

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

Júlia Alexim Nunes da Silva

WALTER BENJAMIN
E A
MEMÓRIA CONTRA O DIREITO

Rio de Janeiro
2022

JÚLIA ALEXIM NUNES DA SILVA

Walter Benjamin e a memória contra o direito

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Memória Social, do Centro de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social

Linha de Pesquisa: Memória e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima

Rio de Janeiro

2022

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

S586 Silva, Julia Alexim Nunes da
Walter Benjamin e a memória contra o direito /
Julia Alexim Nunes da Silva. -- Rio de Janeiro,
2022.
144

Orientador: Manoel Ricardo de Lima.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2022.

1. Walter Benjamin . 2. memória . 3. direito . 4.
violência. I. Lima, Manoel Ricardo de , orient. II.
Título.

JÚLIA ALEXIM NUNES DA SILVA

Walter Benjamin e a memória contra o direito

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Memória Social, do Centro de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social

Linha de Pesquisa: Memória e Linguagem

Banca Examinadora

Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima (Orientador) – UNIRIO

Prof. Dra. Júlia Vasconcelos Studart – UNIRIO

Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa - UFRGS

Prof. Dr. Davi Pessoa Barbosa Carneiro - UERJ

Aprovação em: 22 /02 /2022

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Manoel Ricardo de Lima por sugerir a realização desse mestrado, por me apresentar o ensaio “Para uma crítica da violência” e por ler conosco Benjamin, Pasolini, Leminski e outros quando, em dias de isolamento, era difícil respirar, por ter orientado, revisto, lido e anotado este trabalho com a mais astuta atenção e, sobretudo, por ser sempre amigo, companheiro, compreendendo o frágil e sendo fonte de força. À Professora Júlia Vasconcelos Studart pela leitura minuciosa e generosa das primeiras linhas desse trabalho, pelas orientações e pela serenidade transmitida na banca de qualificação e, por mais uma vez, aceitar ler o texto e participar da banca final. Aos Professores Davi Pessoa Barbosa Carneiro e Edson Luiz André de Sousa, companheiros de tela em tantos eventos e conversas que trouxeram luz a tempos sombrios e, sobretudo, por concordarem em ler esse texto e participarem da banca de mestrado. Às Professoras Susana Kampff Lages e Juliana Cristine Diniz Campos pela leitura, anotação e comentários ao texto da qualificação e diretrizes e orientações dadas durante a banca. À Professora Júlia de Carvalho Melo Lopes, xará querida, por concordar em participar da banca de mestrado como membro suplente. À Professora Ana Carolina Sampaio Coelho por aceitar ser membro suplente da banca de defesa. Aos Professores e Professoras do Programa de Pós-Graduação em Memória Social Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu, Javier Alejandro Lifschitz, Vera Lucia Doyle Louzada de Mattos Dodebei, Evelyn Goyannes Dill Orrico, Jô Gondar, Sérgio Luiz Pereira da Silva, Eliezer Pires da Silva e Johanna Gondar Hildenbrand por tornarem possível e alegre um mestrado intermediado pelas telas de computador. Ao Lucas Oliveira, pela gentileza e eficiência. A todos do grupo das Passagens organizado pelo Professor Manoel Ricardo de Lima, com quem foi possível ler com Benjamin. Aos amigos Eliana Gesteira, Janaína Perroto, Magaly Cunha, Elves França, Mirna França, Marcelle Martins e Bete Esteves de quem nunca quero soltar as mãos. À querida Cecília Moreira, oráculo da língua portuguesa, que eu nunca vi e sempre amei. À Fernanda Ribeiro pelo carinho e cuidado permanentes. Às amigas Paola Gersztejn e Bruna Souza Paula pelo apoio fraterno, a escuta amorosa e a conversa infinita, sem a qual talvez até fosse possível viver, mas não teria a menor graça. À Bleine Queiroz Caúla pela amizade e parceria infalíveis. À Helena Colodetti, Juliana Granada, Juliana Binhote e Gisele Travassos as melhores amigas que alguém pode desejar. Aos meus sócios e amigos, Breno Melaragno Costa e João Pedro Pádua com quem conto sempre e

para tudo, que me apoiaram e alavancaram quando outros trabalhos não puderam ser escritos e pelo amparo também durante a redação deste trabalho. Aos meus pais, Silvia e Carlos Alberto, um agradecimento amoroso, por lerem em voz alta os primeiros textos com que tive contato, por me proporcionarem crescer entre livros, jornais, filmes e músicas, pela incansável paciência e por todas as lembranças lindas de onde é possível extrair força para combater toda a tristeza. Ao Vicente e à Nina, queridos e amados, por todos os domingos ouvindo falar em Benjamin e nos andamentos do trabalho. Ao Vitor, amor que ilumina a leitura do mundo, por discutir e ler esse trabalho em longas noites, e por encostar seu caminho no meu, alegrando a caminhada.

Resumo

Este trabalho tem o objetivo de investigar a relação entre direito e memória no pensamento de Walter Benjamin. Para realização do objetivo proposto, no primeiro capítulo dessa dissertação, são apresentados alguns conceitos presentes na obra de Benjamin que são relevantes para a compreensão de suas reflexões sobre o direito e a memória, explorando, em especial, aspectos de sua teoria da linguagem e de sua concepção de crítica. O segundo capítulo é dedicado ao exame do principal texto do autor sobre o direito e a justiça: o ensaio “Para uma crítica da violência” em que Benjamin demonstra a relação insuperável entre direito e violência e a oposição entre direito e justiça. O último capítulo procura expandir a leitura do referido ensaio a partir de uma aproximação com as teses sobre conceito de história quando Benjamin aborda de forma expressa o tema da memória para mostrar que esta é elemento necessário da justiça e que, conseqüentemente, se contrapõe à violência do direito.

Palavras-chave: Walter Benjamin, direito, justiça, memória.

Abstract

This work aims at investigating the relation between law and memory in Walter Benjamin's thought. To achieve this purpose, the first chapter introduces some of the concepts present in Benjamin's work that are relevant for the understanding of his reflections on law and memory, delving especially into aspects of his theory of language and his conception of criticism. The second chapter is devoted to reading the main text written by Benjamin about law and justice: the essay “Towards a Critique of Violence” in which the author demonstrates the unsurmountable relation between law and violence and the apposition between law and justice. The last chapter tries to expand the reading of the aforementioned essay vis a vis the theses on the concept of history, in Which Benjamin openly approaches the theme of memory in order to show that it is a necessary component of justice and that, consequently, goes against the violence of law.

Keywords: Walter Benjamin. law, justice, memory.

Sumário

Introdução	11
Objeto e objetivos	11
O limiar e a memória social	12
Imagens de pensamento	13
Por que ler com Benjamin?	14
Sequência	15
1. Algumas notas sobre crítica e linguagem	16
1.1. Sobre Walter Benjamin	16
1.2. A crítica como tarefa	18
1.3. A crítica em Benjamin e os românticos de Iena	19
1.4. Comentário e crítica	22
1.5. Crítica: destruição e salvação	25
1.6. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana.....	27
1.7. Linguagem e redenção: tradução e língua pura	32
1.8. Faculdade mimética e historicidade da linguagem	35
1.9. Origem e história.....	37
1.10. Poder e arbítrio na linguagem	38
1.11. A origem do direito na Queda da linguagem	39
2. A crítica da violência	41
2.1. Algumas imagens.....	41
2.2. Sobre “Para uma crítica da violência”	46
2.3. “Para uma crítica da violência” em contexto	51
2.4. O objeto da crítica da violência de Benjamin.....	53
2.5. Meios, fins e as correntes filosóficas do Direito.....	55
2.6. Todo o direito ou uma ordem específica?	59
2.7. As funções da violência.....	63

2.8. O choque entre as violências: o estado de exceção.	67
2.9. Violência mítica.....	74
2.10. Violência divina.....	80
2.11. Violência divina e língua pura.....	84
2.12. Justiça e uma nova era histórica.....	85
3. Memória e justiça.....	88
3.1. Algumas notas iniciais.....	88
3.2. Uma concepção teológica de história?.....	92
3.3. A ruptura com o contínuo da história.....	94
3.4. O mito na história ou contra a ideia de progresso na história.....	98
3.5. “Tempo de agora”.....	101
3.6. Linguagem e redenção: a história universal como esperanto.....	106
3.7. A história dos vencedores: civilização e barbárie.....	111
3.8. Escovar a história a contrapelo.....	114
3.9. Memória e história.....	116
3.10. História oficial, memória oficial e o direito.....	120
3.11. Memória e redenção.....	122
3.12. Redenção e justiça ou a memória contra o direito.....	126
Conclusão.....	133
Referências.....	137

O busto do protomártir resistindo às intempéries, só lhe caiu mesmo um pedaço da orelha, a esquerda: isso para quem foi até esquartejado, não tem a menor importância (...). O guarda que ajudou outrora a enforca-lo hoje zela pela sua integridade, coisa que nem a mim, nem ao guarda, nem ao próprio interessa explicar – para isso existem os mestres-escolas, e ganham.

