempo, com as compensações das desigualdades. A justiça é, então, segundo Anaximandro, o fim do direito, da *dike*. Benjamin, no entanto, afirma que a justiça está no fim do direito, que **não** ocorrerá **no** tempo, mas com a apreensão **do** tempo, que se dá com a ruptura, ou seja, quando se ganhar a partida contra o estado de opressão. Para Benjamin, enquanto existir o direito, como posto, a justiça não será possível.

¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. *In: Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 19: Tales mostra a necessidade de simplificar o reino da pluralidade e reduzi-lo a um mero desdobramento ou disfarce da *única* qualidade existente, a água. Anaximandro o ultrapassa em dois passos. Pergunta-se, da primeira vez: “Mas, se há em geral uma unidade terna, como é possível aquela pluralidade?”, e deduz a resposta do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesmo. Sua existência se torna para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir. Mas, em seguida, ocorre-lhe a pergunta: “Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo a muito tempo, uma vez que já transcorreu toda uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser?” Ele só sabe salvar-se dessa pergunta por possibilidades mística: o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno, as condições para o declínio daquele ser em um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas tem desde sempre uma índole tal que que não se pode prever nenhum término para aquela sair dos seres ioldas do seio do “indeterminado”. Aqui ficou Anaximandro: isto é, ficou nas sombras profundas que, como gigantescos fantasmas, deitam-se sobre a montanha de uma tal contemplação do mundo. Quanto mais se procurava aproximar-se do problema – como, em geral, pode nascer, por declínio, do indeterminado o determinado, do eterno o temporal, do justo a injustiça -, maior se tornava a noite.

¹³⁰ Importante ressaltar, a fim de afastar confusão, que a violência divina não se identifica com a violência mítica, o que será desenvolvido ao longo dos capítulos seguintes.

Nas tragédias gregas, assim como em Anaximandro, também foi ressaltado o período de transição do pensamento mítico ao *logos*. Um período caracterizado pela existência de conflito entre duas ordens jurídicas. Um confronto entre uma ordem jurídica nascente, obra dos homens, produto da razão, e uma ordem antiga, obra dos deuses.

Esse confronto foi explorado por Benjamin na **Origem do drama barroco alemão**.

Segundo Benjamin, as tragédias não tinham o intuito de prescrever orientações morais. Essa era uma visão “moderna” da tragédia. A essência da tragédia grega estava no caráter especificamente grego dos conflitos que veiculava e que, por isso, estes conflitos não podem ser transpostos a nenhum outro período da história grega ou humana ¹³¹.

As tragédias gregas refletiam, em especial, a remodelação do direito grego. Aquele direito novo, revelado pelas leis dos homens em substituição ao revelado pelos deuses, mediante o mito. Por isso, o herói trágico estava sujeito a um sacrifício, que era ao mesmo tempo inaugural, porque anunciava novos direitos, e terminal, por ser uma expiação aos deuses do antigo direito ¹³². O sentido, então, do fim trágico do herói, que se confronta com a ordem demoníaca do mundo, é sempre um sentido duplo, sacrificar o herói ao deus desconhecido e anular o velho direito.

O herói sabe que as leis novas não vêm de um decreto divino, mas de suas ações, que são as ações da comunidade. As novas leis são produto dos homens. Mas a comunidade não reconhece e renega esses novos conteúdos. Diante do confronto entre deuses e sociedade, tem-se o sofrimento do herói trágico, que é sempre o mesmo herói ¹³³. Aquele herói que tem a palavra, que sabe que não são mais os deuses os autores das leis. Mas este herói não consegue se comunicar. Ele está mudo.

Diante de um mundo que se encontra no limite entre duas ordens jurídicas, o herói luta mediante a palavra ¹³⁴, mas pela palavra não dita. O silêncio

¹³¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 129.

¹³² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 130.

¹³³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 135.

¹³⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 141.

caracteriza o herói. Pois, como falar se o conteúdo de sua fala, que é o da comunidade, é negado por ela? Não há o que dizer.

O herói, mudo, no entanto, persiste em sua luta mediante sua *physis*. Morrendo, o herói desafia o destino. A morte deste herói é uma morte individual. Através de sua morte, o herói ecoa seu saber às gerações futuras. Com sua morte o herói rompe o destino. A morte do herói não visa à expiação de uma culpa. O herói não tem culpa.

Quanto maior o alcance potencial da sua ação e do seu saber, mais violentamente deve o herói circunscrevê-lo, do modo mais literal, dentro dos limites do seu Eu físico. Somente à sua *physis*, e não à sua linguagem, ele deve a capacidade de perseverar em sua causa, e por isso precisa fazê-lo em sua morte ¹³⁵.

Enfim, morrendo o herói vence a ordem mítica dos deuses do Olimpo.

O herói trágico, embora eventualmente rei, não tinha em suas mãos o cetro da história, com a função soberana de colocar ordem na sociedade, como na modernidade.

A tragédia Antígona, de Sófocles, escrita no século V a.C., exemplifica o conflito existencial suportado pela personagem Antígona em decorrência, de um lado, da proibição de conceder sepultamento a seu irmão, Polinice, pelas leis de Tebas, de outro, a obrigação de sepultá-lo, em face das leis divinas. Há dois conjuntos de obrigações e leis, com fundamentos e consequências distintas, que se encontram num conflito insuperável, e que deveriam orientar a ação de Antígona.

Antígona não desafia as leis divinas e opta pelo sepultamento, pois, para ela, viver consciente da ausência da ação, não obstante o poder agir, é transformar sua vida numa não existência. Assim, Antígona se sujeita à pena de morte imposta pelo Estado. Ela morre para afastar a mera vida, a mera existência ¹³⁶. Na

¹³⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 131.

¹³⁶ Antígona afirma em Antígone, de Sófocles in: SÓFOCLES e ÉSQUILO. *Rei Édipo, Antígone e Prometeu acorrentado*: tragédias gregas. Rio de Janeiro: Ediouro, 1981, p. 208: “Visto que assim me falas, eu te odiarei! E serás odiosa, também, ao morto, junto a quem serás um dia depositada... E com razão! Vamos! Deixa-me, com minha temeridade, afrontar o perigo! Meu sofrimento nunca há de ser tão grande, quanto gloriosa será minha morte!” Mais adiante, na página 228: “[...] Que vou morrer, eu bem sei; é inevitável; e morreria mesmo sem a tua proclamação. E, se morrer antes do meu tempo, isso será para mim, uma vantagem, devo dizê-lo! Quem vive, como eu, no meio de tão lutuosas desgraças, que perde com a morte?”

modernidade, no entanto, escolhe-se viver a mera vida, pois a existência tem um valor mais alto que a existência justa.

No drama barroco não há um conflito entre duas ordens jurídicas opostas, como na tragédia, mas um conflito de significações que recai sobre todos os homens¹³⁷, e decorre da percepção de que todas as criaturas se encontram subjugadas pelo destino, inexoravelmente.

Não há um Príncipe ou herói capaz de afastar efetivamente a catástrofe natural que está inscrita na ordem do destino. O Príncipe carrega consigo o cetro da história, mas se encontra subjugado à fatalidade do destino que supõe controlar. Também o Príncipe é uma criatura despossuída da “vida pura”.

Assim, ao contrário da morte trágica, a morte barroca é a consequência da sujeição da vida culpada à ordem demoníaca do destino, da lei da vida natural. A morte é certa, mas ela não leva à imortalidade, mas à condição de cadáver, à mera vida. “Do ponto de vista morte, a vida é o processo de produção do cadáver”¹³⁸. A culpa moderna sujeita o homem ao destino, mas não se trata de um destino rompido pelo desafio do herói, mas um destino a que todos, inclusive os heróis, estão sujeitos e que, por isso, morrem. Morrem ao se submeter ao destino, ao reconhecer que o destino é inexorável.

Benjamin ressalta na **Crítica** que o homem não se reduz à mera vida¹³⁹. Embora o sagrado seja para a modernidade a mera vida, portadora da culpa, o que torna sagrado o homem não é a mera vida, mas a vida pura, segundo Benjamin.

Para recuperar a vida, impõe-se uma ruptura com o vir-a-ser. É necessário um salto para o Ser.

Benjamin não cerrou as possibilidades de uma saída da situação de eterno retorno, diferentemente de Nietzsche.

O herói trágico enfrenta e vence o mito. Ao direito, o herói opõe a justiça.

O profundo impulso de justiça de Ésquilo anima a profecia antiolímpica de toda poesia trágica. “Não foi no direito, mas na tragédia, que a cabeça do gênio se destacou pela primeira vez no nevoeiro da culpa, porque foi a tragédia que rompeu o destino demoníaco. Mas se isso ocorreu não foi

¹³⁷ Pois o homem perdeu o sentido da origem, vive no eterno vir-a-ser.

¹³⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 241.

¹³⁹ Embora seja a mera vida o maior bem protegido pelos homens.

porque o impenetrável encadeamento pagão de culpa e expiação tenha sido substituído pela pureza da humanidade penitente e reconciliada com um deus mais puro, mas porque na tragédia o homem pagão percebe que é melhor que os deuses e, ao percebê-lo, perde o uso da palavra, condenando ao silêncio esse conhecimento. Esse saber procura, em segredo, reunir suas forças... Não se trata de restaurar a *ordem moral do mundo*, e sim de uma tentativa por parte do homem moral, ainda mudo, ainda imaturo – por isso ele se chama herói – de se reerguer entre as convulsões de um mundo torturado. O caráter sublime da tragédia está no paradoxo do nascimento do gênio no contexto da mudez moral e da infantilidade moral ”¹⁴⁰.

Benjamin também faz ácidas críticas a Nietzsche em face deste reconhecer no mito uma construção apenas estética. O fato de Nietzsche não ter vislumbrado a possibilidade de o homem ser algo além de mera manifestação da arte ou apenas tema das criações artísticas, evidencia a diferença entre os dois pensadores. O homem, para Benjamin, não é mero e somente espectador. O homem é o fundamento e criador da arte.

Afirma Benjamin,

Quando a arte ocupa na existência uma posição tão central que os homens são vistos como manifestações dessa arte, e não como seu fundamento, não como seus criadores, mas como os temas eternos das criações artísticas, podemos dizer que não há mais base para uma reflexão racional. Removido o homem de sua posição central na arte, é indiferente se seu lugar é tomado pelo Nirvana, a letárgica vontade de viver, como em Schopenhauer, ou se é a “dissonância humanizada”, como em Nietzsche, que produz manifestações do mundo humano e o próprio homem – nos dois casos, trata-se do mesmo pragmatismo¹⁴¹.

Mais adiante,

A investigação de Nietzsche distanciou-se das teorias da tragédia formuladas pelos epígonos, sem refutá-las. Ele não criticou sua posição central, a doutrina da culpa trágica e da expiação trágica, porque abandonou voluntariamente a tais teorias o campo do debate moral. Tendo negligenciado esta crítica não pôde ter acesso aos conceitos da filosofia da história e da religião, nos quais tem de se exprimir em última análise qualquer tomada de posição sobre a essência da tragédia¹⁴².

O niilismo de Nietzsche decorre da falta de visão quanto à possibilidade, segundo Benjamin, de perceber a essência da tragédia a partir da filosofia da história e da religião. Ou seja, por ter concebido a tragédia apenas como uma

¹⁴⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 132.

¹⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 126.

¹⁴² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 127.

manifestação artística, Nietzsche não foi capaz de perceber o real significado do silêncio do herói.

A crítica de Benjamin à interpretação de Nietzsche à tragédia grega fica mais evidenciada em face da divergência existente entre eles quanto ao significado dado ao silêncio do herói trágico, diferença esta não expressamente anotada por Benjamin.

Para Benjamin, como salientado, o silêncio do herói trágico não era apenas uma forma de manifestação artística do poeta. Corresponhia às angústias de uma época marcada pelo conflito entre duas ordens jurídicas. Por isso, a introdução do diálogo, que correspondeu à morte da tragédia, anuncia, na verdade, o fim da época, não somente o fim de um estilo artístico, como afirma Nietzsche, segundo Benjamin. A introdução do diálogo nas tragédias gregas sinaliza o fim desse período, caracterizado pelo confronto entre duas tradições jurídicas distintas.

De fato, os diálogos correspondem àquele período, em Atenas, em que a ordem jurídica prevalente é aquela posta pelos homens. Os diálogos socráticos bem ilustram esta nova situação. Sócrates defendia a necessidade de respeito às leis impostas pelos homens, mas criticava os homens por desconhecerem o fundamento de suas ações. E a morte de Sócrates decorre, inclusive, dos questionamentos e críticas realizadas contra aquele *nomos* fruto da convenção humana. Por isso, pode-se concluir, com Benjamin, que a morte de Sócrates ocorre exatamente no momento em que já se encontra estabelecida uma nova ordem jurídica em Atenas, distinta daquela do período anterior. Uma ordem que afasta os mitos em favor do *logos*. A morte de Sócrates é racionalizada, não há desafio aos deuses, mas virtuosismo¹⁴³.

Conforme anotou Benjamin,

O ciclo de Sócrates é uma exaustiva secularização da saga heróica, pelo abandono, em favor da razão, dos seus paradoxos demoníacos. Sem dúvida, vista do exterior, a morte de Sócrates se assemelha à morte trágica. Ela é um sacrifício expiatório segundo a letra de um velho direito, um sacrifício instaurador de uma comunidade nova, no espírito de uma justiça vindoura¹⁴⁴.

¹⁴³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 137.

¹⁴⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 136.

Enfim, não há mais tragédias. Nem por isso restou superada a ordem demoníaca posta pelo direito. O sofrimento e a morte do herói liberaram a voz da comunidade, mas não liberaram a comunidade da ordem do destino.

3.4. VIOLÊNCIA INSTITUIDORA DO DIREITO

A greve, no entanto, mostra que a violência é capaz disso, que ela tem condições de instituir relações jurídicas e de modificá-las, por mais que o sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso (Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*).

A violência funda as relações éticas. Mantém, por isso, estreitas relações com o direito e a justiça ¹⁴⁵.

Sob as lentes benjaminianas, o direito não é um instrumento de justiça. Ao contrário, o direito oculta, mediante as relações jurídicas que disciplina, aquela violência que caracteriza o permanente estado de exceção. Essa afirmação nos causa um mal estar. Afinal, numa concepção vulgar, o direito almeja a justiça, quando não a compreende. A dúvida seria, então, como e de onde extrair os critérios e normas seguros para guiar o comportamento humano, resistente ao arbítrio. Esta é a pergunta que se faz desde a Antiguidade grega.¹⁴⁶ Mas Benjamin inverte a questão. Como sairemos do arbítrio imposto pelos critérios e normas que nos apresentam como seguros para guiar o comportamento humano, com vista a um fim justo?

Enfim, Benjamin parte de outro pressuposto para concluir que direito e justiça se encontram dissociados. Mais pungente ainda é o reconhecimento de que a justiça surge no exato momento em que o direito é deposto.

Compreender a lógica da violência, que funda e mantém o direito, revela a origem e fundamento do direito e, quem sabe, pode também nos aproximar de uma ruptura com o permanente estado de exceção.

Não há como negar que Benjamin é um otimista. Crê que o rompimento daquela repetição do mesmo é possível. Por isso, a revelação benjaminiana de que o direito não promove a justiça, embora seja uma estocada, não nos imobiliza.

¹⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 160.

¹⁴⁶ V. KAUFFMANN, A; HASSEMER, W. (Org.). *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Para entender a violência/poder como um elemento instituinte e mantenedor do direito, Benjamin parte do pressuposto de que a violência está na esfera dos meios.

Considerando que o direito é uma relação ética de meios e fins, a violência se encontra nos meios. Isso não nos causa nenhuma espécie, afinal, seria inconcebível pensar na instituição de normas jurídicas com a finalidade precípua de atingir uma violência, isto não importa para qual teoria política do direito. Poder-se-ia até mesmo cogitar uma violência como consequência de uma ação juridicamente disciplinada, mas mesmo no caso de uma ação disciplinada pelo direito, eventual violência decorrente não seria seu fim último, seria apenas uma consequência acidental. De qualquer sorte, os fins apenas qualificaram os meios, mantendo em aberto a questão quanto ao conceito efetivo de violência.