(Campos de Carvalho, *A vaca de nariz sutil*)

Introdução

Objeto e objetivos

No ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, Walter Benjamin descreve a origem mítica do direito como um efeito da *queda* do paraíso e da degradação da linguagem em um cenário pós-babélico. Em “Para uma crítica da violência”, volta ao tema do direito, esclarecendo e aprofundando suas reflexões acerca do caráter mítico do fenômeno jurídico, e diz também que sua crítica da violência e do direito não pretende propor uma filosofia do direito, mas sim uma filosofia da história. Como se sabe, o pensador alemão não pôde concluir suas investigações no campo da filosofia da história e da historiografia, seu último e inacabado texto foram as famosas teses sobre o conceito de história, escritas em 1940, ano de sua morte. Nossa intuição diante dessas passagens é que elas indicam que a linguagem, o direito e a memória se relacionam, de um modo que é possível traçar um percurso de leitura dos textos de Benjamin que não perca de vista essa relação.

Foi necessário encontrar um ponto de partida para esse projeto de leitura que fosse também um foco para o trabalho. Nossa porta de entrada na obra de Benjamin e o cerne deste trabalho foi o ensaio “Para uma crítica da violência” quando o filósofo alemão se dedica a fazer uma crítica não apenas da violência como o título indica, mas também do direito. Tendo em vista que ele esclarece expressamente que seu texto sobre a violência aborda o tema da perspectiva da filosofia da história, fomos inevitavelmente levados às suas reflexões sobre a história e foi impossível não perceber que nelas a memória é elemento essencial da apreensão do passado e da construção historiográfica.

Foi esse trajeto desde o ensaio sobre a linguagem de 1916 até as teses sobre o conceito de história, passando por “Para uma crítica da violência” que permitiu o encontro com o objeto dessa dissertação. Nosso objetivo geral nesse trabalho, então, é investigar a relação entre direito e memória na obra de Benjamin com o intuito de demonstrar que, no seu pensamento, direito e memória são fenômenos e forças opostas. Pretendemos mostrar que enquanto o direito é uma força conservadora, que atua para manter as coisas exatamente como estão; a memória é uma força transformadora, revolucionária; enquanto o direito é punitivo e opressor, a memória é redentora. O direito é fenômeno do estado de exceção permanente, já a memória se realiza em sua plenitude em um verdadeiro estado

de exceção em que todas as formas de opressão estejam superadas. Para usar os termos do próprio Benjamin, o direito é mítico, a memória é messiânica.

São ainda objetivos específicos desse trabalho: i) mostrar como as concepções de crítica e a teoria da linguagem de Benjamin estão refletidas no ensaio “Para uma crítica da violência” e nos auxiliam na interpretação deste texto; ii) propor uma compreensão do estado de exceção a partir de “Para uma crítica da violência”, ainda que o termo “exceção” não esteja expressamente presente no ensaio; iii) propor um paralelo entre as reflexões do autor sobre a violência e suas teses sobre o conceito de história para, a partir daí, mostrar que, enquanto o direito se opõe à justiça, a memória é elemento necessário e imprescindível à realização do justo.

O limiar e a memória social

Benjamin não circunscreve suas reflexões a domínios específicos: literatura, filologia, estética, política ou história, ele as situa no limiar entre diferentes saberes, disciplinas e formas de arte. Se a fronteira é o limite – a barragem que impede a passagem –, o limiar é a zona turva do pensamento, é um espaço de transição e passagem. Escreve o pensador berlinense em *As Passagens de Paris* que “o limiar [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [*Grenze*]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* [inchar, intumescer]” (BENJAMIN, 2019a, p. 535). Consequentemente, ler Benjamin é explorar um pensamento elaborado no limiar, deslocado dos campos próprios das disciplinas específicas, de modo que os textos do autor sobre a linguagem são também sobre a história e a memória, da mesma forma que seus textos sobre política, direito e história são também sobre a linguagem. Não por acaso o filósofo se tornou uma das referências mais importantes na Memória Social que também se situa no limiar, caracterizando-se por ser um campo de estudos múltiplo e não uma disciplina com limites estabelecidos. Como nos diz Jô Gondar (2016, p. 19), “ a memória não pode ser definida de maneira unívoca por nenhuma área de conhecimento. (...) enquanto campo de estudos, a memória aloja uma multiplicidade de definições provenientes de diferentes perspectivas e discursos muitas vezes contraditórias”.

Situado no campo da memória social e desenvolvido no âmbito de uma linha de pesquisa em memória e linguagem, esse trabalho busca relacionar áreas diversas do conhecimento e, por isso, o objeto de pesquisa proposto atravessa os temas da linguagem,

do direito e da memória, alocando-se nos pontos de choque e nas relações possíveis entre essas temáticas no interior da obra de Benjamin. A metodologia adotada é a da revisão bibliográfica dos textos do autor e seus comentadores, mas a análise da bibliografia se dá a partir do limiar específico que ocupa a autora desse trabalho, advogada e formada em direito, aluna de um programa de pós-graduação em Memória Social, orientada pelo Professor Manoel Ricardo de Lima, escritor, professor de literatura em suas relações com a política e outras artes e pesquisador da linha de memória e linguagem.

Imagens de pensamento

O pensamento no limiar é também um pensamento imagético. Anota João Barrento (2013, p. 120) que “limiar vem do latim *limes* que deu limite em português, e que era o termo usado para designar as fronteiras do Império Romano. Em Benjamin, porém, não é linha, mas zona, e corresponde ao hibridismo que encontramos naquilo que ele chamava uma ‘imagem de pensamento’ nem imagem (eidética, nua) nem conceito, mas o instrumento de um ‘pensamento imagético’ (*Bilddenken*)”.

São muitas as imagens adotadas por ele para descrever suas ideias e algumas delas serão destacadas no desenvolvimento deste trabalho. Por exemplo: a imagem da chama que queima a madeira na forma de uma fogueira vívida nos auxilia na compreensão da sua concepção de crítica; a imagem da constelação e da leitura dos astros está presente em suas reflexões sobre a linguagem e sobre a história; diferentes imagens de anjos ilustram sua percepção do tempo, da história e do papel da historiografia; a imagem de um tecido que é constante fiado e desfeito auxilia tanto a descrição da percepção do tempo por Benjamin quanto sua concepção de memória.

Não há, contudo, em “Para uma crítica da violência” imagens associadas às elaborações de Benjamin acerca da violência mítica do direito ou ao estado de exceção. Muito do que o autor diz sobre o poder e o direito, contudo, é inspirado na literatura de Franz Kafka, o escritor judeu e tcheco, de quem Benjamin foi exímio leitor e crítico. É comum, além disso, encontrarmos em comentadores dos textos políticos de Benjamin referências a Kafka. Jacques Derrida (2018, p. 85), por exemplo, se refere à Kafka ao tratar da crítica do direito de Benjamin em seu livro *Força de Lei*. Jeanne Marie Gagnebin (2013, p. 68) também menciona Kafka ao abordar o esquecimento na obra do pensador alemão em seu livro *História e Narração em Walter Benjamin*. Sendo assim, com intuito

de ilustrar a leitura de “Para uma crítica da violência”, recorreremos a imagens compostas por Kafka em sua parábola *Diante da lei* e na pequena narrativa *Na Colônia Penal*, buscando imagens que nos auxiliem na compreensão da violência do direito, da relação dessa violência com o esquecimento e da oposição entre as forças jurídicas e as forças da memória.

Por que ler com Benjamin?

Cabe indagar qual a importância na atualidade de mais um comentário aos textos de Benjamin, autor que viveu entre o final do Século XIX e a primeira metade do Século XX, já muito lido e comentado, e que tratou de temas que, hoje, podem parecer superados, como a ideia de uma revolução proletária que promoveria um fim messiânico da história. A nosso ver o pensador merece ser revisitado na atualidade, porque os objetivos de fundo presentes em toda a sua obra eram alertar sobre os perigos do avanço do fascismo e criar estratégias políticas e teóricas para conter esse avanço. Infelizmente, a despeito de todos os avanços que pareciam consolidados com a constituição de Estados Democráticos de Direito garantidores de direitos individuais, políticos, econômicos, sociais e culturais no segundo pós-guerra na Europa e após o fim das ditaduras militares na América Latina, a ameaça do fascismo segue forte no Brasil e no mundo e as instituições – mesmo as democráticas – não se mostram suficientes para conter a violência e o arbítrio que sobrevive dentro dos Estados de Direito. Segue atual, portanto, a necessidade de combater as forças autoritárias e as diversas formas de opressão e a obra de Benjamin continua a nos oferecer estratégias para esse enfrentamento.

Procederemos com cautela. Não se trata aqui de transpor para o presente de forma acrítica as ideias exatas do pensador, mas sim de buscar uma leitura atual de sua obra que nos permita refletir, nos dias de hoje, sobre as relações entre o direito e a memória. Benjamin (2019a, p. 606), aliás, como veremos, propunha como método de leitura do mundo arrancar os fatos e textos de seus contextos históricos e buscar compreendê-los tendo em vista os critérios e o contexto do presente daquele que lê. Nada mais contrário ao pensamento de Benjamin, então, do que enclausurar seu pensamento no tempo da sua constituição. Nessa perspectiva, mais do que ler sua obra, o que se busca nesse trabalho, tal como propõe Manoel Ricardo de Lima (2016, p. 61), é ler *com* Benjamin e por meio dessa leitura tentar formular uma imagem crítica do tempo presente.

Sequência

Para perseguir o objetivo proposto, o primeiro capítulo deste trabalho será dedicado a apresentar alguns elementos da concepção de crítica e da teoria da linguagem de Benjamin que consideramos relevantes para compreensão de sua crítica da violência e das suas reflexões sobre história e memória. No segundo capítulo, nos dedicaremos à leitura do ensaio “Para uma crítica da violência”, buscando explorar as funções da violência do direito – a que institui e a que mantém o direito – as noções de violência mítica e de violência revolucionária, bem como propor uma concepção de estado de exceção a partir das reflexões feitas pelo pensador nesse ensaio. Também nesse capítulo serão apresentadas as breves narrativas de Kafka como ilustrações imagéticas para compreensão da crítica da violência e do direito. Por fim, o terceiro capítulo dessa dissertação será dedicado a explorar as reflexões de Benjamin acerca da história e da memória para propor, a partir delas, uma leitura expandida de “Para uma crítica da violência” que nos permita compreender porque o ensaio sobre a violência é apresentado como um texto sobre filosofia da história, explorar com mais detalhes o conceito de justiça no pensamento de Benjamin e, por fim, mostrar a oposição entre as forças da memória e as forças do direito.

1. Algumas notas sobre crítica e linguagem

1.1. Sobre Walter Benjamin

Walter Benedix Schönflies Benjamin nasceu em 15 de junho de 1892, em Berlim. Em um breve texto autobiográfico, que recebeu o título de *Agesilaus Santander*, redigido em 1933, em Ibiza, ele escreve: “quando nasci, meus pais pensaram que eu poderia talvez me tornar escritor. Então, seria bom que ninguém percebesse de imediato que eu era judeu” (BENJAMIN, 2021b, p. 9). Contrariando os planos de seus genitores, o autor jamais utilizou seus outros nomes, apenas seu nome judaico: Benjamin.

Ele iniciou, em 1912, em Berlim, seus estudos de filosofia. Em 1917, casou-se com Dora, com quem teve um filho, Stefan. Por temor de ser recrutado para as trincheiras da Primeira Guerra Mundial, mudou-se com sua família para Berna, na Suíça, onde, em 1919, conclui seu doutorado com a tese *O conceito da crítica de arte no romantismo alemão*. De volta a Berlim, trabalhou em sua tese de livre docência, *A origem do drama trágico alemão*, entre 1923 e 1924, na expectativa de esta lhe rendesse uma posição de professor na Universidade de Frankfurt. A tese foi rejeitada e, vendo que sua pretensão de uma carreira universitária não se concretizaria, o pensador passou a colaborar com diferentes periódicos como crítico literário e ensaísta e desenvolveu um estilo e método próprios, desprendidos das fronteiras e normas da academia tradicional.

Benjamin se divorcia de Dora, em 1930, e, nesse processo, abre mão de sua parte da herança paterna. Nascido em uma família burguesa abastada, ele muitas vezes contou com recursos do pai para seu sustento. Sem esses recursos, no mesmo período em que a Europa sente os impactos da crise de 1929, sua situação financeira se deteriora rapidamente. Em decorrência da ascensão do nazismo, em 1933, migrou para Paris. Nesse período, dependeu, para sua subsistência, da bolsa que recebia por suas colaborações com o Instituto de Pesquisas Sociais. Em 1939, após a invasão da Polônia pela Alemanha, o Governo Francês, “supostamente uma república democrática, país dos direitos humanos em que outros alemães antifascistas, muitos deles também judeus (...) se exilaram” (LÖWY, 2020, p. 151-152) determina o internamento de todos os cidadãos alemães. O pensador é, então, enviado a um campo de trabalho no Clos St. Joseph, em Nevers. De acordo com Michael Löwy (2020, p. 152), o local não era propriamente um campo de concentração, mas quase. Por influência de seus amigos franceses, foi liberado por uma

decisão interministerial da administração francesa e retornou a Paris (WITTE, 2017, p. 137).

A história de sua morte é conhecida. Em setembro de 1940, juntamente com um grupo de refugiados, munido de um visto temporário, ele tenta atravessar os Pirineus a pé com o objetivo de atravessar da França para a Espanha e de lá partir para os Estados Unidos. Em Portbou, no dia 27 de setembro, na fronteira com a Espanha, foi informado de que seu visto fora revogado e que ele e o restante do grupo não seriam admitidos em território espanhol e seriam entregues à Gestapo na manhã seguinte. Nessa noite, Benjamin suicidou-se com uma dose de morfina que carregava consigo. No dia subsequente, seus companheiros de travessia receberam autorização para atravessar a fronteira e não foram entregues aos alemães.

Jeanne Marie Gagnebin (2018, p. 16) define a vida e a obra de Benjamin como “um fracasso exemplar”. Não apenas porque ele pessoalmente fracassou em suas pretensões profissionais e afetivas, mas, sobretudo, pelo fato de sua geração ter sido derrotada na luta contra o fascismo, uma luta que o autor não abandonou, até sua morte. Anota Löwy (2020, p. 154) que o suicídio do pensador é, claro, um ato de desespero, mas é também um protesto antifascista. A obra de Benjamin é dedicada a alertar sobre os perigos da ascensão do fascismo e sobre a necessidade de reagir ao seu avanço¹. Apesar de reconhecer o pouco sucesso de seus alertas e as falhas de sua geração, ele não deixa de buscar, em suas reflexões, uma possibilidade de salvação, de redenção, de superação das formas de opressão. As preocupações de Benjamin em combater o avanço autoritário e ao mesmo tempo sinalizar para a possibilidade de uma nova era histórica em que a humanidade seja redimida dos sofrimentos do passado e do presente atravessam seus textos. Para ele, o enfrentamento do fascismo é uma tarefa que deve ser realizada tanto pelo crítico quanto pelo historiador.

A nosso ver, essa aproximação entre o crítico e o historiador é indício de que as reflexões do autor sobre a crítica se estendem pelas suas elaborações sobre o direito, a história e a memória. Da mesma forma, a teoria da linguagem de Benjamin marca suas elaborações sobre esses temas, na medida em que, para ele direito, história e memória se desenvolvem no campo da linguagem. É por força dessas constatações que dedicaremos

¹ Escreve Löwy (2018, p. 32) que “em um certo sentido, toda sua obra pode ser considerada como uma espécie de “aviso de incêndio” dirigido a seus contemporâneos. Um sino que repica e busca chamar a atenção, sobre os perigos iminentes que os ameaçam, sobre as novas catástrofes que se perfilam no horizonte”

esse primeiro capítulo a tratar da crítica e da teoria da linguagem no pensamento do autor, destacando alguns elementos necessários ao desenvolvimento, nos demais capítulos dessa dissertação, de uma reflexão acerca da relação entre o direito e a memória na obra de Benjamin.

1.2. A crítica como tarefa

Hannah Arendt afirma que, para definir Benjamin, seria preciso um conjunto de afirmações negativas:

seus temas compreendiam textos e interpretação, mas não era um filólogo; sentia-se muitíssimo atraído não pela religião, mas pela teologia (...), mas não era teólogo, (...); era um escritor nato, mas sua maior ambição era produzir uma obra que consistisse inteiramente em citações (...) pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo (ARENDR, 2008, p. 167-168).

Escreve ainda a autora que “nos raros momentos em que imagina definir o que estava fazendo, Benjamin se considerava um crítico literário”. Para melhor entender essa percepção que o pensador alemão tinha de si mesmo, é preciso explorar sua concepção de crítica que, para ele, é um método de compreensão tanto de textos quanto de fenômenos da realidade; é filosófica e é também uma forma de ação política; é uma tarefa.

O termo tarefa aparece muitas vezes na obra de Benjamin, possuindo diferentes camadas de significado. Ela é função e missão do filósofo, do crítico, do tradutor e do historiador e consiste, em primeiro lugar, em um esforço de leitura. Para Suzanna Kampff Lages,

a leitura é o ponto de partida de todo esforço de reflexão intelectual. Ela é o elemento comum que aproxima a crítica, o comentário e a tradução, mas por assumir diferentes formas, segundo diferentes objetos, o ato de ler é também aquele que dá origem a esses diferentes modos e estratégias de leitura. Em Walter Benjamin, esses diferentes modos de leitura mantêm entre si afinidades e diferenças. A leitura, em primeiro lugar, é, para Benjamin uma tarefa (*Aufgabe*), uma palavra que Benjamin utilizará para referir-

se tanto à atividade crítica quanto a do tradutor (LAGES, 2002, p. 216).

Não se trata aqui apenas da leitura de textos, mas também do mundo, dos fenômenos e objetos. Citando o dramaturgo e poeta austríaco, Hugo von Hofmannsthal, que afirmara que é preciso ler o que nunca foi escrito, Benjamin (2018a, p. 55) escreve: “‘Ler o que não foi escrito’. Esta forma de leitura é a mais antiga: a leitura antes de toda a linguagem, a partir das entranhas, dos astros ou da dança”. A leitura do mundo deve ser realizada em uma perspectiva histórica, isto é, lendo o presente em conexão com o passado e com o futuro.

De acordo com Manoel Ricardo de Lima, “ler com Benjamin é ler o presente sem perder de vista que estamos o tempo inteiro tentando ler o porvir de todos os passados diante de uma pergunta: o que ainda nos cabe como imagem crítica?” (LIMA, 2016, p. 61). Como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, o historiador é um leitor que deve buscar, no presente, não o passado tal como ele foi, mas todos os passados possíveis, exercendo, desse modo, uma tarefa crítica transformadora do seu próprio tempo. Mas a tarefa proposta pelo pensador alemão não é mera observação passiva, é também atividade política. O esforço do crítico é dirigido, simultaneamente, à compreensão e à transformação da realidade. Para Benjamin (2016, p. 107), à toda estratégia política deve corresponder uma estratégia crítica, o objetivo maior do agir político é combater o fascismo, fantasma que assombra toda sua obra.