Pode-se voltar, então, aos meios.

Quando se admite a violência como instrumento, surge a dúvida se ela é moralmente aceita quando utilizada para fins justos. Isto é, para atingir fins justos, pode-se utilizar a violência?

Embora seja importante esta não é uma questão imprescindível a Benjamin no momento de conceituar a violência, pois qualquer resposta apresentada não será suficiente para explicar a violência por ela mesma. E Benjamin, como ressaltado, pretende chegar à violência por ela mesma, destituída de quaisquer condicionamentos.

“[...] é evidente que toda a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins. A violência, inicialmente, só pode ser procurada na esfera dos meios, não na dos fins. Posto isso, temos mais dados para a crítica da violência* do que talvez pareça. Pois se a violência é um meio, pode parecer que já existe um critério para sua crítica. Tal critério se impõe com a pergunta, se a violência é, em determinados casos, um meio para fins justos. Mas, não é bem assim. Pois esse tipo de sistema – supostamente acima de quaisquer dúvidas – não incluiria um critério para os casos em que ela fosse usada. Ficaria em aberto a pergunta, se a violência em si, como princípio é moral, mesmo como meio para fins justos. Para decidir a questão, é preciso ter um critério mais exato, uma distinção na esfera dos próprios meios, sem levar em consideração os fins a que servem¹⁴⁷.

¹⁴⁷ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 160.

Benjamin quer afirmar o Ser da violência, o que não restou alcançado pelas diversas teorias políticas do direito natural e positivo, pois, chegar à violência por ela mesma só será possível a partir de uma verdadeira compreensão da filosofia da história.

Mesmo se opondo à tradição jurídica ocidental, Benjamin inicia sua crítica a partir de elementos extraídos da teoria do direito positivo, porquanto esta teoria reconhece a historicidade da violência.

Assim como a teoria do direito positivo, Benjamin reconhece a historicidade do direito, mas Benjamin excede a explicação dada pela teoria do direito positivo. Enquanto esta se limita ao aspecto interno do direito, Benjamin ultrapassa essa limitação ao propor uma explicação do direito que abranja a totalidade da experiência ¹⁴⁸. Ou seja, para Benjamin a violência, em sua essência, não pode ser explicada pela relação que mantém com o fim, mas somente a partir de sua localização na história. Que não está no tempo, mas é o próprio tempo e reflete este tempo.

De fato, embora a teoria do direito positivo possa reconhecer a historicidade do direito, ela é incapaz de compreender o direito, pois essa teoria está inserida em uma visão de mundo voltada ao futuro, numa filosofia da história que pensa o tempo a partir de um vir-a-ser. Somente no momento em que se romper com essa filosofia da história, será possível a compreensão do direito, segundo a concepção benjaminiana.

Mas, como exposto, Benjamin parte da teoria do direito positivo, que julga a violência/poder não em relação a um fim, mas em relação ao direito em formação, dessa forma, o poder é sancionado ou não sancionado. Essa não é uma classificação que serve à aplicação do poder, e sim, uma forma de avaliar o poder ¹⁴⁹.

Quando a violência é historicamente reconhecida, ela é, neste caso, sancionada e se distingue da violência não reconhecida, que é a violência não-

¹⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 182.

¹⁴⁹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 161.

sancionada. O poder sancionado é, por isso, um poder legitimado. A legitimação, no caso, não decorre da justiça dos fins, mas do fato de possuir um reconhecimento histórico, enfim, de ser um poder sancionado. Portanto, o poder sancionado é imediato.

É possível um poder não ter o reconhecimento histórico, mas neste caso, o poder não será legítimo, isto é, não estará no ordenamento jurídico. Quando o poder é reconhecido, este poder legitimado é um poder jurídico - ou o próprio direito.

Importante ressaltar que a falta de legitimidade não faz o poder ser ilegal, como também a legitimidade não o transforma, por isso, em um poder legal. A legalidade não possui relação com a legitimidade, inclusive dos fins. Não ser legitimado significa, tão-só, que o poder não encontra sanção no ordenamento jurídico, por não ter sido instituído.

Benjamin destaca, ainda, que se pode tomar como parâmetro hipotético para a classificação do poder o fato de os fins terem ou não reconhecimento histórico, pois o reconhecimento de poderes legítimos manifesta-se, mais concretamente, quando obedecem a um fim. Neste caso, os poderes poderão ter fins jurídicos ou naturais, dependendo de os fins terem ou não um reconhecimento histórico.

Uma vez que o reconhecimento de poderes legítimos se manifesta da maneira mais concreta na obediência a seus fins, o que ocorre, em princípio, sem resistência, pode-se tomar, como base hipotética para a classificação dos poderes, a existência ou falta de um reconhecimento histórico geral para seus fins. Os fins que carecem desse reconhecimento podem ser chamados fins naturais, os demais, fins jurídicos¹⁵⁰.

Os fins jurídicos são os efetivamente legitimados porque aceitos pelo direito.

O ordenamento jurídico tende a cercear os fins naturais prevendo, ao máximo, as finalidades possíveis do poder/violência¹⁵¹. Ou seja, o Estado, mediante

¹⁵⁰ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 162.

¹⁵¹ O direito ao prever um fim, transforma-o em um fim jurídico. É possível um fim não ter reconhecimento histórico, neste caso o fim será natural. Ou seja, quando o fim de um poder/violência é reconhecido historicamente este fim será jurídico. Quando não reconhecido, será um fim natural. V. BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de*

seu ordenamento jurídico, tenta limitar o alcance de fins naturais, que são aqueles não previstos no ordenamento, através do esgotamento de previsão de todos os fins que pretende serem alcançados. Todavia é possível que o poder/violência persiga fins naturais, transformando-os, *a posteriori*, em fins jurídicos. E o exercício do direito de greve, segundo Benjamin, comprova a possibilidade de a violência transformar um fim natural em um fim jurídico.

Quando a violência institui um direito, este direito instituído tende a impedir a sua alteração, limitando a possibilidade de surgimento de novos direitos. Isto se dá não só na medida em que o ordenamento jurídico cerca os fins naturais, transformando-os em fins jurídicos, mas, outrossim, limitando a possibilidade de uma violência instituinte que não seja do Estado.

Somente ao Estado é garantido o uso da violência. Os demais sujeitos, sejam jurídicos ou físicos, só em casos muito excepcionais, como na legítima defesa, estado de necessidade ou em alguns outros casos particulares, como no direito de greve, podem usar a violência. Mas, mesmo nessas situações, o ordenamento não aceita a utilização desse poder para alterar o próprio ordenamento jurídico.

O direito à greve, segundo Benjamin, comprova que a violência não pode ser compreendida numa relação de meios e fins, pois há uma greve que não pretende um fim jurídico, a saber, a greve geral proletária.

De fato, no caso da greve há, inicialmente, segundo Benjamin, uma caracterização, dependendo de quem faz a leitura, da existência de uma violência ou não-violência. Para os trabalhadores, desde o início, a greve é violência. Para o Estado, o direito à greve não importa na concessão de violência. O Estado concede o direito para evitar uma violência maior. O direito à greve é, em geral, um direito que intenta manter o *status quo*.

Enfim, embora não haja consenso, no direito de greve, os trabalhadores, assim como o Estado, têm um direito à violência. O direito dos trabalhadores, no caso de greve, é de paralisar as atividades.

Durante o exercício do direito de greve, os grevistas, mediante uma chantagem, que é a paralisação das atividades, pretendem a concessão de direitos não previstos no ordenamento jurídico, isto é, perseguem fins naturais. Por exemplo, uma paralisação de operários que objetiva redução da jornada de trabalho para 30h semanais e, no final, conseguem, é uma greve que, utilizando o poder instituinte, a violência, no final produz o surgimento de um novo direito.

Nos casos de greve, não obstante a previsão no ordenamento jurídico, a primeira reação do Estado para impedir a perpetuação da greve e, por consequência, de conquista de direitos que não estavam previstos no ordenamento jurídico, é considerar que o direito à greve não foi concedido àqueles fins perseguidos pela greve. O Estado contesta a utilização da greve, reputando-a ilegal, sob fundamento de extrapolar aquela concessão legal. Nestes casos, os Tribunais, muitas vezes, são instados para declarar a ilegalidade ou não de determinada greve.

A ilegalidade eventualmente reconhecida pelos Tribunais decorre da constatação de excesso. Um excesso que pode estar nos meios ou nos fins perseguidos. Ou porque o Estado não concedeu o direito àquele violência, o direito à greve não é identificado como um direito à violência, nestes casos, a ilegalidade da greve decorre do meio. Ou a ilegalidade é consequência do excesso no fim perseguido, neste caso o direito à greve não foi concedido àqueles fins que justificaram a greve. Mesmo neste caso há uma violência não admitida. De qualquer sorte, o reconhecimento do excesso, sejam dos meios ou dos fins, ao final, terá sempre como objetivo afastar a possibilidade de uma violência que poderá fazer surgir um novo direito. Nos dois casos, no entanto, a violência que faz nascer um novo direito é uma violência mediata, ou seja, que busca alcançar um objetivo.

Importante ressaltar que o limite que o Estado impõe ao direito de greve reporta-se ao estado de exceção. De fato, o estado de exceção é caracterizado pela existência de normas que garantem os direitos, mas que, no momento do exercício do direito, essas normas não incidem, pois no estado de exceção há o caos, há suspensão, ausência da ordem jurídica. É claro que, o fundamento para a suspensão do direito, no caso, é a manutenção da ordem ameaçada. Fundamento sempre presente para a suspensão da ordem jurídica. Conforme Schmitt, porque a lei não vige no caos, conforme Benjamin, porque a lei pretende, em princípio, manter-se.

De qualquer sorte, o direito de greve, quando exercido e bem sucedido no caso de produção de novos direitos aos grevistas, comprova que o Estado tende a cercear a busca de novos fins jurídicos porque esta busca coloca em risco a manutenção do *status quo*, ameaça o próprio direito instituído. A busca de novos fins jurídicos, no caso da greve, por exemplo, é feita mediante uma violência que não está no poder do Estado. Ou seja, há uma violência que está fora do direito.

Por outro lado, talvez se deva levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito¹⁵².

Resta justificada, portanto, a tendência de o direito transformar todos os fins em fins jurídicos e impedir, ou, pelo menos, dificultar o uso da violência que não seja pelo Estado.

A violência que não está no direito pode servir não só para alterar e introduzir um fim jurídico, quanto, outrossim, depor o direito, como no caso da violência pura, quando a violência é apenas manifestação imediata.

O caso de greve geral proletária, segundo Benjamin, corrobora essa afirmação, pois a greve geral proletária é uma violência pura. Ou seja, a greve geral proletária não é compreendida naquela dialética que funda e conserva o direito, na medida em que decorre de uma violência pura. E, porque ameaça o próprio direito, o direito tende a rechaçá-la.

Na greve geral proletária, os grevistas não pretendem o reconhecimento de um novo direito. Na verdade, pretendem findar com o poder do Estado, com o direito que impõe a mera vida. Neste sentido, é anarquista.

Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, deve ser considerada um meio puro. Aqui, trata-se de caracterizar mais detalhadamente dois tipos essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já tinha sido cogitada [...] Contra essa greve política geral (cuja fórmula, diga-se de passagem parece ser a da revolução alemã passada), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, a aniquilar o poder do Estado [...] Pois ela não ocorre com a disposição de retornar ao trabalho, depois de concessões superficiais ou de uma outra modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar só um trabalho

¹⁵² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 162.

totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado, uma subversão, não apenas desencadeada, a levada a termo por esse tipo de greve. Por isso o primeiro tipo de greve é instituinte do direito, o segundo, anarquista ¹⁵³.

Ressalta-se que Benjamin baseou-se em Sorel ¹⁵⁴ para distinguir a greve geral política da greve geral proletária.

Enquanto a greve geral proletária propõe uma solução não violenta para os conflitos na medida em que estabelece uma destruição da legalidade, depondo o poder do Estado; a greve geral política é uma greve violenta, porquanto objetiva tão-somente produzir uma modificação exterior das condições do trabalho. Ou seja, a greve geral política acaba por fortalecer o Estado, na medida em que não supõe a existência de uma luta de classes, em que os operários atacam a burguesia ¹⁵⁵. Ao contrário, há a crença de que o Estado não se furtará a resolver os problemas expostos pela greve.

Enfim, a greve geral proletária é uma suspensão condicional do poder do Estado. Ela torna possível uma outra história porque depõe o direito, a partir de uma violência que não encontra fundamento na ordem jurídica, por isso é identificada como uma violência pura. Violência pura porque não tem um fim. É apenas manifestação.

A existência da violência pura, fora do direito, é importante para Benjamin porque comprova a possibilidade do poder revolucionário, que é o poder puro manifestado pelo homem. Esse poder revolucionário é importante para depor o direito, para romper o estado de exceção. Logo, somente a violência mítica é reconhecida e admitida pelo direito, por óbvio.

¹⁵³ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 169.

¹⁵⁴ SOREL, Georges. Reflexões sobre a violência. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹⁵⁵ SOREL, Georges. Reflexões sobre a violência. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 181.

3.5. VIOLÊNCIA MANTENEDORA DO DIREITO

Pois o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador (Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*).

A manutenção do direito é uma das funções da violência. Na verdade, essa é a segunda função da violência mediata, já que a primeira função é a instituição do direito ¹⁵⁶.

De fato, depois de instituído o direito, o Estado age no sentido de tentar preservar ao máximo o direito instituído. Daí a necessidade de uma outra violência, a violência capaz de manter o direito.

No caso da violência mantenedora, a violência não busca fins naturais, mas apenas fins jurídicos. O poder mantenedor é aquele que pretende manter a ordem do destino, manter a própria violência. Na medida em que dele não se pode escapar, ele é um poder ameaçador.

A pena de morte, conforme Benjamin, comprova o quanto ameaçadora é a violência mantenedora, pois a pena de morte não incide como uma punição pela fuga da lei. A pena de morte não é apenas uma punição decorrente de um descumprimento da lei. A pena de morte incide para afirmar a lei. Ou seja, aquele que é punido com a pena de morte, se sujeita à morte para que a lei seja reafirmada, reforçada, para que não se furte àquele poder ameaçador da lei, a que não se pode escapar por ser a ordem do destino. Assim, pretende-se com a pena de morte a manutenção da ordem do destino.

Há um outro poder, também mencionado por Benjamin na **Crítica**, presente em outra instituição do Estado moderno, a polícia, que importa destacar porque o poder da polícia não se limita a manter o direito, mas, devido às contingências de sua ação, também institui, na prática, o direito.

De fato, a polícia detém um poder-violência em que se encontra suspensa a separação entre poder instituinte e poder mantenedor do direito. A polícia

¹⁵⁶ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165.

intervém por razões de segurança. Não no caso de uma situação legal clara, pois a violência policial é legal, porque tem a função definida em leis de manter a lei, mas a ação da polícia não se circunscreve dentro da legalidade, ou seja, ela ocorre fora da lei e, neste sentido, é ilegal.

Segundo Benjamin,

Na verdade, o “direito” da polícia é o ponto em que o Estado – ou por impotência ou devido às inter-relações imanentes a qualquer ordem judiciária – não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço. Por isso, “por questões de segurança”, a polícia intervém em inúmeros casos, em que não existe situação jurídica definida, sem falar dos casos em que a polícia acompanha ou simplesmente controla o cidadão, sem qualquer referência a fins jurídicos, como um aborrecimento brutal, ao longo de uma vida regulamentada por decretos ¹⁵⁷.

O poder-violência da polícia vale especialmente para situações em que ela tem maior arbítrio, como a polícia carioca nos morros ou a polícia americana na luta contra o terrorismo.

Enfim, a polícia foi o aparato criado pelo Estado moderno para manter as duas violências. Como destacado por Benjamin ¹⁵⁸, é justamente nos regimes democráticos burgueses, onde há separação de poderes, que o poder de polícia escancara a degenerescência do poder. Pois esse poder da polícia, que extrapola a legalidade, embora previsto legalmente, comprova a ocorrência do estado de exceção.