1.3. A crítica em Benjamin e os românticos de Iena

Benjamin (2016, p. 109), rejeitando a concepção e a forma da crítica comuns aos seus contemporâneos e constatando a “decadência da crítica literária desde o Romantismo”, toma como ponto de partida da sua reflexão o conceito de crítica da obra de arte dos românticos de Iena, objeto de sua tese de doutorado (1919). A concepção de crítica dos românticos é amparada pelos princípios que regem sua concepção de conhecimento, sobretudo, na ideia de que o conhecimento da obra de arte é imanente à ela, é uma forma de autoconhecimento da obra. O princípio da teoria do conhecimento dos românticos é sintetizado pelo autor nos seguintes termos:

o ser-conhecido de uma essência através de uma outra coincide com o autoconhecimento do que se conhece, com o do que se conhece e com o ser-conhecido do que conhece através da essência que ele conhece. Esta é a forma exata do princípio da teoria romântica do conhecimento do objeto (BENJAMIN, 2009, p. 63).

Os primeiros românticos, portanto, não adotam o “eu” como centro do conhecimento sobre a obra de arte, mas sim o absoluto da arte, de modo que conhecer a arte é acessar o autoconhecimento desta.

Para os românticos, toda obra é incompleta e só assim pode ser compreendida. Benjamin (2002, p. 76), que não abandonaria essa noção romântica na sua futura concepção de crítica, complementa que a obra de arte literária é incompleta, não enquanto ficção, mas enquanto verdade. A ideia de uma crítica imanente à própria obra, ou seja, uma autorreflexão da obra que a complementa, é um paradoxo se a crítica for pensada como julgamento. Benjamin (2002, p. 83) entende que os românticos superam esse paradoxo. A concepção romântica de crítica segue um movimento inteiramente contrário ao que parece ser o da crítica da arte no período:

a crítica é, então, de modo totalmente oposto à concepção atual de sua essência, em sua intenção central, não julgamento, mas antes, por um lado, acabamento, complemento, sistematização da obra e, por certo, sua dissolução no absoluto. Em última análise, como ainda se mostrará, ambos os processos coincidem. O problema da crítica imanente perde seu caráter paradoxal na definição romântica deste conceito, em que ele não implica um julgamento da obra para o qual seria contraditório atribuir um critério imanente. A crítica da obra é muito mais sua reflexão que, evidentemente, pode apenas levar ao desdobramento do germe crítico imanente a ela mesma (BENJAMIN, 2002, p. 83).

Esse deslocamento do centro do conhecimento do sujeito para o objeto inspira Benjamin que pensa a verdade como imanente ao objeto. Para Kátia Muricy (1999, p. 123), o autor rejeita a noção cartesiana de que a verdade ou o conhecimento, sejam vinculados à consciência do sujeito. Em breve fragmento sobre a teoria do conhecimento, datado de 1920 ou 1921, ele afirma que é preciso distinguir entre i) “a falsa disjunção que

diz que o conhecimento existe ou na consciência de um sujeito do conhecimento, ou no seu objeto” e ii) “a aparência de um indivíduo sujeito do conhecimento” (BENJAMIN, 2018a, p. 37). A crítica, nessa perspectiva, é a apreensão do autoconhecimento do objeto; é a busca pela verdade no objeto.

No prefácio de *Origem do drama trágico alemão* o autor nos diz que as ideias são mônadas, no sentido do conceito desenvolvido por Leibniz: unidades indivisíveis dentro das quais estão compreendidas todas as demais unidades indivisíveis, de modo que, em cada uma delas, está o universal. Escreve Benjamin (2016, p. 37) que “a ideia é uma mônada – isso significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo. A tarefa imposta à sua representação é nada mais nada menos que a do esboço dessa imagem abreviada do mundo”. As ideias não são o teor material das coisas, elas “se relacionam com as coisas assim como as constelações com as estrelas” (BENJAMIN, 2016, p. 22). Nas constelações, de acordo com Benjamin (2018a, p. 48), “a posição dos astros representa uma unidade específica, e a natureza dos diversos planetas só é reconhecível pelo modo como atuam nessa constelação”. A ideia verdadeira, portanto, depende de uma relação harmoniosa com o objeto já que, só nessa harmonia, tal como ocorre em uma constelação, a verdade se apresenta.

A noção de que a verdade é imanente à obra de arte, ao objeto ou ao fenômeno que se observa se mantém na obra de Benjamin, alcançando, como iremos mostrar no último capítulo dessa dissertação, suas reflexões sobre história e memória. Para o autor, o passado deve ser lido nos vestígios, rastros e cacos encontrados no presente. Também o conceito de mônada é retomado nas elaborações do pensador sobre a história, já que, para ele, as imagens do passado são mônadas, contém nelas mesmas sua pré- e pós-história. A busca da verdade imanente aos rastros e imagens do passado é, desse modo, tarefa do historiador que é, ele também, um crítico.

O que Benjamin propõe e exercita é a observação do singular, do detalhe e a exposição do pensamento na forma de lampejos, fragmentos, sem, contudo, negar a unidade da verdade que é alcançada por meio do mínimo, do pormenor e vai ser apreendida não a partir das ciências e saberes especializados, mas na arte e nos fenômenos materiais. Como nos diz Beatriz Sarlo (2013, p 48), a “verdade, como uma presa de caça, salta no concreto”. Sobre esse método de observação e apreensão da realidade proposto pelo pensador alemão, João Barrento (2013, p. 117) afirma que ele é “um leitor de

indícios” e que, em uma frase, seu método pode ser descrito como a pretensão de “descobrir o mais distante pela observação incansável e implacável do mais próximo”.

Diferentemente dos primeiros românticos alemães, Benjamin não entende que a verdade se desenrola na consciência, mas sim que o local de sua apreensão é a linguagem. Para ele, o fracasso dos românticos na renovação da doutrina das ideias decorre do fato de “nas suas especulações, a verdade, em vez de assumir o seu caráter de linguagem, foi tomada por uma forma de consciência reflexiva” (BENJAMIN, 2016, p. 26). As ideias, as mônadas, ocorrem na linguagem. Sobre o tema, esclarece Leandro Konder que

as ideias não se situam num mundo à parte, como imaginava Platão; elas não são realidades superiores, cuja sombra se projetaria no fundo da caverna onde vivemos nós, imperfeitos seres materiais. Não são "seres especiais", que nós poderíamos apreender através de uma "intuição intelectual". "A ideia" - afirma Benjamin - "é algo de linguístico, e o elemento simbólico presente na essência da palavra".

(...) as ideias, então, são autárquicas: são mônadas. Qual é o lugar dessas mônadas, desses universos espirituais condensados autônomos, que não têm acesso direto a realidade empírica e devem ser inteiramente independentes uns dos outros? Benjamin enfrenta a questão e assegura que as ideias possuem um "recinto" próprio: a linguagem (KONDER, 1999, p. 37 e 38).

Cabe ao crítico, a partir da observação do concreto, não apenas descrever uma obra de arte, um fenômeno, um fato do passado, mas também buscar a verdade que será percebida e apresentada no campo da linguagem.

1.4. Comentário e crítica

Para compreender a concepção de crítica de Benjamin é necessário ter em conta as reflexões sobre o tema feitas pelo autor em seu ensaio sobre *As afinidades eletivas*, terceiro romance de Goethe, publicado em 1809. De acordo com a filósofa Cláudia Castro (2011, p. 15), o livro de Goethe é uma “obra de maturidade do poeta” que “concentra toda sua experiência e apresenta num panorama a sociedade de seu tempo” e que era considerada pelo próprio autor como seu melhor trabalho. Não por acaso, o livro foi

recebido com furor pela crítica e rapidamente recebeu múltiplas interpretações sendo, até hoje, duzentos anos após sua publicação, objeto de debates e controvérsias.

Em ensaio escrito entre o verão de 1921 e fevereiro de 1922, Benjamin, se posiciona acerca dessas controvérsias propondo uma leitura própria e peculiar da obra de Goethe. Hugo von Hofmannsthal considerou o texto de Benjamin um raro e incomparável exemplo de “pensamento puro” (CASTRO, 2011, p. 11) e o publicou em duas partes, nos anos de 1924 e 1925, na revista *Neue Deutsch Beiträge*, de que era editor. No texto, Benjamin, trata de dois temas que serão relevantes para esse trabalho. O primeiro é a distinção entre a vida mítica e a salvação que iremos abordar no segundo capítulo dessa dissertação. O segundo envolve as reflexões do autor acerca de o que constitui e como devem ser construídas as críticas literárias. Essa segunda temática será abordada já agora nos parágrafos que se seguem.

Benjamin apresenta sua concepção de crítica a partir da diferenciação entre o comentário e a crítica, sendo o comentário dedicado ao teor factual ou material da obra e a crítica a busca pelo seu teor de verdade. A relação e a distinção entre o comentário e a crítica são descritas pelo autor por meio da imagem de uma fogueira viva em que as madeiras e cinzas são o objeto de análise do comentador e a chama o material de trabalho do crítico:

se, por força de um símile, quisera-se contemplar a obra em expansão como uma fogueira em chamas vívidas, pode-se dizer então que o comentador se encontra diante dela como o químico, e o crítico semelhantemente ao alquimista. Onde para aquele apenas madeira e cinzas restam como objetos de sua análise, para este tão somente a própria chama preserva um enigma: o enigma daquilo que está vivo. Assim, o crítico levanta indagações quanto à verdade cuja chama viva continua a arder sobre as pesadas achas do que foi e sobre a leve cinza do vivenciado (BENJAMIN, 2018b, p. 13, 14).

O comentário, que envolve o conhecimento do teor factual da obra é imprescindível para a crítica, ainda que não se confunda com ela. É a partir do conteúdo material do objeto que é possível buscar a verdade da obra. Para ver a obra é preciso combinar crítica e comentário. Nos diz Benjamin (2016, p. 128). que “aprender a ver na obra significa dar-se bem conta de como, na obra, se interpretam o seu teor objetivo e o

seu teor de verdade”. O crítico é como um paleógrafo que começa pela leitura do texto mais visível para alcançar o texto mais desbotado:

torna-se cada vez mais uma condição prévia para todo crítico vindouro a interpretação do teor factual, isto é, daquilo que chama a atenção e causa estranheza. Pode-se comparar esse crítico ao paleógrafo perante um pergaminho cujo texto desbotado recobre-se com os traços de uma escrita mais visível, que se refere ao próprio texto. Do mesmo modo como o paleógrafo deveria começar pela leitura desta última, também o crítico deveria fazê-lo pelo comentário. E inesperadamente surge-lhe daí um inestimável critério de seu julgamento: só agora ele pode formular a pergunta crítica fundamental, ou seja, se a aparência do teor de verdade se deve ao teor factual ou se a vida do teor factual se deve ao teor de verdade (BENJAMIN, 2018b, p. 13).

Voltando à imagem da crítica como incêndio, vemos que o fogo destrói o teor material da obra para encontrar verdade em suas ruínas. Daí resulta que quanto maior o distanciamento histórico entre o crítico e a obra, mais potente será a crítica, dado que mais separada do teor material da obra, a crítica tem mais chance de extrair dos vestígios deste verdades duradouras, complementando a obra, que é sempre aberta e incompleta, e, promovendo sua imortalidade (BENJAMIN, 2009, p. 12, 13). A obra de arte, assim como os demais objetos e fenômenos concretos, são historicamente variáveis e é apenas através do seu “transitório conteúdo material (...) que o acesso ao seu conteúdo de verdade pode ser atingido” (CASTRO, 2011, p. 22). Consequentemente, a interpretação das obras, objetos, fenômenos “é profundamente histórica” (CASTRO, 2011, p. 23).

Outra diferença entre o comentador e o crítico é que enquanto o primeiro descreve apenas elementos materiais que já estão dados, o segundo descreve a transformação da obra no tempo, de modo que a verdade revelada pela crítica não é uma verdade imutável associada ao momento de constituição da obra, mas sim uma verdade histórica vinculada ao tempo em que está situado o crítico. Benjamin aplica essa ideia, por exemplo, à história literária, rejeitando a organização das obras literárias em uma sequência cronológica e estática, tal como objetos em um museu. A história literária deve considerar não apenas o tempo de criação da obra, mas também cada momento presente em que ela é apreendida,

não deve ser um conjunto de obras elencadas cronologicamente e expostas como obras em um museu:

(...) não se trata, realmente, de apresentar as obras literárias no contexto geral do seu tempo, mas sim de levar à representação, no tempo em que surgiram, do tempo que as reconhece – e que é o nosso. E assim a literatura se transforma num *organon* da História. E a tarefa da história literária é transformá-la nisso, e não as obras escritas em materiais da História (BENJAMIN, 2018, p. 138).

Está claro, então, que a tarefa da crítica é transformar seu objeto, dando-lhe “novos acabamentos” (MURICY, 2020, p. 91); é, portanto, um método, uma tarefa ativa e produtiva, e, como veremos, destrutiva e salvadora.

1.5. Crítica: destruição e salvação

São diversas as passagens em que Benjamin define a crítica como destruidora. Em fragmento de seu “Programa da crítica literária” ele anota que: “a crítica destruidora terá que reconquistar sua boa consciência” (BENJAMIN, 2018a, p. 107). Já em seu ensaio sobre Karl Kraus, crítico que admirava, escreve que “em Kraus o que prevalece é o lado destrutivo e crítico” (BENJAMIN, 2017, p. 215).

Para entender a acepção do termo destruição na obra do pensador berlinense vale retomar suas reflexões sobre o caráter destrutivo expostas em fragmento escrito em 1931 em que afirma que a destruição abre espaço para algo que não se sabe ainda o que é. A destruição, além disso, não é negativa, não é ódio ou vingança: “o caráter destrutivo conhece apenas uma divisa: criar espaço; conhece apenas uma atividade: abrir caminho. Sua necessidade de ar puro e de espaço é mais forte do que qualquer ódio” (BENJAMIN, 1986, p. 187)

O caráter destrutivo se associa à juventude e à criatividade. No fragmento “A vida dos estudantes”, Benjamin destaca a necessidade de recuperação da criatividade da juventude e a imprescindibilidade da recuperação da insurgência juvenil, essa recuperação depende da destruição de tudo que inibe a criatividade dos jovens. O caráter destrutivo revela ainda a unidade da natureza, tudo se unifica quando se verifica o que merece ser destruído:

o caráter destrutivo é jovem e sereno. Pois destruir rejuvenesce, porque afasta as marcas de nossa própria idade; reanima, pois, toda eliminação significa, para o destruidor, uma completa redução, a extração da raiz de sua própria condição. O que leva a esta imagem apolínea do destruidor é, antes de mais nada, o reconhecimento de que o mundo se simplifica terrivelmente quando se testa o quanto ele merece ser destruído. Este é o grande vínculo que envolve, na mesma atmosfera, tudo o que existe. É uma visão que proporciona ao caráter destrutivo um espetáculo da mais profunda harmonia (BENJAMIN, 1986, p. 187).

O caráter destrutivo abre caminhos sem se preocupar com o que será construído no espaço criado, ele “tem poucas necessidades, e a menos importante delas seria: saber o que ocupará o lugar da coisa destruída. Primeiramente, pelo menos por um instante, o espaço vazio, o lugar onde se encontrava a coisa, onde vivia a vítima” (BENJAMIN, 1986, p. 187). A destruição tem duplo sentido: significa a destruição promovida pelas catástrofes da modernidade, a perda da experiência, o fim das formas manuais de trabalho, o apagamento da memória, a violência da guerra, da opressão e da barbárie e significa também a destruição da destruição, isto é, a destituição das formas de opressão, a aniquilação das guerras e conflitos e a abertura de espaço para uma nova ordem de liberdade. Sobre o caráter destrutivo, escreve Raúl Antelo que

o caráter destrutivo caracteriza-se por um conceito decisionista da verdade e da lei, vindo complementar assim o caráter melancólico, analisado por Benjamin em seu ensaio sobre o drama alegórico. Mas na teoria da destruição, situada entre liberalismo, bolchevismo e anarquismo, Benjamin argumenta que o caráter destrutivo conhece apenas uma palavra de ordem (abrir espaço) e uma única atividade (despejar). Sua necessidade de ar puro e espaço aberto ultrapassa fartamente qualquer ódio. O caráter destrutivo, segundo Benjamin, é nietzscheanamente jovem e sempre alegre, porque destruir rejuvenesce (ANTELO, 2007, p. 7).

A destruição se relaciona com o messiânico que, no pensamento de Benjamin, não é o mero retorno ao passado, restauração do paraíso perdido, é a salvação, a redenção, no futuro, de todo o sofrimento por meio do fim de toda opressão. Mas para que haja salvação é preciso antes a destruição e só depois dela haverá felicidade, anota o autor no “Fragmento teológico político”, que “na felicidade tudo que é terrestre aspira seu aniquilamento” (BENJAMIN, 2007, p. 1). A crítica é destruidora, porque, tal como a chama de uma fogueira, desintegra o teor material do objeto para revelar seu teor de verdade. Jürgen Habermas (1979, p. 37, tradução nossa), em artigo sobre Benjamin escrito em 1972, nos diz que “a crítica comete tal destruição apenas para transpor o que vale a pena conhecer do meio da beleza para o da verdade – e de tal forma resgatar e redimir o que se quer conhecer”. Ela é igualmente salvadora, porque permite a rememoração da obra de arte, do objeto ou do fenômeno analisado, sua apreensão e compreensão no presente, garantindo sua transformação e imortalidade. Escreve Castro (2011, p. 23-24) que “se quiser reacender a chama dessa verdade misteriosa, em vez de preservar a beleza da aparência sensível, a crítica deve reduzi-la a ruínas (...) para se compreender a tarefa salvadora da crítica é preciso encontrar a relação essencial entre salvação e destruição”. Como veremos ao longo desse trabalho, Benjamin nunca perde de vista a percepção da tarefa crítica como movimento destruidor e redentor.

1.6. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana

Benjamin expõe sua teoria da linguagem² em vários de seus textos. Aqui destacaremos quatro ensaios em que o autor aborda o tema: “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916); “A tarefa do tradutor” (1923); “A doutrina das semelhanças” (1933); e “Sobre a faculdade mimética” (1933). “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” é uma extensão de uma carta a Scholem e não era destinado à publicação (MURICY, 1999, p. 95). Foi apresentado inicialmente apenas aos integrantes de seu círculo mais íntimo. Tanto é assim que, em currículo enviado a Adorno, em 1940, Benjamin (2016, p. 8), afirma que “A tarefa do tradutor” foi o primeiro resultado concreto de suas reflexões no domínio da teoria da linguagem.

² Chamamos essas reflexões de teoria porque o próprio Benjamin (apud BARRENTO, 2018, p. 181), em carta a seu amigo Gershom Scholem, datada de fevereiro de 1933, afirma, referindo-se ao texto “Sobre a faculdade mimética” que, apesar de estar enfrentando dificuldades materiais e financeiras, elaborara uma “nova teoria da linguagem”.