Para Benjamin, também no caso da violência mantenedora do direito, a crítica à violência tem que ser feita de forma a possibilitar o questionamento da própria ordem do destino que o direito pretende conservar.

Portanto, a crítica deve ser feita a partir da filosofia da história e não porventura mediante uma negativa em reconhecer a compulsão com relação ao indivíduo, como no caso do imperativo categórico de Kant ¹⁵⁹.

¹⁵⁷ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p.166.

¹⁵⁸ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 167.

¹⁵⁹ BENJAMIN, Walter. BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165.

Por isso, Benjamin dirige críticas a Kant.

Benjamin ressalta que,

Mais importante ainda: mesmo a referência, tão freqüentemente tentada, ao imperativo categórico de Kant, com seu talvez inquestionável programa mínimo: Aja de maneira que você use a humanidade sempre como um fim, nunca apenas como meio, na sua própria pessoa como na do outro -, no fundo não basta para fazer essa crítica¹⁶⁰.

No programa mínimo de Kant, há apenas uma aparente liberdade. Isso porque os indivíduos interiorizam aquele interesse que o próprio direito garante. Assim, quando agem, os indivíduos, na verdade, estão apresentando e mantendo a ordem do destino.

A liberdade kantiana não é, portanto, uma liberdade efetivamente superior. Trata-se de uma falsa liberdade porque sujeita a pessoa à moralidade instituída, embora com falsa aparência de liberdade de escolha e decisão. A moralidade instituída, como ressaltado, é a moralidade cristã.

De outro giro, a ética kantiana, que fundamento o direito, é autônoma, o que significa afirmar que o indivíduo, o EU, é quem determina a sua vontade, isto é, não há uma vontade alheia, como, por exemplo, aquela ditada pela legislação, capaz de determinar a vontade do eu.

Se a vontade do eu é imposta exteriormente à sua consciência, não há liberdade. A liberdade ocorre, portanto, tão-somente, quando é o próprio indivíduo, mediante sua razão, quem decide o que quer fazer. É o indivíduo livre para decidir como se conduzir.

Sou livre num sentido racional, autodeterminante não como ser natural, mas como uma vontade moral pura.

Esta é a noção central e instigante da ética de Kant. A vida moral é equivalente à liberdade, no sentido radical de autodeterminação pela vontade moral. Isso se denomina “autonomia”. Qualquer desvio em relação a ela, qualquer determinação da vontade por alguma consideração externa, alguma inclinação, ainda que da mais jubilosa benevolência, alguma autoridade, mesmo uma tão elevada quanto à autoridade de Deus, é condenada como heteronomia. O sujeito moral tem de agir apenas corretamente, mas com base no motivo certo, e o motivo certo só pode ser o respeito pela própria lei moral, aquela lei moral que ele dá a si mesmo como vontade racional¹⁶¹.

¹⁶⁰ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165.

¹⁶¹ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 15.

Entretanto, a liberdade moral kantiana é apenas aparentemente autônoma. O EU apenas acredita que decide, por si só, e mediante sua razão, sobre sua vontade.

Ao agir conforme a sua razão, ao agir moralmente certo, o sujeito moral está respeitando aquela lei moral que ele, racionalmente, considera moralmente correta.

Ocorre que o respeito a essa lei moral interiorizada não é capaz de libertar o indivíduo de uma amarra muito superior, a ordem do destino, na medida em que ainda reconhece a necessidade de respeito àquele poder mantenedor do direito. Ou seja, a liberdade moral kantiana não questiona a própria ordem jurídica, pois a pretensa liberdade kantiana está restrita tão-só a questionamentos referentes a normas e costumes jurídicos isolados ¹⁶². Dessa forma, somente a liberdade capaz de liberar os indivíduos dos grilhões do destino pode ser reconhecida como uma liberdade superior.

Enfim, apesar de a liberdade kantiana ter se apresentado como uma saída à força (da lei), à imposição do que seria moralmente correto, não foi capaz de encontrar uma saída para livrar os sujeitos da violência mantenedora do direito. Ao contrário, mediante o seu imperativo categórico mínimo, reforçou ainda mais a violência mantenedora, principalmente porque não foi capaz de vislumbrar a presença da teologia no pensamento pretensamente racional.

De fato, Kant colocou Deus fora do sistema jurídico, na medida em que admite que o indivíduo decide mediante o livre-arbítrio, racionalmente. No entanto, as escolhas não são absolutamente racionais. As escolhas contêm culpa. E essa culpa pelas escolhas não foi vislumbrada pela filosofia kantiana.

A filosofia kantiana impede a ruptura com o estado de exceção. Na verdade ela mantém o estado de exceção através da aceitação da ordem.

Aí está a grande ameaça da violência mantenedora. Esta ameaça não é uma intimidação, uma imposição sob determinada pena. A ameaça é a catástrofe, a

¹⁶² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165.

sujeição à ordem demoníaca do destino. Enfim, a ameaça é a conservação da própria ordem do destino, que Kant, com todo o seu brilhantismo, não conseguiu vislumbrar.

A crítica de Benjamin à liberdade moral kantiana é pertinente, vez que a teoria jurídica ocidental encontra-se fundamentada em Kant. Em toda a tradição jusnaturalista, a justiça aparece como um direito possível. A justiça é uma consequência lógica de um direito possível, cabendo à “razão” descortiná-la.

Entretanto, não é a razão quem decide sobre a legitimidade dos meios e sobre a justiça dos fins, mas o destino. É a violência do destino que transforma a vida em mera vida.

Assim, pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, que neste momento a crítica benjaminiana ao Estado ocidental democrático burguês e, portanto, ao direito que o fundamenta, adquire contornos bastante explícitos.

3.6. VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA

Do mesmo modo como, em todas as áreas, Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder mítico o poder divino. Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito [...] (Benjamin, *Crítica da violência - crítica do poder*).

Convivemos diuturnamente com a violência mítica, que é uma violência imediata, ou seja, uma violência que é só manifestação e não meio para um fim. Essa violência, já se ressaltou, pode engendrar a violência que institui e mantém o direito; que institui e mantém aquela ordem do destino da qual não se pode escapar.

Embora a violência que institui o direito seja admitida, ela não está prevista no ordenamento jurídico. É tão-somente uma violência aceita pelo direito, mas que, segundo Benjamin, está fora, está além do direito.

Benjamin pretendeu no ensaio **Crítica da violência** comprovar a existência de uma violência fora, além do direito.

A discussão quanto à existência ou não de uma violência que não tem previsão legal é muito importante, pois, como exposto, a teoria do direito moderna tenta afastar a possibilidade de um poder fora do direito, de uma anomia, pois esse poder fora do direito ameaça o próprio direito. Portanto, não se trata de pretender afastar a possibilidade de um poder além do direito para garantir os fins jurídicos, ou seja, garantir aqueles fins legitimados, mas de garantir o próprio direito. O direito quer se garantir mais do que garantir os fins que legitima.

Será a existência da violência mítica, que está fora do direito, que garantirá, segundo Benjamin, a existência de uma outra violência, que também não se encontra inserida no ordenamento jurídico, e que possibilitará romper com o direito instituído, com a dialética entre a violência instituidora e mantenedora do direito. Essa outra violência que está fora do direito é a violência pura ou violência divina¹⁶³.

Desdobrando sua crítica, Benjamin deduz da identidade entre a *Gewalt* mítica e a do sistema jurídico a tarefa (*Aufgabe*) da sua aniquilação. Esta só pode se dar via oposição da *Gewaltmítica* por parte de uma outra, com um

¹⁶³ O termo “violência divina”, utilizado por Benjamin para expressar a violência que depõe o direito, embora se inspire no misticismo judaico, tem conotação política.

caráter inteiramente outro, que barre a simples reprodução desta força. Trata-se de encontrar uma *Gewalt* pura e imediata¹⁶⁴.

A violência divina não está relacionada a um fim, não é meio para um fim. É apenas manifestação sem quaisquer condicionamentos. Como não tem um fim, não é um meio para atingir determinado objetivo, é pura. A violência pura é apenas manifestação.

Embora não esteja relacionada a um fim, é a violência divina que abre a possibilidade de saída do estado de exceção.

A garantia da existência da violência pura além do direito torna possível a violência revolucionária, que é a violência manifestada pelo homem. Ou seja, é a violência pura na esfera humana.

Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida também além do direito fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem¹⁶⁵.

A importância da violência revolucionária, que é pura, decorre do fato de ela ser responsável por romper a dialética existente entre a violência instituidora do direito e a violência mantenedora do direito.

A violência pura não tem o intuito de instituir ou manter o direito. Neste sentido, ela rompe aquela ordem ameaçadora do destino. Ao promover a ruptura com o direito instituído, com a ordem demoníaca do destino, ela não faz surgir um novo direito, neste sentido, portanto, diferencia-se da violência mítica. A violência pura depõe o direito. Ao romper a dialética entre violência que põe e violência que mantém o direito, a violência pura inaugura uma nova história. Esta nova história pode não se identificar com a catástrofe, pois o fim do direito pode tornar possível uma nova história, uma história que recupera a vida.

Longe de abrir uma perspectiva mais pura, a manifestação mítica do poder imediato mostra-se profundamente idêntica a todo poder jurídico, fazendo com que a suspeita de sua problemática se transforma em certeza do

¹⁶⁴ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 2007, p. 222.

¹⁶⁵ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 175.

caráter nefasto de sua função histórica, levando assim à proposta de seu aniquilamento. Tal tarefa suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de um poder puro, imediato que possa impedir a marcha do poder mítico ¹⁶⁶.

Só a violência pura, que não está no direito, é capaz de libertar o homem daquela ordem demoníaca do destino, de construir uma outra história que não seja apenas a história dos vencedores. Portanto, a violência pura é uma manifestação que invade o *continuum* da história para romper com o vir-a-ser. A violência pura promove a saída do vir-a-ser para o Ser. A violência pura é o momento em que o passado é resgatado para tornar possível a construção de um futuro livre da opressão.

A violência pura é a não-violência, é o momento em que se tem a não-violência, ou seja, em que se depõe o poder do estado e todo o ordenamento jurídico que o fundamenta. É apenas uma violência capaz de findar com a mera vida ¹⁶⁷.

No momento da violência divina há a destruição da lei. Assim, pode-se afirmar que a violência pura pode possibilitar o nascimento da justiça. A justiça não é certa, é apenas uma possibilidade decorrente da saída do vir-a-ser. A violência pura é apenas uma abertura para a justiça, mas como o futuro não é certo, não é possível afirmar que com a violência pura haja o surgimento da justiça.

O poder divino é, portanto, aniquilador. Mas ao contrário do poder mítico que aniquila a vida, o poder divino não aniquila o homem, a vida, mas o estado de exceção. Enquanto a violência que institui e mantém o direito pretende afastar a possibilidade de fim da catástrofe, a violência pura é a possibilidade de se alcançar a justiça.

Importante destacar que a ideia de uma violência que elimina diretamente o Estado e a lei é anarquista, como admite Benjamin no ensaio **Crítica**, conforme ressaltado. Marx propõe que a violência revolucionária, embora em última instância vise uma sociedade sem classes e sem Estado, não elimina imediatamente o

¹⁶⁶ BENJAMIN, Walter. BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 172-173.

¹⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 96.

Estado, mas institui ainda um aparato estatal transitório, que é a ditadura do proletariado.

Lenin, ao desenvolver o conceito de violência revolucionária em **O Estado e a revolução**, explica que a ditadura do proletariado consistiria, ao mesmo tempo, numa democracia *para* os operários (via soviets) e numa ditadura *sobre* a burguesia, a ditadura persistiria até que fossem eliminadas as distinções de classe. Ou seja, a dualidade opressores/oprimidos (e, portanto, o poder jurídico) teria um capítulo final, no qual burguesia e proletariado inverteriam seus papéis.

Neste ponto, portanto, a formulação de Benjamin sobre a violência revolucionária está mais próxima de Sorel, um anarquista, do que de Marx.

Entretanto, não se pode relevar o fato de que, para Marx, o poder político é o poder organizado de uma classe opressora sobre uma classe oprimida¹⁶⁸, ou seja, é o poder do Estado. Ainda se pode afirmar que esse poder político-*Gewalt*, para Marx, perderá o caráter político com o fim da sociedade burguesa. Isso significa afirmar que, mesmo com o desaparecimento da sociedade burguesa, persistirá um poder, que não será político, mas apenas público. Um poder-força ou força política (*politischen Kraft*), reconhecido como uma força social não separada do homem.

Neste sentido, pode-se concluir que o conceito de violência, que se encontra fora do direito, de Benjamin, aproxima-se do conceito de poder político de Marx, pois para este, embora acabe a *Gewalt*, persiste a força.

¹⁶⁸ MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 67.

3.7. VIOLÊNCIA SOBERANA

Por mais alto que ele [soberano] paire sobre o súdito e sobre o Estado, sua autoridade está incluída na Criação, ele é o senhor das criaturas, mas permanece ele próprio uma criatura (Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*).

Segundo Agamben¹⁶⁹, Benjamin, no livro sobre o drama barroco, ao destacar que o soberano é incapaz de decidir, está respondendo à afirmação de Schmitt, constante no livro **Teologia Política**, de que o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção.

O estado de exceção de Schmitt é a situação que surge com a suspensão da ordem jurídica. Não se trata do caos, mas de uma situação de indiferença. Segundo Schmitt, a inclusão do que se encontra excluído do ordenamento jurídico se dá mediante a decisão do soberano, pois com a decisão, há suspensão da ordem jurídica. Assim, com a decisão, o que estava fora, o caos, entra na ordem jurídica no mesmo momento em que esta ordem é suspensa, pois essa suspensão é prevista juridicamente. Com a suspensão, tanto o que estava fora da ordem jurídica, quanto o que estava dentro, passam a integrar o ordenamento.

Para Schmitt¹⁷⁰, o soberano coloca-se fora da ordem jurídica, mas pertence a esta ordem, na medida em que tem que decidir se a lei deve ou não ser suspensa, pois a norma jurídica não se aplica ao caos. Enfim, não existe para Schmitt uma anomia, pois a anomia é inscrita no *nomos* com a decisão do Soberano. Schmitt inclui, desta forma, o estado de exceção no direito, mediante a decisão do soberano.

O estabelecimento de uma articulação entre o estado de exceção e o ordenamento jurídico, conforme apresentou Schmitt, pretende afastar a possibilidade de uma violência fora do direito, como sustentou Benjamin.

Schmitt sabe que esta violência fora do direito ameaça o próprio direito. Portanto, o estado de exceção é o meio, mediante o qual, Schmitt, segundo

¹⁶⁹ V. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

¹⁷⁰ V. SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

Agamben, responde à afirmação de Benjamin de possibilidade de uma violência revolucionária ¹⁷¹, fora do direito, constante no ensaio **Crítica da violência**.

Como, ainda segundo Agamben, para Schmitt, no estado de exceção, a violência não mantém ou conserva o direito, mas conserva suspendendo-o e o põe, excetuando-se dele, e quem decide sobre a conservação e a exceção do direito é o Soberano, haveria uma quarta violência, a violência soberana.

Afirma Agamben que no ensaio **Crítica da violência** há ausência de menção à violência soberana, aquela violência que instaura o estado de exceção.

É fato que Benjamin, nesse ensaio, pretende comprovar a existência de uma violência fora do direito para garantir a possibilidade da violência revolucionária. Aquela violência pura que, na esfera humana, promoveria a ruptura com a dialética existente entre a violência instituidora e mantenedora do direito. Não há nenhuma referência à violência soberana na **Crítica**, nos moldes expostos por Schmitt, *a posteriori*, na **Teologia Política**. Entretanto, no livro sobre o drama barroco, Benjamin refere-se ao poder soberano. Aquele poder do tirano, segundo Benjamin, a quem caberia a função de afastar o estado de exceção.