Embora não tenha sido publicado ou amplamente divulgado, o texto de 1916, contém, segundo Muricy (1999, p. 94), as formulações mais importantes de Benjamin sobre a linguagem. As ideias ali desenvolvidas permaneceram em sua obra com modificações não muito significativas. A importância do ensaio de 1916 fica evidente em carta enviada pelo pensador alemão a Scholem, em maio de 1933, ano de escrita dos ensaios sobre a faculdade mimética, revisitando sua teoria da linguagem. Na carta, ele pede ao amigo que o envie a cópia que este possuía do seu texto de 1916, por considerar necessário voltar a esses apontamentos anteriores para avançar com suas demais reflexões e no exílio não ter acesso ao seu próprio trabalho³.

A inspiração de “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” é “O fundamento divino de toda a história de Schlegel”, que leva Benjamin a tratar da linguagem a partir da análise do primeiro livro do Gêneses (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 81). Antes de abordar o tema da origem da linguagem a partir do Gêneses, o autor abre o ensaio, afirmando que todas as coisas, animadas ou inanimadas, participam da linguagem:

todas as manifestações da vida do espírito no ser humano, podem ser entendidas como uma forma de linguagem. (...) a existência da linguagem, porém, não abarca apenas todos os domínios das manifestações do espírito humano (...) abarca absolutamente a totalidade do ser. Não existe acontecimento ou coisa, nem na natureza animada nem na inanimada que não participe de algum modo da linguagem, porque a tudo é essencial poder comunicar seu conteúdo espiritual (BENJAMIN, 2018, p. 9).

Há, portanto, a linguagem humana – composta pelas manifestações espirituais do ser humano – e a linguagem em geral – que abarca tanto a linguagem humana quanto a linguagem das coisas. Benjamin deixa claro, já no ensaio de 1916, que, para ele, a

³ Benjamin escreve a Scholem o seguinte: “pensando melhor no meu plano de te enviar meus apontamentos recentes sobre a linguagem, constatei que esse projeto, já de si ousado, só o poderia concretizar confrontando antes esses apontamentos com os anteriores de ‘sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana’. Acontece que estes estão no meio de meus papéis de Berlim a que, naturalmente, não tenho acesso aqui. Por outro lado, sei que tens uma cópia e por isso te peço que me envies o mais depressa possível, em correio registrado, para meu endereço aqui em Ibiza” (BENJAMIN apud BARRENTO, 2018, p. 181).

linguagem não é um instrumento, um meio ou ferramenta de mediação ou transmissão de algo diversa dela mesma. Todas as coisas possuem uma essência de linguagem e o que se comunica é essa essência. Essa compreensão resulta da distinção entre a essência espiritual e a essência de linguagem das coisas. De acordo com Benjamin (2018a, p. 11), “o que é suscetível de comunicação em uma essência espiritual é sua essência de linguagem”. O resultado é que, ao comunicar a essência de linguagem das coisas, a linguagem comunica a si mesma. “A linguagem comunica a essência-de-linguagem das coisas. Mas a sua clara manifestação é a própria linguagem. A resposta à pergunta o que comunica a linguagem? É então a seguinte: cada linguagem comunica-se a si mesma”. (BENJAMIN, 2018, p. 11). Como nos diz Muricy (1999, p. 99), a linguagem não comunica conteúdos, comunica sua essência. Benjamin se refere a essa capacidade de comunicar a si mesma como a magia da linguagem. Dois aspectos dessa magia merecem destaque: i) a linguagem não é um instrumento de comunicação de algo diverso dela mesma, ela comunica a si mesma ao comunicar a essência de linguagem dos objetos e faz isso sem mediação; ii) a linguagem é infinita:

o problema fundamental da teoria da linguagem é esse elemento de mediação, é a condição não mediatizada de toda comunicação espiritual; e se se quiser chamar de mágica essa ausência de mediação, então o problema primordial da linguagem é sua magia. Ao mesmo tempo falar da magia da linguagem é remeter para uma outra questão: a sua infinitude (BENJAMIN, 2018a, p. 11).

Ainda no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” são apresentados os diferentes planos hierárquicos da linguagem. Ao falar da linguagem mágica, infinita, que se comunica sem mediação, Benjamin trata da linguagem no seu nível mais elevado e nem toda linguagem está nesse patamar. Recorre ao livro do Gênesis para caracterizar três patamares: i) o da linguagem divina, criadora; ii) o da linguagem adâmica, que é a que nomeia; iii) o da linguagem após a queda em que a linguagem perde sua imediaticidade e surge a confusão de sentidos e línguas no mundo. Como veremos, nesse último estágio degradado da linguagem, está a origem mítica do direito. Muricy resume e categoriza os diferentes planos da linguagem nos seguintes termos:

em uma exegese do primeiro capítulo do Gênesis, Benjamin distingue três planos hierárquicos da linguagem. Um primeiro plano, é o da criação: a palavra divina simultânea às coisas. Neste estágio, o homem está ausente e não existe distinção entre linguagem e realidade. O segundo estágio é o da linguagem adâmica, anterior à Queda. Neste momento, existe uma transparência entre linguagem e realidade: o conhecimento das coisas é imediato e completo. A linguagem paradisíaca é a do puro conhecimento pela doação, feita pelo homem, de dar nomes às coisas. O terceiro plano o da linguagem degradada pela Queda, é aquele da perda da imediaticidade do conhecimento pelo nome. É o momento em que nasce a abstração e a mediação do Juízo e em que a linguagem, destituída de sua imediaticidade e transparência cognitiva, perde-se na confusão de sentidos de um mundo em que se romperam palavras e coisas, linguagem e realidade (MURICY, 1999, p. 105).

O verbo divino, a criação, é o primeiro nível da linguagem que, não apenas não se identifica com a fala ou com a comunicação, como também não se origina nesta, sua origem é a criação. A linguagem antecede a fala. A nomeação é o segundo nível da linguagem, reflete a capacidade de nomear transmitida por deus a Adão, habilidade que caracteriza o que há de típico na linguagem humana, distinguindo-a da linguagem em geral:

o que nós não conhecemos fora da esfera do humano é outra linguagem que possa nomear; e identificar a linguagem que nomeia com a linguagem em geral é privar a teoria da linguagem de suas certezas mais fundas. Portanto, a essência de linguagem do ser humano está no fato de ele nomear as coisas (BENJAMIN, 2018a, p. 18).

A linguagem adâmica ainda é um patamar elevado da linguagem que não se confunde com a linguagem já decaída, é o reflexo do depósito por deus nos homens da capacidade de criação (BENJAMIN, 2018a, p. 18). A ação de nomear é a forma de a humanidade participar da criação divina. A língua adâmica, além disso, é marcada ainda

pela associação entre as palavras e as coisas, de modo que os nomes não são arbitrários, os objetos e seus nomes se associam, nomear é conhecer. “A nomeação adâmica está longe de ser arbitrária porque é não apenas uma tradução da linguagem muda das coisas para a linguagem dos nomes, mas é uma tradução que possui sua objetividade garantida ‘em Deus’” (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 84). A *queda*, na interpretação proposta por Benjamin, é a retirada da linguagem da esfera adâmica do nome, que tem como consequência a separação entre a palavra e as coisas, entre o nome e o objeto, provocando “a instituição de um sistema arbitrário de signos” (LAGES, 2002, p. 151). A transformação da linguagem em arbítrio decorre, portanto, da separação entre o conhecimento e a coisa a ser conhecida:

o conhecimento que é objeto da tentação da serpente, o de saber o que é bom e o que é mal, é sem nome. É, no mais profundo sentido do termo, um nada; esse saber é, afinal, ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. O saber do bem e do mal sai da esfera do nome, é um conhecimento exterior a imitação não criadora da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora do nascimento da palavra humana, na qual o nome deixou de poder viver intacto: teve de sair da linguagem do nome, da língua que conhece, poderia mesmo dizer-se da magia imanente que lhe é própria, para se tornar expressamente mágica, por assim dizer a partir de fora. A palavra passa a comunicar alguma coisa (que está fora de si mesma) (BENJAMIN, 2018a, p. 22).

Aqui a teoria da linguagem de Benjamin coincide com sua concepção de verdade. Como já vimos, a verdade se dá na linguagem, mas a linguagem decaída é incapaz de associar as palavras e as coisas. A perda da capacidade de nomear é também o enfraquecimento da habilidade de conhecer. A associação entre nomeação e verdade fica evidente na seguinte passagem do prefácio de *Origem do drama trágico alemão*:

a verdade é a morte da intenção (...). A estrutura da verdade exige, assim, um modo de ser que, na sua ausência de intenção, se aproxima do modo de ser simples das coisas, mas lhes é superior, pela sua consistência e permanência. A verdade não consiste num intencionar que encontraria na empiria a sua determinação, mas na

força que marca a própria essência dessa empiria. O ser livre de toda a fenomenalidade, e único detentor dessa força, é o ser do nome, é ele que determina o modo como são dadas as ideias. E estas dão-se, não tanto numa língua primordial, mas antes em uma percepção primordial em que as palavras não perderam a aura [...] (BENJAMIN, 2016, p. 24).

O prefácio foi esboçado em 1916, mesmo ano em que foi escrito “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. Se atentarmos para a descrição da *queda* no trecho destacado acima, percebemos como os dois textos se complementam. A perda da capacidade de nomear é também a perda da capacidade de apreensão da verdade que, após a *queda* da linguagem, se apresenta aos homens apenas de forma indireta, aos saltos, e por meio de lampejos decorrentes da apreciação dos detalhes.

1.7. Linguagem e redenção: tradução e língua pura

Benjamin esboça suas primeiras reflexões sobre tradução já no ensaio de 1916 em que escreve o seguinte: “precisamos fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria da linguagem” (BENJAMIN, 2018a, p. 20). Tema central na teoria da linguagem do autor, a traduzibilidade está vinculada à essência da linguagem mesmo na sua forma mais pura. A tradução não é uma decorrência da Queda, ela existe antes e depois da degradação da linguagem. Nesse sentido, afirma Lages que

haveria em ambos os planos uma tarefa do tradutor a ser realizada: antes da “queda”, é preciso traduzir a linguagem muda das coisas da criação para uma imaterial linguagem sonora, articulada – essa tarefa teria sido levada a cabo por Adão em seu impulso nomeador; e depois da “queda” (que Benjamin interpreta em conexão com o mito babélico), as várias línguas decaídas devem ser orientadas para a língua originária a ser reconstituída no processo dessa segunda tarefa de tradução que, por sua vez, só poderá ser realizada no fim messiânico da história (LAGES, 2002, p. 151).

Para Benjamin, a atividade do tradutor, tal como a do crítico, é uma tarefa, logo, a tradução também se relaciona com a busca da verdade, sendo seu objetivo específico

tentar alcançar a língua pura. A língua pura se relaciona com a dimensão sagrada da linguagem e com a verdade, é a língua verdadeira. A língua pura é a harmonia entre todos os modos de querer dizer. A tradução é a busca pelo reconhecimento e harmonização da alteridade entre as diferentes línguas de modo a revelar o que está presente na distância entre elas, fazendo com que uma complemente a outra na direção de uma língua única, universal. Escreve Benjamin em “A tarefa do tradutor” que

nas línguas isoladas, sem complemento, o que nelas se quer dizer nunca se encontra numa autonomia relativa, como acontece com as palavras ou frases isoladas, mas sempre em permanente mudança, até conseguir emergir, sob a forma da língua pura, da harmonia de todos os modos do querer dizer. Até aí, permanece oculto nas línguas. Mas estas crescem desse modo até o fim messiânico da sua história, é a tradução que se inflama na eterna sobrevivência das obras e na infinita renovação da vida das línguas, para continuamente pôr à prova aquele crescimento sagrado das línguas – para determinar a que distância da revelação se encontra o que nelas é oculto e como isso se pode tornar presente no saber dessas distâncias (BENJAMIN, 2018a, p. 93).

É por meio de sua concepção de tradução que Benjamin insere a redenção na sua teoria da linguagem. A tarefa do tradutor, assim como a do crítico, é uma tarefa salvadora, messiânica, é um gesto no sentido do fim de todo desentendimento. O conceito de tradução completa a teoria da linguagem do pensador, na medida em que, por ela, é possível buscar a redenção na língua pura e a restauração da capacidade de nomear que aproxima as palavras e as coisas e permite a apreensão da verdade nos fenômenos e objetos. A busca pela língua pura é também um esforço na direção do fim de toda discórdia. Nas palavras de Gagnebin,

a verdadeira língua dos místicos não significa tanto uma língua pura que deveria ter sido falada num não se sabe qual tempo de antes da história dos homens; a verdadeira língua diz muito mais a unidade da compreensão humana, a convergência progressivamente perdida, entre todas as línguas diversas e múltiplas da humanidade. Neste sentido Babel significa a ‘queda’ da linguagem humana não

na multiplicidade positiva e essencial, mas, sim, na discórdia: não é a transformação de uma língua única em multiplicidade linguística que marca o fim da linguagem verdadeira, mas a transformação da diversidade concordante e harmoniosa das diferentes línguas em uma pluralidade discordante e incompreensível. Não se trata, portanto, nem de abolir as diferenças – nem os diferentes! – nem de voltar a uma pretensa unidade de antes do múltiplo, trata-se de reconstruir uma multiplicidade amigável e generosa (GAGNEBIN, 2013, p. 28).

A tradução, embora seja um movimento em direção à harmonia e ao entendimento, é violenta, porque arrasta tanto a língua do original quanto a língua do tradutor na direção de uma língua outra, mais alta e estrangeira. Ela é também destruidora. Tal como na crítica, na tradução, destruição e salvação não se separam. Nesse sentido, afirma Gagnebin que

esse movimento violento e redentor é a tradução como processo salvador. (Benjamin fala assim também da crítica filosófica no “Prefácio”). Aqui também a dinâmica da salvação e a necessidade de destruição se encontram. (...). Quando não se apropria precipitadamente do original, o tradutor transforma sua própria língua numa língua estrangeira (GAGNEBIN, 2013, p. 23-24).

No limite, salvação da linguagem depende da destruição de todas as línguas e dos conflitos decorrentes dessa multiplicidade. A língua pura é a recomposição dos cacos, das ruínas, do que foi destruído, na forma de uma língua universal que forme, com a afirmação da diferença e do diferente, uma unidade compreensiva. Dessa forma,

tal como os cacos de um vaso, para se poderem reajustar, têm de encaixar uns nos outros nos mais pequenos pormenores, embora não precisem de ser iguais, assim também a tradução, em vez de querer assemelhar-se ao sentido do original, deve antes configurar-se, num ato de amor e em todos os pormenores, de acordo com o modo de querer dizer desse original, na língua da tradução, para assim tornar ambos, original e tradução, reconhecíveis como

fragmentos de uma língua maior, tal como os cacos são os fragmentos do vaso inteiro (BENJAMIN, 2018a, p. 96-97).

A tradução, assim como a crítica, é um procedimento entranhado na história que, segundo Gagnebin (2013, p. 25), “dissipa a aparência de uma unidade natural de cada língua (...) por uma espécie de desmembramento salvador, revelador de sua verdade profundamente histórica: a de aludir a uma língua maior na qual as línguas múltiplas encontrar-se-iam ao mesmo tempo abolidas e redimidas”. Como veremos no terceiro capítulo desse trabalho, cabe também ao historiador coletar cacos do passado para, desse modo, redimi-lo.

1.8. Faculdade mimética e historicidade da linguagem

A historicidade da linguagem se torna ainda mais evidente nos ensaios “A doutrina da semelhança” e “Sobre a faculdade mimética”, em que Benjamin reescreve sua teoria da linguagem, sem abandonar as reflexões de 1916. Segundo Barrento (2018, p. 179), ambos os textos foram escritos em 1933 e permaneceram inéditos durante a vida do pensador alemão. A primeira constatação presente em ambos os ensaios é a de que a natureza engendra semelhanças. São os seres humanos, contudo, que são capazes de perceber essas semelhanças. Como nos diz Lima (2019, p. 387), “é o ser humano que tem a capacidade máxima de produzir semelhanças, um dom para ver as semelhanças imateriais entre os sentidos filogenético e ontogenético. Um bom exemplo para esse empenho de uma leitura do imaterial, como a ruína, são os jogos infantis”.

A faculdade mimética é a capacidade humana de perceber semelhanças: “essas correspondências naturais só assumem um significado decisivo à luz da ideia de que todas elas são essencialmente estímulos e incentivos daquela faculdade mimética” (BENJAMIN, 2018, p. 48). A linguagem humana, por sua vez, é uma atividade mimética e sua história é a da transformação, ao longo do tempo, dessa atividade que, na modernidade, é marcada pelo enfraquecimento da capacidade humana de perceber semelhanças. Nos ensaios de 1933, o autor trata da decadência histórica da linguagem, tal como no texto de 1916, mas, sem referir-se a imagens teológicas ou à magia da linguagem. Nesses ensaios, a degradação da linguagem é identificada com a perda da capacidade mimética. Benjamin menciona os exemplos da leitura dos astros pela

astrologia e da leitura das runas como expressões da faculdade mimética, mas ressalta como essas atividades mágicas deixam de existir na modernidade, de modo que a linguagem guarda apenas ecos dessa capacidade mimética agora decadente. De acordo com o autor, “o universo da experiência do homem moderno parece conter apenas resíduos daquelas correspondências e analogias mágicas que eram comuns aos povos antigos. A questão é saber se se trata da extinção da faculdade mimética ou da sua transformação” (BENJAMIN, 2018, p. 54).

A redenção, nos ensaios de 1933, não é apresentada como restauração da língua pura, mas como recuperação da faculdade mimética. Diz Benjamin (2018a, p. 52) que a capacidade mimética do vidente e do sacerdote cedeu à linguagem, sobretudo, à linguagem escrita, suas antigas forças. A leitura não mística do mundo na modernidade não pode, então, se separar dessas forças, devendo preservar o esforço e o dom “de fazer o espírito participar daquela medida do tempo em que, as semelhanças, de forma fugaz e para logo voltarem a desaparecer, irromperem subitamente do fluxo das coisas” (BENJAMIN, 2018, p. 52). Os termos são outros, mas os pressupostos de fundo dos textos de 1916 e 1933 são os mesmos, o que só reforça a ideia de que a degradação da linguagem não ocorre no paraíso perdido, ela se dá nas entranhas da história. São os avanços técnicos, as catástrofes e o empobrecimento da experiência que, na modernidade, levam à perda da capacidade humana de reconhecer semelhanças.