É importante esclarecer esta função de afastar o estado de exceção, conforme exposto por Benjamin no livro sobre o drama barroco, isso porque, na verdade, trata-se de uma forma irônica de Benjamin referir-se àquele poder de decidir do soberano, inexistente para Benjamin, acerca do estado de exceção, nos moldes previstos por Schmitt.

Ora, conforme Schmitt, o estado de exceção é a situação surgida mediante a decisão do soberano. Entretanto, para Benjamin, o soberano não inclui o estado de exceção na ordem jurídica. O estado de exceção benjaminiano é, justamente, a ausência de uma ordem jurídica. O estado de exceção é a situação em que a ordem jurídica é deslocada para fora do direito. Então, no estado de exceção só há violência não ordenada juridicamente.

Assim, a afirmação benjaminiana de que cabe ao soberano afastar o estado de exceção dá-se no sentido de colocar a violência num espaço anômico, não de restaurar a ordem, como defendido por Schmitt. Portanto, a função

¹⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 86.

benjaminiana do soberano é contrária à posição de Schmitt, para quem o soberano deveria incluir o estado de exceção na ordem jurídica. Para Benjamin, a função do soberano de restaurar a ordem, nos moldes referidos por Schmitt, não se atualiza. O soberano é incapaz de decidir sobre o estado de exceção. É incapaz de controlar o destino.

De fato, falta decisão ao Soberano. A crença de que o soberano pode e deve decidir sobre o estado de exceção, impedindo o caos, é desmentida pelo simples fato de que a violência do destino é maior, mais furiosa.

Aquele soberano que tem em suas mãos o acontecimento histórico tem, de um lado, o poder de decidir sobre o estado de exceção, de outro, uma ausência de poder, uma fraqueza, porque se revela criatura. A vocação de decidir é apenas utópica, na medida em que o soberano é, também, uma criatura que se sujeita à violência do destino. O soberano nada mais é do que um fantoche do destino, porque ele também está submetido à ordem do destino, como qualquer criatura. Assim, o soberano tem o poder, mas não tem o exercício deste poder.

Para Benjamin, não há um poder soberano capaz de decidir sobre o estado de exceção, de decidir se o direito vai ou não incidir. Não há um dentro ou fora do ordenamento jurídico que o soberano deverá ligar. O que existe é uma anomia. A violência que age não é jurídica, não é soberana. É a violência do destino. É uma violência que tem força de lei, de obrigar, mas não é lei. Este é o estado de exceção permanente. Um estado em que a violência apenas tem aparência de lei.

Há um estado de exceção que se caracteriza, efetivamente por uma situação em que a violência mítica incide. Um estado em que impera uma violência numa zona de anomia em que está ausente uma violência soberana que possa incluir essa zona de anomia no direito. O que há é, tão-somente, uma violência sem característica jurídica. Uma força que irrompe, uma fúria.

O que justifica o estado de exceção é o fato de tanto o Soberano quanto a ordem jurídica serem arrastadas pela catástrofe, pelo eterno vir-a-ser, pela ordem do destino.

A teoria do estado de exceção benjaminiano tem contornos muito próprios. Enquanto Schmitt pensa uma teoria do poder soberano, em que este poder encontra legitimidade mediante o estado de exceção, como aponta Márcio

Seligmann, o que se impõe no estado de exceção benjaminiano não é o poder do soberano, mas a catástrofe.

Ou seja, ao invés de uma teoria do soberano e de sua legitimação via estado de exceção, Benjamin dá a esta situação excepcional uma dimensão tão radical que destrói o reino sobre o qual este soberano poderia reinar. Impera não o soberano, mas sim a catástrofe. Melhor dizendo, as catástrofes do presente que serão triunfalmente finalizadas com uma catástrofe futura ¹⁷².

A violência mítica quando faz surgir o direito, já no seu bojo instaura o estado de exceção, criando a mera vida.

Na **Crítica**, Benjamin destaca que o direito, em especial o constitucional, estabelece limites. Os limites configuram-se concessões de direitos, que possuem a demoníaca consequência de aniquilar o adversário vencido e não a função de garantir, efetivamente, o direito. De fato, conforme Benjamin, o direito decorrente daquela violência mítica transformada em poder, caracteriza-se por instituir limites. A concessão de direitos iguais revela a ambiguidade mítica, pois ao lado de garantir direitos, qualificando a vida humana, os próprios direitos concedidos aniquilam esta mesma vida. Todos têm direitos iguais, mas nem todos, por óbvio, são iguais.

Na medida em que a violência apenas institui o direito que será, violentamente, atirado à anomia, legislar é privilegiar os vencedores em detrimento dos vencidos. O vivente é matável pela própria lei.

Onde se estabelecem, limites, o adversário é aniquilado, mas concedem-se direitos a ele, mesmo quando o vencedor dispõe de mais amplo poder. De uma maneira demoníaca e ambígua, trata-se de direitos "iguais": para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida. Aqui se manifesta, com uma primitividade terrível, a mesma ambiguidade mítica das leis de que fala Anatole France quando diz: Os senhores proibem igualmente aos pobres e aos ricos pernoitarem debaixo da ponte ¹⁷³.

Ao legislar para os vencedores, a violência instituidora já faz surgir o estado de exceção, uma situação em que se torna impossível decidir qualquer problema jurídico. Sempre haverá a não ultrapassável situação de que fins justos,

¹⁷² SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 2007, p. 232.

¹⁷³ BENJAMIN, Walter. BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 172.

universalmente reconhecíveis, só são válidos para uma situação e não mais para nenhuma outra ¹⁷⁴. O que é certo para uma situação pode não ser para outra.

Quem decide o que é certo não é a razão, mas a violência do destino, o poder (lei). O direito só existe, como anota Seligmann, num espaço entre a lei e seu exercício ¹⁷⁵.

Assim se lançaria luz sobre a experiência singular e em princípio desanimadora de que, em última instância, é impossível “decidir” qualquer problema jurídico - aporia que talvez só possa ser comparada com a impossibilidade de uma decisão taxativa sobre o que é “certo” ou “errado” em linguagens que têm uma evolução histórica. Afinal, quem decide sobre a legitimidade dos meios e a justiça dos fins não é jamais a razão, mas o poder do destino, e quem decide sobre este é Deus. É uma maneira incomum, mas apenas porque existe o hábito arraigado de pensar os fins justos como fins de um direito possível, ou seja, não apenas universalmente reconhecíveis, universalmente válidos para uma determinada situação, não o são para nenhuma outra, por parecida que seja sob outros aspectos ¹⁷⁶.

Uma violência que tem força de lei, mas não é lei. Este é o estado de exceção que virou regra na modernidade.

Na oitava tese sobre o conceito de história, Benjamin afirma que o estado de exceção é este no qual vivemos. Ou seja, não há separação entre uma zona de anomia e outra juridicamente prevista. Há apenas o estado de exceção. O que existe é uma barbárie, uma ordem do destino que só poderá ser alterada quando, e se, a forma de ver o tempo histórico também for alterada.

Neste sentido, a interpretação de Agamben,

Uma vez excluída qualquer possibilidade de um estado de exceção fictício, em que exceção e caso normal são distintos no tempo e no espaço, efetivo é agora o estado de exceção “em que vivemos” e que é absolutamente indiscernível da regra. Toda fixação de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há então uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica. A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarado por

¹⁷⁴ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 171.

¹⁷⁵ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 2007, p. 220.

¹⁷⁶ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 171.

Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio juris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força-de-lei¹⁷⁷.

Portanto, resta clara a impossibilidade do poder soberano. Pois, a própria violência que ao instituir o direito, ou seja, ao legislar, concede o poder ao soberano, desloca este poder, como toda a ordem jurídica, para uma zona de anomia, onde impera uma outra violência.

De fato, a lei que institui a mera vida é a mesma que institui o “mero poder soberano”. A violência do destino joga toda a ordem jurídica para fora do ordenamento. No final, a consequência é inaplicação da norma. No caso de Schmitt, porque o soberano suspendeu a ordem para incluir. No caso de Benjamin, porque no mesmo momento em que instituiu o direito, o destino o excluiu.

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 91-92.

3.8. A TEORIA DA SOBERANIA

No drama barroco, nem o monarca nem os mártires escapam à imanência. A hipérbole teológica é acompanhada por uma argumentação cosmológica familiar. A comparação entre o Príncipe e o sol aparece, sempre repetida, na literatura da época. Ela visa acentuar o caráter único dessa autoridade (Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*).

No livro, **Origem do drama barroco alemão**, Benjamin apresenta uma teoria da soberania, realizada mediante a apresentação e análise do drama barroco alemão.

Segundo Benjamin, o novo conceito de soberania, forjado a partir do século XVII, decorreu de um confronto com a doutrina jurídica medievá. Esta teoria política da soberania nascente só foi possível em face das contingências históricas que fizeram surgir na Europa, o Estado Absolutista.

Benjamin, na **Origem do drama barroco alemão**, destaca inicialmente que, diferentemente da tragédia grega, que tinha como conteúdo o mito, o drama barroco tinha, como objeto, a história do monarca absoluto. No século XVII, o termo *Trauerspiel* aplicava-se tanto à obra quanto aos acontecimentos históricos¹⁷⁸.

A partir desta constatação Benjamin, expõe diversos elementos históricos identificados no drama barroco que caracterizaram o momento histórico correspondente ao século XVII, em especial, a preocupação, predominante no período, com a estabilidade, não só eclesiástica, quanto, outrossim, política. Era o período da Contra-Reforma e do surgimento dos Estados centralizados.

Desde o século XVI imperavam na Europa as lutas religiosas e, também, as lutas pela terra. A Igreja Católica encontrava-se em crise. As lutas e a crise da Igreja, entre outros fatores não apontados, culminaram no surgimento de um Estado centralizado absolutista, cada vez mais laico.

No Estado Absolutista do século XVII, que teve origem na Contra-Reforma, o poder do Soberano não encontrava limites. O poder supremo era justificado como um poder necessário para afastar o estado de exceção, pois a ideia

¹⁷⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 87.

de catástrofe era permanente. Uma catástrofe que se encontrava em oposição ao ideal da Restauração ¹⁷⁹. O Soberano surgiria para atender a necessária função de criar e manter um reino tranqüilo. Assim é desenvolvido o poder absoluto do Príncipe, do Soberano.

É oportuno destacar que já há no século XVI há um intenso debate filosófico sobre o poder político, em especial, sobre o poder soberano. Há um projeto em curso, no campo da filosofia política, de ruptura com as especulações filosóficas clássicas até então dominantes. As novas concepções políticas afastam qualquer possibilidade de um poder político em que o homem não seja seu meio e fim, o que tinha sido, no período histórico precedente, inconcebível. Este humanismo político é particularmente importante num momento de centralização do poder estatal, principalmente ao se considerar que a preocupação política que predominou, em especial a partir do século XVIII, não concernia apenas ao fundamento não teológico do poder político nascente ou a quem caberia a condução da política do Estado, mas, outrossim, e em particular, às regras de organização e disciplina do Estado. Essas regras seriam imprescindíveis e suficientes para o desenvolvimento da comunidade humana, vez que concediam direitos e garantias aos cidadãos. Somente a partir do século XVIII, será cogitada uma limitação do poder soberano, como explicitado, sob fundamento de, só assim, ser possível afastar eventual possibilidade de surgimento de novas guerras civis.

Segundo o humanismo jurídico-político, que se pode afirmar inaugurado por Maquiavel, o importante era o fato de que, ao detentor do domínio político, caberia a responsabilidade por organizar o novo Estado, em especial, mediante um corpo de leis que não encontrava suporte na religião. É fato que, o conceito de soberania, forjado no século XVII, fundamentava-se em concepções de direito constitucional, extraídas mediante a razão, opostas à doutrina jurídica da Idade Média ¹⁸⁰. Entretanto, como ressaltado, o século XVII foi marcado pela antítese entre imanência e transcendência.

No pensamento teológico-jurídico, tão característico do século, manifesta-se o efeito de retardamento provocado por uma superexcitação do desejo de transcendência, que está na raiz dos acentos provocativamente mundanos

¹⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

¹⁸⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 88.

e imanentistas do Barroco. Pois ele está obcecado pela idéia de catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração.¹⁸¹

No Barroco havia uma equiparação entre a história e a natureza. Nesse sentido, inexistente uma aproximação entre os conceitos morais e históricos, pois o fundamento das ações humanas e, em particular, da catástrofe, era a condição humana, que é natural, e não uma transgressão moral. Assim, no tempo Barroco as revoltas contra o soberano não se revestiam de um caráter ético, pois, efetivamente, não havia um motivo ético para se opor ao soberano, havia apenas descontentamento por parte dos súditos. Não há culpa humana pela catástrofe, pois a catástrofe decorre da natureza das próprias coisas. No século XVII, portanto, o poder soberano fundamentava-se na exigência da força para afastar a catástrofe.

Já no século XVIII, o conceito de soberania, que se consolidou, fundamentava-se na moral, e não mais, na força soberana, por isso, as críticas dirigidas ao poder absoluto do soberano concentraram-se, em especial, na exigência de que o fundamento das ações soberanas fosse o direito natural, fruto da razão moral, em detrimento do direito da força.

Em síntese, no século XVII, que foi uma época marcada pela centralização crescente do poder, pelas guerras e pela insegurança decorrente da ausência da transcendência, era necessária a existência de um poder responsável por impedir o estado de exceção¹⁸². Nesse momento, o desenvolvimento da teoria do poder absoluto do Soberano tem o seu apogeu. O Soberano surgiria para atender a necessária função de criar e manter um reino tranquilo. Como o temor é a sensação dominante, revelava-se de grande importância a figura do Príncipe. Caberia a ele a restauração da ordem mediante os seus poderes ditatoriais, legalmente constituídos, pois sem a transcendência, sem a busca do Juízo Final, os

¹⁸¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

¹⁸² Há uma peculiaridade nessa responsabilidade do soberano, que será adiante explicitada. Entretanto, neste momento, é importante destacar a divergência verificada entre Benjamin e Schmitt quanto à função do soberano. Enquanto para Schmitt, o soberano deve decidir sobre o estado de exceção, para Benjamin, o soberano tem a indecibilidade. Assim, quando Benjamin menciona no drama barroco que o soberano deve afastar o estado de exceção, na verdade pretende dizer que o soberano não decide sobre o estado de exceção, suspendendo a ordem jurídica para incluir no direito o que estava fora, como pretende Schmitt. De fato o soberano tem a função de afastar o estado de exceção no sentido de manter o estado de exceção fora da ordem jurídica. Isso porque o soberano não decide, pois está jungido à catástrofe, ao destino. V. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

homens do século XVII sentiam-se desamparados, sujeitos às intempéries da natureza, ao destino. No barroco não há redenção¹⁸³. Inexistentes expectativas apocalípticas de um fim do mundo em direção à redenção. Enfim, no século XVII vive-se um período em que a segurança dada, durante a Idade Média, pelo cristianismo, não mais subsiste.

Nada era mais alheio à Contra-Reforma que a expectativa de um fim do tempo, ou mesmo de uma guinada temporal decisiva, forças que moviam a Renascença, como demonstrou Burdach [...] o drama alemão mergulha inteiramente na desesperança da condição terrena. Se existe redenção, ela está mais no abismo desse destino fatal que na realização de um plano divino¹⁸⁴.

Conforme Benjamin, há, de fato, uma distinção entre o poder soberano do século XVII e aquele poder no século XVIII. Enquanto o conceito do poder soberano moderno decorre da oposição ao exercício de um poder supremo, sem limites, o conceito de soberania do século XVII decorre do estado de exceção, ou seja, a doutrina do poder extremo do Príncipe, forjada desde a Idade Média, nasce, segundo Benjamin, a partir de uma discussão acerca do estado de exceção, que é o estado em que impera o ideal de catástrofe, em que os sujeitos se encontram jogados no mundo. Para o homem moderno do século XVIII, imprescindível um corpo de leis para disciplinar o poder do soberano, pois estava comprovado que o poder soberano não era capaz de decidir, de impedir a catástrofe, que é o estado de exceção. Assim, no século XVIII, após as restrições ao poder soberano, coube à lei disciplinar a conduta dos cidadãos, o que faz surgir um novo estado de exceção.

Não há mais, no século XVII, uma teoria teocrática que dê efetivo fundamento jurídico ao Estado. A razão deve ordenar o mundo. Assim o homem se desliga da religião em favor da razão.

A partir de agora, a matéria deverá finalmente ser dominada, sem apelo a forças ilusórias que a governem ou que nela habitem, sem apelo a propriedades ocultas. O que não se ajusta às medidas de calculabilidade e utilidade é suspeito para o iluminismo¹⁸⁵.

¹⁸³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.104.

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 103-104.

¹⁸⁵ HORKHEIMER, Max. Conceito de Iluminismo. *In: Textos escolhidos*: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 91.

Na modernidade, o desencantamento do mundo mediante a razão e o nascimento de um mundo sem feitiço não foram capazes, todavia, de findar com os temores humanos. Os mitos foram apenas deslocados, dissimulados. De uma fé religiosa, o mito transferiu-se a uma fé na razão, no progresso, numa história certa. O que não deixou de ser uma teologia¹⁸⁶. Ao contrário do período medieval, em que a teologia mostrava-se abertamente, a teologia no mundo moderno não se mostrava, mas estava lá, moldando o comportamento humano mediante crenças silenciosas.

Os mitos perdiam sua forma abertamente ofuscante, mas, transferidos sob uma forma dilacerada para a infra-estrutura do cotidiano, eles modelavam impiedosamente o comportamento dos homens e seu mundo cotidiano¹⁸⁷.

Assim, segundo Benjamin, apesar de todo o racionalismo moderno, o pensamento jurídico teológico persistiu no século XVIII. Portanto, não foi a maior estabilidade política, econômica e social do século XVIII, em especial, o fim das guerras religiosas, que alterou o significado do estado de exceção em relação ao século precedente, mas sim, e, justamente, o racionalismo teológico jurídico. Ou seja, a ausência da teologia refletiu-se no fundamento do Estado moderno.

Por isso, para explicar por que desaparece no século seguinte, “a consciência aguda do significado do estado de exceção, que dominava o direito natural do século XVII”, não basta invocar a maior estabilidade política do século XVIII. Se “para Kant, o direito de exceção deixou de ser direito”, essa opinião é uma decorrência do seu racionalismo teológico¹⁸⁸.

Enfim, aquele Soberano Barroco, que é a história, que tem em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro¹⁸⁹, que é quase a encarnação da história¹⁹⁰, na verdade, é incapaz de controlar o destino. O destino, identificado como a história natural, que é uma sucessão de catástrofes, um vir-a-ser dirigido a uma catástrofe final¹⁹¹, que é o estado de exceção.

¹⁸⁶ V. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *In: Dialética do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

¹⁸⁷ WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Fankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro, Difel: 2006, p. 230.

¹⁸⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

¹⁸⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 88.

¹⁹⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.86.

¹⁹¹ V. ROUANET Paulo Sérgio. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 35.

Subjugar o destino é apenas uma vocação utópica do Príncipe ¹⁹², que possui o mais absoluto dos poderes, mas no final, é incapaz de cumprir a sua função de afastar o estado de exceção, pois, também, como qualquer criatura humana, encontra-se sujeito às intempéries da natureza, ao destino, àquele *continuum* da história.

“O soberano representa a história” ¹⁹³. Aquela história voltada ao futuro e crente no progresso da humanidade, por isso o Soberano não deixa de ser um fantoche do destino, assim como o materialismo vulgar.

Um fantoche vestido ao modo turco, como afirma Benjamin em sua primeira tese. Ao vestir o fantoche de traje turco, Benjamin realça ainda mais a condição daquele Soberano que vive sob o signo da catástrofe, pois o poder imperial no Oriente, conforme aponta Benjamin, era muito mais extremado em relação àquele que se manifestava, na mesma época, no Ocidente ¹⁹⁴.

Embora o Soberano tivesse esta nobre função de afastar a catástrofe, quem efetivamente conduz a mão do Soberano, quem conduz o cetro da história é o destino. Quem conduz a mão do soberano é aquele vir-a-ser, impregnado de teologia dissimulada, que não levará, inexoravelmente, ao progresso, apesar da expectativa vulgar. Ao se sujeitar ao destino, o homem acaba se rebaixando à mera criatura. A vida do homem acaba se tornando mera vida. A sujeição ao destino revela que o homem encontra-se influenciado pela teologia ¹⁹⁵.

De fato, a moral, que derrubou o Estado Absolutista, na medida em que julgou imoral aquele poder soberano, que não concedia direitos dos súditos, não estava explicitamente presente na política do Estado Absolutista. O poder absoluto não encontrava limites na moral, na razão. Com a ascensão da burguesia, as crenças, restringidas ao espaço privado, passaram a ser alçadas a fundamento das ações públicas. Mas essas crenças morais, que deveriam fundamentar as ações políticas, eram extraídas da razão. A moral é considerada uma verdade absoluta porque apresentada pela razão. A filosofia não mais se preocupa com as questões

¹⁹² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 97.

¹⁹³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 88.

¹⁹⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.91.

¹⁹⁵ O homem se sujeita ao destino em razão da culpa.

metafísicas. A moral é submetida à ética e à política. Na modernidade, o mundo tem que ser inteligível mediante a razão, as questões filosóficas têm que ser práticas, por isso a filosofia volta-se, em especial, à ética e à política, em detrimento da metafísica.

Todavia, segundo Benjamin, embora Deus estivesse ausente das discussões filosóficas modernas, é fato que a filosofia estava impregnada de teologia, pois mesmo a filosofia moderna estando restrita às esferas da ética e da política, é fato que a questão moral, do justo, da equidade, não deixa de ser teológica. A origem do mal não está na queda? A moral está impregnada de teologia. Não bastasse, o racionalismo se impõe a partir da negação da teologia.

Assim, se o materialismo histórico quiser ganhar a partida contra o *continuum* da história, deve se servir da teologia, que, na modernidade, é considerada pequena e feia para se mostrar. Só a teologia, segundo Benjamin, é capaz de agir para abalar o mito do progresso.

Somente no momento em que a teologia for reconhecida, será possível a ruptura com o estado de exceção, pois “Meu pensamento se comporta com a teologia da mesma forma que o mata-borrão com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse seguir o mata-borrão, então nada subsistiria daquilo que está escrito”¹⁹⁶. Enfim, o pensamento racional fica tão embebido de teologia que essa teologia acaba sendo absorvida. Mas isso não quer dizer, que a teologia desaparece, e sim, apenas que ficou absorvida, como a tinta no mata-borrão.

Para romper com essa visão de mundo apenas dissimuladamente profana, é necessária a ruptura com o tempo histórico progressivo da modernidade. É necessária a vitória do verdadeiro materialismo.

A ruptura com o *continuum* da história moderna, que leva o homem ao estado de exceção, dar-se-á, segundo Benjamin, não com o Messias, mas no exato momento da chegada do Messias, que não vem para salvar, mas para reconhecer o mundo liberto. A responsabilidade de romper com o *continuum* da história é dos homens, mediante a violência revolucionária. A força messiânica é dos homens¹⁹⁷,

¹⁹⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 513.

¹⁹⁷ BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 223.

“pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como vencedor do Anticristo¹⁹⁸”.

O rompimento com a história dos vencedores, no entanto, só é possível se reconhecida a presença da teologia. A teologia deve ser reconhecida: isso significa afirmar que, quando reconhecida a teologia, Deus/Messias, será prescindível.

Nesse momento, importa ressaltar a afirmação de Jeanne-Marie Gagnebin,

Poderíamos dizer, de forma jocosa, que, em Benjamin, a importância da noção de profano não tem igual a não ser a de sagrado – da qual ele fala muito pouco. Assim como a tinta é absorvida definitivamente pelo mataborrão, do mesmo modo em Benjamin, as figuras teológicas e messiânicas comprovam sua eficácia suprema ao serem, por assim dizer, totalmente absorvidas, até desaparecerem, pelo mundo profano. Esse profano embebido de sagrado é o irmão da prosa libertada, que será a do mundo messiânico, de acordo com vários fragmentos das épocas das *Teses*. Da mesma maneira, como essa prosa teria integrado em si própria todas as línguas e gradações retóricas, do estilo mais baixo ao mais elevado. Assim também, no dizer do fragmento *Fragmento teológico-político*, o Messias liberta; resolve (*erlöst*) o “advir histórico” porque leva até o fim sua relação com o próprio messiânico”. Mas outras palavras, o Messias só virá no momento em que tiver conseguido tornar-se dispensável, tal Messias não vem para instaurar seu Reino, ao mesmo tempo consecutivo ao reino terrestre e diferente dele. Ele vem justamente “quando já não precisa dele, virá um dia depois de sua chegada, não virá no último dia, mas no derradeiro”, como escreve também Kafka, ainda ele. O Messias chega, portanto, quando sua vinda se realizou integralmente que o mundo já não é nem profano nem sagrado, mas liberto – liberto sobretudo da separação entre profano e sagrado¹⁹⁹.

Assim, enquanto a teologia for considerada pequena e feia e, portanto, não reconhecida no pensamento moderno, não será possível a emancipação da humanidade.

Enfim, Benjamin, com sua filosofia, recupera a metafísica, esquecida na modernidade, como necessidade para a ruptura com o tempo do vir-a-ser. A ruptura com o tempo do vir-a-ser é uma utopia messiânica. Uma metafísica que se fundamenta numa prática, consistente, no final, numa solidariedade àqueles

¹⁹⁸ BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 224-225.

¹⁹⁹ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. Extraído de www.scielo.br. Acessado em 16 de novembro de 2009, às 19h.

excluídos, vencidos, pois pretende, pela práxis, a redenção. Uma redenção que só pode ser construída, jamais concedida.

3.9. A IDEIA DE JUSTIÇA

A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Matcht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito. (Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*).

Benjamin não se identifica com a tradicional teoria jurídica positivista, pois para ele a justiça não é aquela posta pelo ordenamento jurídico, pelo direito. A justiça não está em um corpo de leis que objetiva garantir uma infinidade de direitos aos cidadãos. Mesmo os direitos mais valorados em nossa sociedade, como o direito à liberdade e à igualdade, enquanto ideais impostos pelos vencedores ou presentes no ordenamento jurídico como concessões, não são, efetivamente, garantidores da justiça.

Benjamin também não se identifica com a teoria do direito natural, que concebe a justiça como um parâmetro que deve orientar o fim das normas. Por ser uma ideia que perdeu o sentido da origem, na verdade a justiça acaba por funcionar, no caso, como uma forma de manutenção do *status quo*.

De fato, a justiça é uma palavra que, na modernidade, perdeu o seu sentido de origem. Para cada uma das diversas teorias dominantes do direito ocidental, a palavra justiça tem um sentido próprio. Isto porque, em princípio, enquanto palavra, ela é vazia de significado, necessitando da imposição de um sentido para deixar de ser vazia.

O sentido imposto, de forma alguma resgata o sentido na origem, pois este sentido imposto não é a verdade, mas uma forma enganosa da experiência, que, profanada²⁰⁰, perpetua aquela situação de dominação, de estado de exceção que caracteriza a modernidade. Ou seja, a imposição desse sentido não revela que a justiça não se encontra no direito; não revela que a justiça é uma exceção ao direito.

A justiça é uma palavra profanada, cujo significado alcançado ao longo do tempo moderno foi sendo alterado. Enfim, a ideia de justiça para esta concepção de tempo uniforme, dominante na modernidade, é vazia de significado.

²⁰⁰ Profanada porque a teologia encontra-se dissimulada.

Os direitos mais valorados, enquanto normas impostas pela violência, mesmo quando presentes no ordenamento jurídico como concessões, não são, efetivamente, garantidores da justiça. A justiça é, nesses casos, apenas um signo, pois o direito, no mesmo instante em que é instituído, faz surgir a mera vida. Por isso, Benjamin opõe-se a toda tradição jurídica ocidental e apresenta a justiça possível apenas quando se der voz aos oprimidos, quando as expectativas passadas forem recuperadas. Portanto, a justiça está na ruptura com o permanente estado de exceção, está no fim do direito.

É necessário destacar, para entender a concepção benjaminiana de justiça, que Benjamin compreende a história como redenção do passado. A história é o sofrimento das vítimas apresentado às novas gerações, por isso a história não pode ser concebida como acabada, como algo que se foi e não mais se recupera²⁰¹. A história é a continuação do sofrimento das vítimas, neste sentido, inacabada. Claro que, nesse passado, que é um passado de opressão²⁰², as vítimas de assassinato foram, de fato, assassinadas; as vítimas que sofreram, efetivamente sofreram. Não é possível trazer essas vítimas novamente a nosso convívio. Mas isso não significa que não se possa recuperar o tempo que se foi.

A recuperação e modificação do tempo passado são possíveis principalmente porque o sofrimento das vítimas se perpetua no tempo.

O corretivo desta linha de pensamento pode ser encontrado na consideração de que 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 inacabado²⁰³.

De fato as vítimas da opressão do tempo passado tiveram expectativas não atendidas, desejos frustrados de suspensão do estado de opressão. Esses desejos e expectativas foram remetidos, às novas gerações, à redenção.

²⁰¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 513.

²⁰² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 513.

²⁰³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 513.

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa²⁰⁴.

Esta é a nossa condição: viver em um eterno retorno. Um estado de exceção que é permanente, que não teve início, mas que tem uma expectativa de um fim deixado à responsabilidade das gerações que se seguirão. Portanto, toda geração tem uma dívida com as gerações passadas, que é um “encontro” com as vítimas passadas, por isso, cada nova geração tem um fim, chamado messiânico por Benjamin. O fim messiânico é a responsabilidade de toda geração de recuperar e reparar o passado. O “encontro” da geração presente com as gerações passadas. A dívida com o tempo passado não será saldada tão-só com a lembrança. É imprescindível a redenção, que é a emancipação dos oprimidos.

Neste sentido, a interpretação de Löwy,

Segundo Jürgen Habermas, o direito que o passado exige de nosso poder messiânico “somente pode ser respeitado se for renovado constantemente o esforço crítico do olhar que a história dirige a um passado que reivindica sua libertação.” Essa observação é legítima, mas extremamente restritiva. O poder messiânico não é apenas contemplativo – “O olhar voltado para o passado.” É também ativo: a redenção é uma tarefa revolucionária que se realiza no presente. Não é apenas uma questão de memória, mas, como o lembra a tese I, trata-se de ganhar a partida contra um adversário poderoso e perigoso. “Éramos esperados na terra” para salvar do esquecimento os vencidos, mas também para continuar e, se possível, concluir seu combate emancipador²⁰⁵.

A tarefa de romper com o estado de opressão é da teologia. A teologia, no entanto, não é o Messias. É a humanidade representada pelas gerações do presente. É a geração presente responsável por libertar a humanidade do estado de exceção e levar à justiça social. E a responsabilidade das gerações não pode ser descartada, vilipendiada, pois isso tem um custo. O custo de se perpetuar o estado de opressão.

²⁰⁴ BENJAMIN, Walter, Tese II. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222.

²⁰⁵ . LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005, p. 53.

O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer²⁰⁶.”

Enfim, o verdadeiro materialismo reconhece a necessidade de atuação para saída do estado de exceção, pois não vê a história como um percurso certo em direção à justiça social, ao progresso da humanidade. Daí reconhecer a responsabilidade das gerações atuais.

Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração messiânica, à qual o passado tem pretensão. Esta pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialismo histórico sabe disso²⁰⁷.

O que aflige, no entanto, é a ausência de certeza quanto ao vencimento do materialismo histórico, do verdadeiro materialismo. Têm-se apenas expectativas. Expectativas que atravessam gerações.

Recuperar o passado para reparar as injustiças sociais pode possibilitar a justiça. A justiça, portanto, não está em ser conforme a lei posta ou aos ideais que fundamentam a lei positiva. A justiça é uma possibilidade que poderá ocorrer na ruptura com o estado de opressão.

A justiça será, então, aquele momento utópico da não violência, da destruição do direito, da saída do vir-a-ser para o Ser, mesmo que, para tanto, haja violência, mas se trata, nesse caso, da violência divina que, na esfera humana é a violência revolucionária.

O fim do direito não é a justiça, mas a manutenção do *status quo*. Por isso a justiça só pode estar na deposição do direito. Por isso, para Benjamin, a porta de entrada da justiça é o estudo do direito. Quando o direito não mais for exercido, mas apenas estudado²⁰⁸, ter-se-á a justiça. O direito depois de deposto não tem mais força: deixa de ser violência para ser apenas estudado.

O direito, não é, como crê o homem racional, a garantia da existência de justiça. Esta é apenas uma ideia enganosa surgida em face da perda do sentido da

²⁰⁶ BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 231.

²⁰⁷ BENJAMIN, Walter, Tese II. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222.

²⁰⁸ BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p.105.

origem. Por isso, o direito é incapaz de romper com aquela história dominante dos vencedores. Portanto, a justiça é inconcebível com a permanência do direito. Para a existência da justiça é necessária uma ruptura com o vir-a-ser.

A justiça está no SER.

Em síntese, a justiça não está em um corpo de leis que objetiva garantir uma infinidade de direitos aos cidadãos. Essas normas positivas encontram fundamento na filosofia da história dominante, e estão inseridas no contexto de visão de história voltada ao futuro. Portanto, decorrem de uma violência instituidora e mantenedora do direito. Não prescindimos de normas. É fato que normas disciplinadoras de conflitos sempre existirão. Mas somente as normas que rompam com o estado de exceção, ou seja, que não sejam uma imposição e reconhecimento da história dos vencedores; enfim, que sejam capazes de recuperar e atender as expectativas passadas e construir um mundo fora do eterno retorno são normas efetivamente justas.

IV – O ESTADO DE EXCEÇÃO, A MERA VIDA E O PODER JUDICIÁRIO NA MODERNIDADE

4.1. O ESTADO DE EXCEÇÃO

Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a função mais importante do Príncipe (Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*).

No momento da história política ocidental, de transição entre o modo de produção feudal e o capitalista, um direito ordenado, a par do direito canônico, floresce na medida em que as monarquias em vias de instalação têm necessidade de referências escritas. Referências imprescindíveis, inclusive, ao desenvolvimento do comércio.

Tratava-se de normas que visavam, fundamentalmente, à organização política do Estado que nascia, sem a existência de uma ordem natural divina que pudesse orientá-las ou fundamentá-las. Para a época, o melhor direito seria aquele revelado pela razão humana. As regras de direito concerniam, fundamentalmente, na ordenação dos costumes locais quanto à organização do Estado.

Enquanto inexistia no século XVII qualquer preocupação com eventual garantia de direitos individuais e/ou sociais - as leis de organização política do Estado eram consideradas suficientes para atender às preocupações referentes à restauração e manutenção da ordem na sociedade e, neste sentido, como sublinhado, bastariam, também, para atender aos interesses da coletividade -, a partir do século XVIII, de fato, os direitos civis passaram a ser reconhecidos na Europa, como condição para o mercado capitalista, quando, concomitantemente, surge o estado de exceção caracterizado por uma outra catástrofe. Uma catástrofe que não decorre das guerras, mas do surgimento da vida matável, da mera vida.

Há uma estreita relação entre absolutismo, secularização e progresso que importa frisar. No século XVII, o Estado soberano encontra-se em sua plena forma. Entretanto, no século XVIII, com o desenvolvimento da sociedade burguesa, o Estado soberano perdeu poder e prestígio. Aquele Estado Absolutista foi aos poucos

sendo solapado. O Estado Absolutista continua absolutista, mas o poder soberano não tinha a mesma eficácia.

Se num primeiro momento, o poder do soberano era absoluto para afastar o estado de exceção, com o surgimento de um estatuto constitucional, houve uma limitação jurídica ao poder absoluto do rei. A partir de então, o poder absoluto passou a ter a função de disciplinar.

No século XVIII já não há mais os conflitos religiosos. Houve esquecimento daquela situação que propiciou o surgimento do Estado Absolutista e o homem passa a se preocupar com a possibilidade de manifestar a sua consciência, de pleitear o reconhecimento de sua liberdade, inclusive, de expressão. Não bastasse, o Estado Absolutista era um Estado da nobreza, portanto, um Estado feudal derrubado mediante as revoluções burguesas, por ser anacrônico.

Como já explicitado, segundo Benjamin, as contradições do poder instituído ligado à incapacidade de decidir do soberano engendram um novo poder. De fato, no momento em que o absolutismo se consolida, já há sinais de sua superação. O soberano não é capaz de decidir sobre a ausência do poder político da burguesia que ascendeu sócio-economicamente, o que levará às revoluções burguesas.

Importante ainda destacar que a limitação ao poder soberano era estabelecida pelas próprias leis que conferiam os direitos civis. Ou seja, os direitos e garantias civis concedidos aos cidadãos, não mais súditos a partir das revoluções burguesas, importavam, em contrapartida, numa limitação ao poder estatal, na medida em que impediam que o poder soberano atuasse sobre a liberdade e propriedade dos indivíduos de forma ilimitada. Daí se conclui que não se trata de uma coincidência a concomitância da restrição ao poder do soberano, a concessão de direitos civis e o surgimento da mera vida. Trata-se de fenômenos que possuem a mesma origem no desenvolvimento da sociedade burguesa.

A passagem do absolutismo à democracia burguesa é paralela à passagem do poder soberano ao poder disciplinar em Foucault, adiante explicitado.

No momento em que o soberano foi desincumbido da obrigação de afastar o estado de exceção caracterizado pelas guerras, conflitos religiosos, que no período posterior ao século XVII, não mais subsistiam com aquela intensidade

pretérita, um novo estado de exceção surgia. Neste novo estado de exceção, coube à lei a função de disciplinar, de colocar ordem na sociedade. Ao soberano caberia a função de decidir se a norma deveria ou não incidir, segundo Schmitt. A exceção passou a concernir a não incidência da norma.

Importa destacar que afastar o estado de exceção é a função mais importante do Príncipe, segundo a teoria política da soberania do século XVII, conforme aponta Benjamin na **Origem do drama barroco alemão**.

Benjamin está se referindo à teoria de Schmitt, exposta na **Teologia Política**, quando afirma que a função mais importante do Príncipe deve ser a de afastar a catástrofe, que transformou o período correspondente ao século XVII num estado de exceção.

Para Schmitt, o soberano tem a função de decidir sobre o estado de exceção. Deve decidir se há ordem para a norma incidir, pois a norma não incide no caos. Se há caos, a norma é suspensa pelo Soberano e vige, então, um estado de exceção. Um estado de exceção caracterizado pela existência de uma lei, sem força de lei.

Não se pode negar que este estado de exceção referido por Schmitt, não concerne àquele originariamente surgido no século XVII.

E, de fato, Schmitt destaca uma alteração no significado do estado de exceção ao longo dos séculos. Enquanto no século XVII o que importava para a teoria política da soberania, como ressaltado, era impedir o estado de exceção, a partir do século XVIII, a preocupação da teoria da soberania volta-se aos limites do poder soberano.

[...] nos autores do Direito Natural do século XVII, a questão da soberania foi entendida como a questão da decisão sobre o estado de exceção [...] Não existe norma que seja aplicada ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante [...] Para a doutrina jurídico-estatal de Locke e para o século XVIII racionalista, o estado de exceção era algo incomensurável. A viva consciência da importância do caos excepcional dominante no Direito Natural do século XVIII quando foi criada uma ordem relativamente duradoura. Para Kant, o direito de necessidade não é, de forma alguma, direito²⁰⁹.

²⁰⁹ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006, p. 10 e seguintes.

Mas, para Benjamin, não foi a maior estabilidade política verificada no século XVIII que promoveu a alteração no *status* do estado de exceção, mas o racionalismo teológico desse século. A compreensão da teoria da soberania, construída por Benjamin, só é possível mediante a teologia, pois o soberano para reinar, reprime os seus sentidos, emoções e deve agir com a razão. Razão que está em suas ações e nas leis.

Pois ele está obcecado pela idéia de catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração. É sobre essa antítese que se constrói a teoria do estado de exceção. Por isso, para explicar por que desaparece no século seguinte, “a consciência aguda do significado do estado de exceção, que dominava o direito natural do século XVII”, não basta invocar a maior estabilidade política do século XVIII. Se para Kant, o direito de exceção deixou de ser direito”, essa opinião é uma decorrência do seu racionalismo teológico²¹⁰.

O estado de exceção surgido a partir do século XVIII, com as revoluções burguesas, que limitaram o poder soberano ao conceder direitos aos cidadãos, era um estado de exceção caracterizado pela existência de uma lei que não incide. O soberano não decide porque não tem o poder absoluto, quem decide é o destino. Ao mesmo tempo, a legislação que concede direitos cria, na verdade, a mera vida. Enfim, o soberano não decide sobre a ausência do poder da burguesia, que leva às revoluções.

Ressalta-se, ainda, que para Benjamin, o estado de exceção, na modernidade, é efetivo, não é ocasional, temporário. No estado de exceção efetivo não existe a ficção jurídica entre a violência e o direito, como sugere Schmitt. O que existe é apenas uma zona de anomia, onde só tem a violência. Violência que mantém e instaura o direito, mas que também pode dissolver o direito.

Referida consideração é relevante porque, segundo a teoria de Schmitt, há necessidade de uma zona de anomia. Benjamin destaca que não há um estado de exceção fictício nos moldes schmittianos, ou seja, uma ficção jurídica que faça com que uma violência (força) que não é lei, tenha força de lei para obrigar, garantindo um dentro e fora do sistema. Um fora introduzido mediante a suspensão do dentro.

A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio juris*

²¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força-de-lei. Em seu lugar, aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito²¹¹.

Enfim, as restrições ao poder do soberano, surgidas a partir do século XVIII, coincidiram com as normas que conferiam direitos civis aos súditos. Direitos que se referiam, em especial, à liberdade e igualdade.

Não se pode desconsiderar que entre os direitos civis nascentes encontrava-se o direito à vida como o maior valor protegido. Na medida em que interrupção da vida só poderia se dar mediante sua morte espontânea e não evitável, o poder soberano era restrito, pois não poderia incidir para findar a vida. A vida passou a ser, então, sagrada, não por uma decisão divina ou do soberano, mas por uma lei. Lei apresentada pela razão e não por Deus.

Embora a lei tenha qualificado a vida, transformando-a numa vida insuscetível, cabia ao soberano, segundo a teoria da soberania de Schmitt, decidir se essa lei poderia ou não ser aplicada. No entanto, “O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase incapacitado para fazê-lo”²¹². O Soberano, que está acima das criaturas, não deixa de ser uma criatura²¹³. E, na condição de criatura, está sujeito à natureza, a uma história cega, sem fins e ameaçadora.

Assim, quem efetivamente conduz a mão do Soberano, quem conduz o cetro da história é o destino. Um vir-a-ser impregnado de teologia, que caminha em direção ao progresso da humanidade.

Não bastasse, o soberano não consegue decidir sobre o estado de exceção, justamente porque este estado de exceção deixou de ser exceção, para ser a regra²¹⁴. Mas a crença no poder decisório do soberano oculta a existência de uma verdadeira violência. A violência que faz surgir o direito.

Enfim, no momento em que a lei sagra a vida, a vida é sangrada por essa mesma lei.

²¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 92.

²¹² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 94.

²¹³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 108.

²¹⁴ Se o estado de exceção é permanente, não há o que decidir.

Resumindo, o estado de exceção mudou de estatuto ao longo dos séculos XVII e XVIII. Essa alteração encontra-se diretamente relacionada com a passagem do absolutismo à democracia disciplinar. Enquanto vigente o poder soberano absoluto, durante o século XVII, o poder do soberano concernia a afastar o estado de exceção, segundo Benjamin. Mas o soberano não era eficaz no exercício de seu poder. Já no século XVIII, com o desenvolvimento da democracia burguesa, em especial, com as limitações ao poder soberano, um novo poder surgia, o poder disciplinar. Com este novo poder, um novo estatuto do estado de exceção. O poder soberano continuou ineficaz.

Por não refletir sobre o mundo, o soberano é incapaz de interferir sobre o mundo ²¹⁵. “Não são movidos por ideias, mas por impulsos físicos vacilantes²¹⁶.” Ao mundo as coisas são deixadas, pois o futuro é certo.

Enfim, a função de organizar o Estado, conferida às leis, correspondeu exatamente ao momento em que, na crença daquele homem moderno, à razão deveria descortinar o melhor direito, despida de quaisquer elementos religiosos. Mas a razão não foi capaz de eliminar a teologia.

²¹⁵ CALLADO, Tereza de Castro. O comportamento *ex-officio* do estadista na teoria da soberania em *Origem do drama barroco alemão*. In: *Ética e metafísica*. Fortaleza: EDUECE, 2007, p: 115 “No *Trauerspiel*, ao contrário, os personagens, na metáfora de Lohenstein, “oscilam como bandeiras rasgadas que tremulam”, o que simbolicamente equivale a dizer que não encontram saída do conflito representado pela idéia de “destino” (*Schickal*). Eles são movidos por paixões. A fatalidade (*Verhängnis*) é o argumento desse teatro. A ausência de reflexão deixa as coisas à mercê do mundo, em que o sujeito é afetado pelo objeto.”

²¹⁶ CALLADO, Tereza de Castro. O comportamento *ex-officio* do estadista na teoria da soberania em *Origem do drama barroco alemão*. In: *Ética e metafísica*. Fortaleza: EDUECE, 2007, p: 94.

4.2. A MERA VIDA

Pois, de maneira alguma, o homem se reduz à mera vida, tampouco à sua própria vida ou a quaisquer outros estados-de-ser ou características suas, e nem sequer à unicidade de sua pessoa física. Por sagrado que seja o homem (ou a sua vida, que existe de maneira idêntica na vida terrena, na morte e na vida após a morte), os seus estados-de-ser ou o seu corpo vulnerável não o são (Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*).

A vida, na modernidade, é incluída na política, mediante sua própria exclusão.

O poder soberano que, durante muito tempo, pôde dispor da vida dos súditos, na modernidade, deixou de ter este poder. Na modernidade, o soberano só dispõe do poder de vida. O poder de morte do Estado encontra-se restrito a casos muito especiais, sempre limitados à garantia do próprio Estado. Mesmo nos casos de guerra não há uma disposição explícita do poder de morte, pois o Estado, ao chamar à guerra admite, tão-somente, implicitamente, a morte de seus súditos na defesa do próprio corpo social.

Pode-se afirmar, com segurança que o poder disciplinar referido por Foucault é aquela violência referida por Benjamin que, na modernidade, fez surgir a mera vida.

Michel Foucault relaciona a mudança de paradigma do poder soberano para o poder disciplinar à mudança histórica do tipo de sociedade²¹⁷. Enquanto as sociedades baseavam sua riqueza no confisco, no direito de se apropriar de uma parte das riquezas, predominava o poder sobre a vida e morte.

O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la²¹⁸.

²¹⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 128.

²¹⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 128.

Quando a riqueza passou a decorrer, principalmente, da exploração, o poder sobre a morte deslocou-se pela necessidade tanto de corpos disciplinados, quanto de populações reguladas para a produção.

Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se ordenar em função de seus reclamos. Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la²¹⁹.

Não há como negar que o capitalismo, para se desenvolver, precisa de corpos disciplinados, não de corpos sem vida. Corpos sem vida não são capazes de gerar riquezas. Daí a necessidade de garantir a sobrevivência da própria vida natural.

A disciplina dos corpos e a regulação das populações, que acontecem mediante o biopoder, ou seja, por um poder político que inclui em seus cálculos a vida humana natural, foi um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo²²⁰.

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão²²¹.

A mudança de paradigma, portanto, visou atender ao mercado.

Só que a vida garantida é a vida nua. A vida capaz de produzir. Por isso, também, o poder, que tem a obrigação de garantir a vida, ainda garante um controle biológico – de nascimento, saúde, longevidade - sobre a vida.

No momento em que ingressa na vida política, a vida nua deixa de ser vida nua para ser vida predicada, vida boa, mera vida. A vida nua por ser, então, suspensa, é matável. Este é o estado de exceção.

A vida, incluída na política, tem suas garantias, qualificações, fixadas na legislação. São as leis que garantem a qualificação da vida natural.

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 128.

²²⁰ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 132.

²²¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 134.

Importante destacar, na trilha de Foucault, que as leis, na modernidade, são normas de conduta, que prevêm como agir. As leis normatizam, estabelecem uma forma padrão de conduta esperada. Nesse sentido, as leis são úteis para a garantia do sistema. Não garantem tanto com a ameaça da morte, quanto e, principalmente, com o poder sobre a vida. Poder de qualificar, de regular, disciplinar, hierarquizar.

Afirma Foucault,

Uma outra conseqüência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, às expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. A lei sempre se refere ao gládio. Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de por a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia centrada na vida²²².

Enfim, é no estabelecimento de normas que o poder domina a vida, sangrando-a. Sangue é símbolo da pura vida²²³, que é a vida não predicada. A lei qualifica a vida, transformando a vida pura em vida nua e, no mesmo momento, suspende a vida pura.

Há um grande paradoxo na modernidade: matamos a vida para poder viver.

Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais “privado”²²⁴.

²²²FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p.135.

²²³ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 173.

²²⁴FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 130.

E as mortes efetivas também são justificadas como necessárias para garantir a própria vida. As guerras contemporâneas não desmentem os fatos. Milhares de jovens são conduzidos à morte, pela mão do Estado, sob uma dissimulada justificativa de afastar a ameaça sofrida pelo corpo social ou de garantir a vida digna à população invadida. E esses jovens se sujeitam à morte e matam não só para sobreviver à guerra, mas também na ilusão de garantir a vida.

Agamben destaca em **Homo sacer**²²⁵, na esteira de Michel Foucault, que a inclusão da vida natural na política é um fenômeno moderno. Para os gregos, a vida natural era excluída da pólis.

Era a condição de homem político, desincumbido dos trabalhos manuais e afetos à sobrevivência, ao oikos, em Atenas, no período clássico, que distinguia o cidadão dos demais membros da pólis, os metecos e escravos.

A preocupação com a sobrevivência não era digna de um cidadão. A necessidade era uma preocupação pré-política e exterior à pólis, cuja superação permitia a liberdade na pólis.

Hannah Arendt ressalta que a política na Antiguidade Grega jamais poderia ser, como no mundo moderno é, um instrumento para garantir o próprio corpo social. A esfera da pólis era a esfera da liberdade, onde todos eram iguais. Neste sentido, não sujeitos àquelas desigualdades presentes na esfera da família, onde mandar e obedecer configuravam-se atos necessários à sobrevivência do corpo familiar²²⁶. A violência, portanto, era um fato restrito ao ambiente familiar.

Na modernidade, no entanto, a violência sai da esfera privada para adentrar à esfera pública. A violência passa a ser monopólio do Estado. É a violência que impõe o estado de exceção. A violência é a força, não natural, que faz surgir e manter o estado de exceção.

A esfera da *polis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

²²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 40 e seguintes.

proteger a sociedade – uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada num processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas. Em todos estes casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberalidade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo²²⁷.

Assim, também Arendt, como Foucault, identifica a preocupação com a sobrevivência como uma questão da política moderna.

É fato que na Antiguidade Grega, pelo menos na Clássica, as necessidades eram restritas à esfera da casa e a produção estava condicionada à necessidade, e não no interesse de produção ao mercado, enquanto que, na modernidade, as necessidades são identificadas como necessidade do próprio corpo social, e se referem às necessidades de uma produção sempre eficiente para o mercado.

Como explicitado, a introdução da vida natural, vida nua, na política moderna coincidiu com o desenvolvimento do capitalismo. Mas há um grande paradoxo no fato de a legislação moderna conceder tantos direitos individuais, sociais e coletivos aos indivíduos. De fato, ao tempo em que os direitos, desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão têm sido amplamente difundidos, pretendem garantir a vida nua, há exclusão da vida nua. A vida pura é protegida para ser matável. Há uma inclusão exclusiva. Os indivíduos são incluídos para serem, no mesmo momento, excluídos em nome da coletividade.

Com efeito, o homem moderno tem garantido um corpo de leis que lhe conceda direitos e garantias de toda ordem. Entretanto, por mais inclusivos que sejam os ordenamentos jurídicos, a legislação, por si só, não é capaz de garantir uma vida pura a todos indivíduos. Os indivíduos são incluídos no ordenamento jurídico, mas há aqueles que são excluídos do exercício dos direitos. Ficam dentro do sistema apenas cumprindo uma função de manutenção do próprio sistema. São os marginais: excluídos do ordenamento jurídico, mas mantidos no sistema, como um “exército de reserva”. Esses excluídos só têm o reconhecimento do corpo – vida.

²²⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 40.

Para a própria sobrevivência do sistema é necessária a existência da diferença, da exclusão.

Agamben destaca que,

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema²²⁸.

Os direitos e garantias concedidos na modernidade são universais, sem quaisquer limitações decorrentes de critérios como cor de pele, gênero, preferência sexual, etc. Todos são iguais para e perante a lei. Isto quer dizer que não somos vencedores ou vencidos. Mas sujeitos de direitos iguais.

Na medida em que não se consideram as especificidades, há, como disse Benjamin, a demoníaca situação de que as diferenças, reconhecidas, não sejam consideradas. Daí porque uns são mais iguais do que outros.

²²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

3.3. O PODER JUDICIÁRIO

Pois, da perspectiva da violência, a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes do mesmo tamanho (Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*).

Na modernidade o mundo precisa ser inteligível mediante a razão, isso inclui a inteligibilidade racional das instituições modernas, entre elas, o Poder Judiciário. Assim, sob o fundamento de aplicar o direito, que se identificaria com a justiça, ou mesmo sob o fundamento de fazer justiça, o Poder Judiciário judica, justificadamente, na razão.

Não se pode relevar, contudo, que, sob uma visão não racional, o judiciário é o instrumento posto à disposição da violência do direito para manter o *staus quo*. Nesse sentido, a função do judiciário não é fazer justiça, mas manter a sociedade em funcionamento, na medida em que esconde a sua real função de manter dissimulada a violência, que cria e mantém o direito, mediante um discurso aceito pelos jurisdicionados de que o Poder Judiciário garante a justiça.

Portanto, o pensamento racional moderno ignora a existência da violência do judiciário porque, ao aceitar a fé na razão, incondicionalmente, afasta, do pensamento, a teologia, como se a teologia não estivesse impregnada nas crenças modernas; como se a atuação do judiciário fosse, apenas, racional.

O justo é uma questão metafísica, que se apresenta, na modernidade, apenas como uma questão ética. Não se pode negar, contudo, que a justiça é, na modernidade, uma questão teológica, vez que contrapõe o mal ao bem.

Importa ressaltar, conforme assevera Benjamin na **Crítica**, que o direito teme as ameaças que pode sofrer, em decorrência de a violência, eventualmente, poder se manifestar fora da alçada do direito. Por isso, o direito tende a restringir, ao máximo, a possibilidade de violência fora do próprio direito. O poder judiciário funciona, então, como um instrumento para garantir a manutenção da violência no interior do direito, que limita a possibilidade de imposição de uma violência que não seja mediante o aparelho judiciário.

Ou seja, é vedada uma solução de conflitos fora da esfera do poder judiciário, quando não autorizada, expressamente, pelo direito, pois essa solução pode buscar novos fins jurídicos, ameaçando, portanto, o próprio direito.

Conforme exposto, segundo Benjamim, o direito tende a cercear a transformação de fins naturais em fins jurídicos, ou a transformação de determinados fins jurídicos em outros fins jurídicos, porque essa ameaça ao direito pode colocar em risco a ordem. Ora, o direito é sempre poder instituinte e mantenedor dos vencedores, isto é, o direito é poder daqueles que detém o aparelho judiciário, cuja finalidade não é a garantia da justiça, mas do próprio direito que mantém a sociedade em funcionamento, sob a dominação dos vencedores.

Por pertinente, importa, neste momento, destacar que, René Girard, em **A violência e o sagrado**, apresenta o poder judiciário como um mecanismo moderno de controle da escalada da violência.

Segundo Girard, enquanto nas sociedades, ditas primitivas, a violência é controlada mediante os ritos sacrificiais, na modernidade acredita-se na racionalidade do judiciário, o que funciona, na prática, como um rito sacrificial. Ou seja, o poder judiciário não deixa de ser, também, um rito sacrificial. Mas, no caso, a escalada da violência vingativa, que se quer evitar, é dissimulada num discurso racional: a vingança, presente na decisão judicial, é apresentada apenas como um castigo pela culpa, mas não com fundamento na vingança.

Assim, para o homem moderno o castigo tem, e necessita ter, uma relação direta com a culpa. Afinal, o homem moderno é racional, mas essa racionalidade cega impede a percepção da real violência do direito. Impede que se perceba o direito como mecanismo de controle. O poder judiciário controla e manipula a vingança.

Não por outro motivo, decerto, Benjamin afirma que o poder jurídico nasce com a culpa da vida pura²²⁹. A violência instituidora entrega o sujeito à penitência para expiar sua culpa, absolvendo o culpado não de uma culpa, mas do direito. O discurso jurídico exige o sacrifício da vida, que se transforma em mera vida com o direito, para se salvar da culpa imposta pelo direito. Mas a violência que cria o direito

²²⁹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 173.

é pura manifestação, não decorre da culpa. Comprovado esta, portanto, que o discurso jurídico não é racional, pois mantém o sacrifício para se livrar da culpa.

Conforme afirma Benjamin na **Crítica**,

O poder mítico em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, quase não manifestação de sua vontade, antes manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer uma mera punição. Mas o seu poder é muito mais institucionalização de um direito novo do que a punição da transgressão de um direito existente. A *hybris* de Níobe conjura a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino – para uma luta na qual o destino terá de ser o vencedor, podendo engendrar, na vitória, um direito²³⁰.

A vítima, ou seja, o excluído, é aquele oferecido ao sacrifício. A violência mítica faz surgir, mediante o direito, o excluído, a mera vida. Para manter a violência, sem vingança, ou seja, sem oposição do excluído ou detentor da mera vida, utiliza-se o poder judiciário. A justiça, assim, é apresentada como fundamento para a intervenção do Poder Judiciário. Mas, na verdade, esse poder judiciário apenas esconde, como exposto, a sua real função através de um discurso, aceito pelos jurisdicionados, de que garantirá a justiça.

Assim como, em princípio, as vítimas são oferecidas à divindade e por elas aceitas, o sistema judiciário também refere-se a uma teologia que garante a verdade de sua justiça. Mesmo que essa teologia desapareça, como desapareceu em nosso mundo, a transcendência do sistema mantém-se intacta. Passam séculos antes que os homens percebam que não existe diferença entre seu princípio da justiça e o princípio de vingança. Somente a transcendência do sistema efetivamente reconhecida por todos, independentemente das instituições que a concretizam, pode garantir eficácia preventiva ou curativa, distinguindo a violência santa, legítima, e impedindo que ela se torne alvo de recriminações ou de contestações, ou seja, que recaia no círculo vicioso da vingança²³¹.

Enfim, o poder judiciário, na medida em que participa para garantir que a violência do direito se alimente da vida pura, transformando-a em mera vida, serve aos vencedores para manutenção do *status quo*, sob o fundamento da justiça

²³⁰ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 171.

²³¹ GIRARD, Rene. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, Editora Universidade Estadual Paulista, 1990, p. 37.

possível. Entretanto, é impossível o poder judiciário decidir o problema jurídico, pois quem decide é o destino ²³².

²³² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 171.

V – CONCLUSÃO

Apesar de não ter expressamente apresentado uma “filosofia do direito”, é fato que se pode vislumbrar, em muitos dos textos benjaminianos, referências a uma filosofia do direito. Pode-se afirmar mais: Benjamin efetivamente apresentou uma filosofia do direito.

A filosofia de Benjamin pretendia abarcar a totalidade da experiência humana, com a preocupação permanente em recuperar a vida. A filosofia do direito benjaminiana, assim como a filosofia da história de Benjamin, encontra-se perpassada pela preocupação com a vida. Por isso, essa filosofia do direito só pode ser compreendida no contexto da filosofia da história. Para Benjamin o fenômeno jurídico não se encontra dissociado da concepção de tempo histórico.

O direito tem um papel muito importante, pois ao instituir e manter a mera vida, a vida qualificada, funciona como um elemento estruturante da sociedade. De fato, o direito tem sido a imposição de normas pelos vencedores.

Importa ressaltar que a filosofia de Benjamin insere-se num contexto de críticas e hostilidades que cresciam desde o século XIX contra a doutrina do progresso, o positivismo da teoria social e a racionalidade do homem moderno.

Benjamin opunha-se à racionalidade moderna porquanto o culto à razão não tinha sido capaz de libertar o homem do jugo do mito. Ao contrário, sob o manto da razão, o homem sujeitou-se a outros mitos que, dissimulados, frustravam as expectativas de uma felicidade. Felicidade que não está no futuro. Para o alcance da felicidade seria imprescindível romper com a visão focada no futuro para buscá-la no tempo do agora, não como momento de expectativa daquele futuro que trará, certamente, o Reino de Deus na Terra ou o socialismo, mas como momento de ruptura com a forma de ver o tempo na modernidade, que esconde a teologia, para surgimento de uma forma nova de tempo, efetivamente, profana. Enfim, um despertar ²³³.

²³³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009, p. 528: “O agora da cognoscibilidade é o momento do despertar. (Jung quer manter o despertar longe do sonho).”

Como ressaltado, a imposição de uma ordem pela razão criou, na modernidade, a crença de que só a razão seria capaz de orientar e conduzir ao progresso. Entretanto, justamente esse mito no progresso, fundamentado no mito da razão, impede a percepção de que a fé no progresso e na razão gera e conserva as desigualdades. Ou seja, o bem maior e mais protegido da modernidade é a vida. Vida insacrificável, ou vida não levada ao sacrifício, porque dela não se pode dispor. Mas insacrificável, também, porque o sacrifício pressupõe uma teologia aparente, o que não é admitido na modernidade. No entanto, mesmo em face da vida insacrificável, é fato que há aqueles que são levados ao sacrifício. Os sacrificados, as vítimas, são aqueles que se encontram excluídos da vida pura, embora assim não sejam apresentados, pois esses excluídos são considerados, na modernidade, tão-somente, resíduos de um progresso que, por uma fatalidade, ainda não foi alcançou todos.

A filosofia da história correspondente a essa crença no progresso e na razão é o determinismo histórico. Não se pode vislumbrar que o progresso é uma necessidade inerente ao capitalismo. A sociedade burguesa tem continuamente de se revolucionar. No capitalismo, “tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas ²³⁴.” A ideia de que a exclusão seria superável com o progresso é típica da social-democracia, a qual acreditava que, com o desenvolvimento do capitalismo, a classe operária iria crescer, conseqüentemente sua representação no parlamento seria maior, e com isso conquistaria, automaticamente, mais direitos. No entanto, a atuação da social-democracia alemã abriu caminho para a Primeira Guerra e mais tarde para o fascismo ²³⁵.

Vivencia-se, no entanto, um paradoxo angustiante, na modernidade, consistente no fato de que ao tempo em que nunca na história tinham sido reconhecidos tantos direitos à vida, nunca também se excluiu tanto a vida. Exclusão que, no sentido exposto pela tradição jurídica ocidental, representa uma injustiça.

²³⁴ MARX, Karl. *Manifesto de Partido Comunista*. São Paulo, Martin Claret, 2004, p. 48.

²³⁵ Guardadas as devidas proporções, pode-se conceber um paralelo entre o contexto em que se deu a ação da social-democracia alemã e a questão da reforma agrária no Brasil atual. Há quem acredite que bastaria eleger políticos simpáticos à reforma agrária para alcançá-la; outros (como o MST) acreditam ser necessário recorrer a um certo tipo de violência (como as ocupações de terra) para pressionar o Estado.

No universo jurídico em que as garantias e direitos são explicitamente apresentados e louvados, salta aos olhos o contraponto, a exclusão em forma de mera vida. Há na modernidade uma lei que reconhece as diferenças, mas que nega a pluralidade. Uma lei que sagra a vida, matando-a. Este é o estado de exceção em que vivemos. Exceção aos oprimidos, exceção aos vencidos.

A normatividade dos direitos e garantias revela que a exclusão não se dá pela ausência de previsão legal de direitos e garantias. De fato, a exclusão se dá não obstante a inclusão. A exclusão se dá mediante a inclusão.

Em síntese, o cidadão moderno é sujeito de direito. Entretanto, nem todos cidadãos são bem sucedidos no exercício de seus direitos. Afinal, a força que faz surgir o direito ao mesmo tempo que institui o direito, destrói este direito e mantém o *status quo*, ou seja, mantém o próprio direito. Isso nada mais é do que a perpetuação da história dos vencedores como vencedores. Quem não é vencedor só pode ser oprimido, vencido. Vencido que se encontra excluído dos direitos.

A teoria jurídica é pródiga em justificar as restrições aos direitos legalmente constituídos, inclusive mediante as mais diversas e generalizadas distinções, como aquelas concernentes ao direito de fato e exercício do direito, normas constitucionais programáticas e normas de eficácia relativa²³⁶, como se a exclusão aos direitos fosse uma questão restrita ao âmbito jurídico.

Ao se diferenciar as normas de seu efetivo exercício, condicionando o exercício do direito ao preenchimento de determinados requisitos, por exemplo, justifica-se a suspensão do direito pela impossibilidade de sua incidência, enquanto não cumpridas certas condições. Entretanto, a justificativa para a exclusão do direito não pode ficar restrita apenas à eventual descumprimento de exigências legais para a incidência da norma. A suspensão do direito, que caracteriza o estado de exceção, não pode ser buscada apenas em referência ao direito posto. Por mais que a doutrina jurídica contemple amplamente as mais diversas justificativas para a suspensão dos direitos, não há apresentação, pela doutrina jurídica, de nada além de justificativas.

²³⁶ V. DINIZ, Maria Helena. *Norma constitucional e seus efeitos*. São Paulo: Saraiva, 2001; BARROSO, Luís Roberto. *O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001; SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros Editores, 1996.

A teoria política, por sua vez, também apresenta um fundamento para a eventual não incidência da norma. Segundo Schmitt, a norma não incide no caos. No caos, a ordem jurídica é suspensa para a inclusão daquilo que se encontrava fora. O fora seria a ausência de limitação à violência sobre o indivíduo. Entretanto, não é caos o fundamento da suspensão do direito. São suspensos todos os direitos que, quando exercidos, importem, eventualmente, numa ameaça ao próprio direito, ao *status quo*. O direito pretende se manter.

O demoníaco está no fato de que a razão só é capaz de permitir a percepção da exclusão como uma situação a ser superada com o progresso, porque o homem crê que, conduzindo suas ações pautadas na razão, é possível alcançar a emancipação humana. Mas a razão jamais perceberá que o excluído é levado ao sacrifício. O que a razão vê é uma suspensão dos direitos no interesse da coletividade, não uma destruição dos direitos no interesse da manutenção do sistema.

Enfim, o direito que, na modernidade, é apresentado como o mesmo direito a todos, só por isso, desigual. A mesma razão que é comum a todos, promove a desigualdade. O fundamento racional para a desigualdade está no interesse do coletivo. Mais: está na própria igualdade. Uma vez que todos são iguais, todos estão sujeitos à exclusão, que se dá no interesse do coletivo, que é um interesse maior a ser protegido. A vítima não é excluída porque é diferente. Ao contrário, a lei reconhece a diferença. A exclusão decorre do fato de que, mesmo diferentes, todos são iguais perante e na lei. E, por isso, todos devem se conduzir segundo a lei²³⁷.

Vê-se que a vítima na modernidade não é definida em termos de culpabilidade individual. A exclusão não decorre de uma pena por uma culpa, menos ainda se refere a uma vontade divina. Não há uma hipótese moral para a exclusão. O excluído sacrificável é indiferente. É um excluído que poderia ter sido outro. Afinal,

²³⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago. (Anti-) Direito e Força de Lei. Revista Mestrado em Direito Osasco, Ano 6, n.º 2, 2006, p. 25-35: “O direito moderno, então, vai romper com qualquer justificação de si em termos sacramentais – e sacrificiais, pois onde se reconhece o sagrado (que não precisa ter a forma de alguma divindade) há temor e respeito por ele, havendo também sacrifícios para aplacá-los. Passa então o direito, assim como a ética e a fé das religiões, a se justificar apenas – ou o quanto possível-, tal como as ciências, racionalmente, consideradando serem essas faculdades racionais o que nos igualaria a todos, assim como a todos permitiria reconhecer e fazer o exigido por uma ordem normativa voltada para o seu benefício.”

todos são iguais porque são todos racionais. Também e, justamente por isso, todos são iguais perante a lei. Enfim, são refutados quaisquer sacrifícios que não encontrem fundamento na razão. O sagrado parece não existir para o homem moderno. A razão parece até mesmo ter afastado o sagrado, ou seja, a presença de quaisquer elementos divinos na explicação e justificação da ordem imposta à sociedade. Mas se trata apenas de uma aparência, pois a teologia encontra-se dissimulada na explicação racional, pois, na realidade, todos são iguais porque todos são culpados.

A teologia é apenas reprimida. E, quanto mais racional, mais teológica é a explicação. Teológica porque faz da justiça o seu fundamento. É justo o sacrifício de uma vítima em nome do todo, do coletivo. A razão, no entanto, nos convence de que seguir as normas jurídicas é importante para toda a sociedade. O transgressor é penalizado em nome do Estado, pois há um interesse maior a ser protegido que não é o do indivíduo, mas o da coletividade. Todos devem seguir os ditames do direito porque as normas têm seu fundamento na razão. Aceita-se a suspensão do direito em razão da culpa.

Assim, o discurso de que o direito promove a justiça e a pacificação social impede qualquer movimento no sentido de questionar a violência que faz surgir o estado de exceção e, por conseguinte, qualquer possibilidade de superar a exclusão, a mera vida.

A violência que faz surgir e manter o direito encontra-se tão dissimulada, tão enraizada e justificada no corpo social, que há pouco espaço para o surgimento de uma violência revolucionária capaz de promover uma ruptura com o estado de exceção.

Não se pode dissociar a dissimulação, o enraizamento e a justificação da violência à passagem do absolutismo à democracia burguesa e à passagem do poder soberano para o poder disciplinar, ressaltado anteriormente.

É fato que, no momento em que restou estabelecido um limite jurídico ao poder soberano, este poder passou, segundo a teoria da soberania dominante, a decidir sobre a própria incidência da lei. A soberania deixou de ser o poder de afastar o estado de exceção, para ser um poder de decidir sobre o estado de exceção, como afirmou Schmitt. Entretanto, o soberano também é arrastado pelo

destino, por isso, é apenas ilusório este poder. Não há o que decidir. Conforme Benjamin, os fins justos não são os fins de um direito possível²³⁸, não só porque fins justos para uma situação, não o são para outras, mas principalmente porque quem decide é o destino.

Ressalta-se que o estado de exceção, em que a vida é transformada em mera vida, surge de uma tradição democrática e não absolutista. É a democracia que faz surgir o estado de exceção moderno, que concede direito, mas que nega o seu exercício; que protege a vida, sangrando-a. Talvez o maior paradoxo da democracia. Esse fato reforça a ideia aqui defendida de que o estado de exceção interessa ao funcionamento do sistema, pois o exercício das garantias e liberdades na sua integralidade impediria a perpetuação do sistema.

O ordenamento jurídico moderno encontra-se orientado por uma história que não dá voz efetiva aos oprimidos, por uma história que é uma repercussão da história dos vencedores²³⁹. Os vencedores de turno. Não importa quem seja²⁴⁰. A ordem legal moderna prevê a ocorrência de um estado de exceção²⁴¹, ocasional, mas imprescindível à promoção do progresso. Entretanto, o estado de exceção, segundo a concepção de Benjamin, não é ocasional, mas permanente. É um estado em que a história é apenas a história dos vencedores em que os excluídos não são vistos como indivíduos, mas apenas como sujeitos de direitos não atendidos, como meros viventes.

Ora, se o estado de exceção não ocorre ocasionalmente, mas é uma normalidade, em que o direito não salva, mas oprime, a justiça não pode estar no direito, pelo menos não em um direito, “legitimamente” constituído, e que regula os

²³⁸ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 171.

²³⁹ Importante destacar que eventual ascensão social e/ou econômica de um indivíduo que se encontrava no grupo dos excluídos, como, por exemplo, a ascensão do Presidente Lula, não deixa de ser apenas uma ascensão à elite, sem rompimento com o sistema. O vencedor é o vencedor do momento, não é, portanto, um sujeito individualizado.

²⁴⁰ Benjamin criticando a identificação do historicista, assim se expressou: “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 [...]” V. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005, p. 70.

²⁴¹ O estado de exceção previsto no ordenamento constitucional é aquele referente ao estado de sítio, de necessidade e aquele que justifica a edição de medidas provisórias.

conflitos sociais. Isto certamente nos aflige, pois a tradição jurídica ocidental nos faz acreditar que o direito garante a justiça; que o direito, mediante suas normas de conduta, visa o bem estar de toda a sociedade.

Enfim, quando a vida passa a ser uma vida qualificada e a vida nua é suspensão, surge o estado de exceção permanente. Permanente porque, como exaustivamente sublinhado, não há um direito vigente suspenso para inclusão do que está fora, segundo a previsão normativa. O que se tem é a instituição do direito e o surgimento, concomitante, e correspondente da mera vida. Com o direito acaba a vida, pois o direito sangra a vida²⁴². O direito se alimenta da vida.

O direito surge de uma violência que se conserva enquanto o direito incide. A contradição está no fato de que, no limite, o próprio direito é destruído pela violência mítica, pois o direito não se atualiza como garantidor da vida, mas apenas como instituidor da mera vida, como o direito dos vencedores.

Trata-se de uma escolha racional do vivente, mediante a razão, a inclusão da vida nua no ordenamento jurídico para qualificá-la. Este é outro paradoxo da modernidade, o homem racionalmente decide seguir a ordem do destino acreditando que segue a sua razão. Mas quem decide é o destino, o sistema. Entretanto, quem decide sobre a violência do destino é Deus²⁴³. O direito sangra a vida e só Deus pode absolver da culpa. O poder divino é um poder não-sangrento, mas não é um poder milagroso. O poder divino é exercido para expiar a culpa. O sangue é símbolo da pura vida. O poder divino é um poder de que Deus dispõe²⁴⁴.

Só quando houver efetivo conhecimento da função do direito é possível superar esse estado das coisas, por isso Benjamin afirma que é necessária a ajuda da teologia. Só mediante a teologia será possível uma justificativa que esteja além da explicação racional, pois a explicação racional não nos fez capaz de superar a ordem do destino. Tampouco, a crença na objetividade da razão torna possível a

²⁴² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p.173.

²⁴³ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 171.

²⁴⁴ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 175.

compreensão da história. Afinal, o homem encontra-se inserido no mundo e, só por isso, sua compreensão do tempo não se dá racionalmente (objetivamente), mas influenciada pelo mundo em que vive. Portanto, há necessidade de mudança de paradigma. Enquanto se buscar uma certeza, ou enquanto se acreditar na possibilidade de se alcançar uma verdade, mediante a razão, dissociada do corpo, do sensível, perpetuar-se-á o estado de exceção.

Benjamin não é um nostálgico, mas pretende um olhar ao passado no intuito de recuperá-lo para, a partir dos erros cometidos, construir um futuro livre da opressão, mediante a violência revolucionária.

Enfim, é necessário recuperar a origem, voltar ao passado para escapar do estado de exceção, só assim estar-se-á mais próximo da porta à justiça, pois ao se reconhecer o direito como um instrumento a serviço do Estado, posto para manutenção do *status quo*, é superada a crença de que a mera previsão legal de direitos e garantias são suficientes para promoção do progresso da humanidade. Afinal, a opressão não é apenas um remanescente do progresso natural da civilização, que, no futuro, será alcançado. A justiça não é o fim do direito, mas a possibilidade de uma nova história que não seja a repetição da história dos vencedores. Enfim, o fundamento da justiça não está no direito, mas na política.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer. o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Trad. João Roberto Martins Filho. 3ª e. – São Paulo: Brasiliense, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto raposo. 10ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universtiátia, 2004.

BARROSO, Luís Roberto. *O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas*. 5ª ed. - Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges; Consultoria, Cláuda Maria de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Celeste H.M. Ribeiro Souza... | et. al.| São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. *Magia, técnica, arte e política*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *A modernidade e os modernos*. Trad. Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete Brito, Tania Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

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

_____. *Passagens*. Trad. do alemão Irene Aron; Trad. do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Imprensa Oficial, 2009.

_____. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Summus, 1984.

BENJAMIN, Walter. Textos escolhidos Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermass. Trad. José Lino Grünnewald ... [et. al.]. - São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 11ª ed., São Paulo: Malheiros Editores, 2001.

CALLADO, Tereza de Castro. O comportamento *ex-officio* do estadista na teoria da soberania em *Origem do drama barroco alemão*. In: *Ética e metafísica*. Fortaleza: EDUECE, 2007.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: O longo caminho*. 10ª ed. – Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp, 1992

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes: a fábula do mundo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, Rene. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4ª ed. - São Paulo: Cultural, 1987.

DINIZ, Maria Helena. *Norma constitucional e seus efeitos*. 5ª ed. - São Paulo: Saraiva, 2001.

FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Trad. Luiz Marques, Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. - São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. Teologia e Mesianismo no pensamento de Walter Benjamin. Extraído de www.scielo.br. Acessado em 16 de novembro de 2009, às 19h.

GIRARD, Rene. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gamibini. 3ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. (Anti-) Direito e Força de Lei. Revista Mestrado em Direito. Osasco, Ano 6, n.º 2, 2006, p. 25-35.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBSAWN, Eric J. *A Era das revoluções: Europa 1789-1848*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira, Marcos Penchel. 19ª ed. – São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2005.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. - São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987,

KAUFFMANN, A; HASSEMER, W. (Org.). *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KONDER, Leandro. *Benjamin e o marxismo* Disponível em <http://www.scielo.br>. Acessado em 2 de agosto de 2009, às 23h.

_____. *O marxismo da melancolia*. 3ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo Branco. – Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LENIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a revolução*. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 2ª ed. – Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história*. Trad. Wanda Nogueira C. Brant, Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *A filosofia da história de Walter Benjamin*. Artigo disponível em <http://www.scielo.br>. Acessado em 2 de agosto de 2009, às 22h.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. José Cavalcante de Souza... (et. al.). 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MACHADO, Francisco De Ambrosis Pinheiro. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MARÍAS, Julian. *História da filosofia*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2ª ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. de José Carlos Bruni ... (et al.). 4ª ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. *Manifesto de Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário; Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MISSAC, Pierre. *Passagem de Walter Benjamin*. Trad. Lilian Escorel. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOVAES, Adauto. Sobre tempo e história. *In: Tempo e história*. Organização Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PUGLIESI, Márcio. *Teoria do direito*. 2ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2009.

- ROUANET, Paulo Sérgio. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2ª ed. - São Paulo: FAPESP: Annablume, 2007.
- SHAKSPEARE, William. *Romeu e Julieta; Macbeth; Hamlet, Príncipe da Dinamarca; Otelo, o Mouro de Veneza*. Trad. F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 11ª ed. - São Paulo: Malheiros Editores, 1996.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro, Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SÓFOCLES e ÉSQUILO. *Rei Édipo, Antígone e Prometeu acorrentado: tragédias gregas*. Trad. J. B Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 1981
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey. 2ª ed. – Rio de Janeiro, Difel: 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Ana Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia, Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1989.
- VOVELLE, Michel (org.). *França revolucionária: 1789 – 1799*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, Brasiliense, 1989.