Nomear – leia-se aqui dar nome e conhecer os fenômenos e objetos – é uma função mimética de busca de semelhanças entre os objetos e entre as palavras e os objetos. Quanto maior capacidade mimética, maior a capacidade de conhecer pelo nome, quanto mais fraca essa habilidade, mais decaída a linguagem, maior a separação entre as palavras e as coisas. Benjamin (2019a, p.89) associa nome e mimetismo, afirmando que “o conceito de mimese já diz que o domínio do nome é o do semelhante. Como o nome é o *organon* da experiência, isso significa que o nome só pode ser conhecido em contextos de experiência”. Enquanto ação inserida na experiência do mundo real, a nomeação decai, na mesma proporção do empobrecimento desta experiência.

Um dos mais conhecidos e comentados textos de Benjamin é seu ensaio “O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov” escrito, em 1936, para atender a uma encomenda da *Revista Oriente e Ocidente. Estado e Sociedade e Igreja. Folhas de Teologia e Sociologia*. Na época, o autor tentava escrever um trabalho sobre o romance e a narrativa que não foi concluído, de modo que a crítica da obra de Leskov foi

orientada para uma reflexão sobre as formas narrativas (BARRENTO, 2018, p. 196-197). Se no ensaio de 1916, Benjamin nos mostra a distinção entre linguagem divina e linguagem decaída, em “O contador de histórias”, ele explora a degradação ainda maior da linguagem em uma cultura marcada pelo empobrecimento da experiência, decorrente das transformações da técnica e do trabalho pelo avanço capitalista. As catástrofes da modernidade também contribuem para o declínio da experiência, como no caso dos homens que, após a Primeira Guerra Mundial, voltavam emudecidos das batalhas (Benjamin, 2018a, p. 140). O empobrecimento da experiência tem como consequência a perda da capacidade de contar histórias, de transmitir narrativas de uma geração a outra, é, desse modo, uma forma de perda da memória, de esquecimento.

1.9. Origem e história

A imagem da *queda* na obra de Benjamin é uma forma de descrever a origem da linguagem degradada. Origem (*Ursprung*) aqui não se confunde com a ideia de gênese ou início. Ela é um conceito histórico por excelência (LAGES, 2002, p. 193) não no sentido de ser o momento de criação ou surgimento de algo, mas sim por conter a condensação da história do fenômeno ou objeto, sua pré- e pós-história. A origem, a despeito de histórica, não se insere em um tempo cronológico, ela é um salto para fora desse tempo que reflete a totalidade histórica e, conseqüentemente do que é originado. Escreve Benjamin no prefácio de *Origem do drama trágico alemão* que

em todo fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré- e pós-história (BENJAMIN, 2016, p. 34).

Na origem, é possível vislumbrar a totalidade da história de um fenômeno ou objeto: a sua constituição, a sua destruição e a sua salvação, ela inscreve na história do que é originado a tensão entre crítica destrutiva e promessa de redenção (GAGNEBIN, 2013, p. 31). A origem é também ideia, é uma mônada (GAGNEBIN, 2013, p. 11). Nessa perspectiva, interpretamos a *queda* como uma mônada: uma ideia de linguagem que comporta sua história, seu surgimento, degradação e o fim da história com a restauração

da língua pura. Essa restauração não é um retorno ao passado, mas o estabelecimento de uma nova relação entre passado e presente em um momento de interrupção do tempo cronológico. Como nos diz Gagnebin,

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. (...) o *Ursprung* precisa, então, da história para dizer-se, não é o início imaculado da história, mas, sim, a figura atemporal da sua redenção (GAGNEBIN, 2013, p. 16).

1.10. Poder e arbítrio na linguagem

A degradação da linguagem não se refere apenas à confusão e à discórdia das várias línguas, reflete também a inserção do arbítrio na linguagem humana, de modo que ela passa a ser mediada pelo julgamento. A *queda* é o momento em que “nasce a abstração e a mediação do juízo” (MURICY, 1999, p. 105). Na medida em que todo juízo é fundado na desigualdade entre quem julga e quem é julgado é sempre uma forma de violência, não uma violência redentora da crítica e da tradução destruidoras, mas a uma violência que transforma em vítimas seus destinatários. O arbítrio na linguagem é sintoma de que ela reflete relações desiguais de poder e opressão.

A presença da violência na linguagem é exposta no ensaio sobre a metafísica da juventude quando Benjamin (2020, p. 302) afirma, a respeito de dois homens que conversam, que “a conversa deles se torna desespero (...). Dois homens juntos são sempre encrenqueiros, e acabam por resolver tudo a ferro e fogo. Eles aniquilam a mulher com suas obscenidades, o paradoxo viola a grandeza”. Para Muricy (1999, p. 87), “a cultura em que a linguagem se degradou ao interesse do poder e dominação é (...) uma cultura masculina onde a mulher não pode existir sem também degradar-se”; enquanto a mulher é a dimensão sagrada da linguagem que se perdeu.

A *queda* é, desse modo, uma referência à submissão da linguagem ao arbítrio das autoridades, é a imagem pela qual o autor denuncia a sujeição da linguagem – e, portanto, de todas as coisas – ao poder. Ela não ocorre em outro mundo, ela é a representação da catástrofe da modernidade que passa da guerra, para o fascismo e para outra guerra. A

teoria da linguagem de Benjamin é um esforço de busca de uma linguagem que não esteja a serviço da autoridade e do poder e que seja instrumento do enfrentamento do fascismo.

1.11. A origem do direito na *queda* da linguagem

O direito é compreendido por Benjamin como um fenômeno da linguagem. A aproximação entre direito e linguagem no pensamento do autor é evidenciada na análise de Derrida no ensaio “Para uma crítica da violência”, dado que, na percepção do filósofo franco-argelino, o texto trata da degradação da linguagem:

a lógica profunda desse ensaio efetua uma interpretação da linguagem – da origem e da experiência da linguagem, segundo a qual o mal, isto é, o poder letal vem da linguagem pela via, precisamente da representação (...), isto é, pela dimensão representativa, mediadora, portanto técnica, utilitária, semiótica, informativa, todas elas potências que arrastam a linguagem e a arrastam na queda (DERRIDA, 2018, p. 62-63).

A associação entre direito e linguagem fica mais evidente se pensarmos que o direito é uma atividade mimética: é a busca de semelhanças na realidade factual com a intenção de produzir normas gerais que regulamentem situações similares; é, além disso, a busca de semelhanças entre a situação concreta e a norma abstrata com o objetivo de decidir qual norma geral deve ser aplicada a cada caso singular. O direito é linguagem, mas há que se fazer uma importante distinção: na origem da linguagem encontramos destruição e redenção; o direito, porém, não tem, nele mesmo, sua redenção. A origem do direito é consequência da *queda* da linguagem. Nesse sentido, escreve o autor que:

os elementos abstratos da linguagem, porém (...), estão enraizados na palavra julgadora na sentença. A imediaticidade (que é a raiz da linguagem) da mediação comunicativa da abstração assenta no veredito judicial. Esta imediaticidade na mediação comunicativa da abstração surge como instância judicativa quando, com o pecado original, o ser humano perde a imediaticidade na mediação comunicativa do concreto, o nome, caindo assim no abismo da mediaticidade de toda a comunicação, da palavra como simples

meio da palavra vã, da palavra como desconversa. Porque – é preciso lembrar uma vez mais – a pergunta sobre o bem e o mal no mundo depois do ato da Criação foi pura desconversa. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus para ajudar a resolver o problema do bem e do mal, mas sim como símbolo do tribunal onde serão julgados aqueles que fazem a pergunta. Essa monstruosa ironia assinala as origens míticas do Direito” (BENJAMIN, 2018a, p. 25).

Ao situar a origem mítica do direito na *queda* da linguagem, Benjamin retira o direito do campo do divino, do campo da razão ou de qualquer outro campo em que este poderia ser associado a pressupostos redentores de justiça e o inclui na realidade da “mera vida” (WITTE, 2017, p. 44). O direito é, desse modo, determinado pelas relações de força e poder do mundo concreto e reflete a inserção do arbítrio e do poder na linguagem, bem como a abstração decorrente da separação entre as palavras e as coisas. Por isso, como veremos no próximo capítulo deste trabalho, o fim messiânico da história, capaz de restaurar a língua pura, implica a aniquilação do direito e não sua salvação.

2. A crítica da violência

2.1. Algumas imagens

“Diante da lei está um porteiro” (KAFKA, 2019, p. 261). Assim começa a parábola “Diante da lei” de Kafka, escrita em 1915, primeiramente publicada, pela primeira vez em 1919, na coletânea de pequenas narrativas que recebeu o título *O médico rural*. Mais tarde o texto foi incluído no capítulo nove do romance *O processo*, publicado apenas em 1925, após a morte do escritor em 1924. A parábola é bem conhecida. Diante da lei há um porteiro, e quando um homem do campo se aproxima e tenta entrar na lei – cuja porta está aberta – o porteiro o impede, “diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. “É possível”, diz o porteiro, “mas agora não” (KAFKA, 2019, p. 261).

O homem permanece na porta e, quando o porteiro se vira de lado, olha sorratamente para dentro da lei. Percebendo que ele pode tentar entrar, o porteiro esclarece que a tentativa é inútil, pois, após aquela, há outra porta e outro porteiro e, em seguida, outra porta e outro porteiro, e cada novo porteiro é mais poderoso que o anterior, ao ponto de o primeiro porteiro já não conseguir sequer olhar o terceiro porteiro bem mais poderoso que ele. O homem decide, então, esperar que sua entrada seja permitida e o porteiro “lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta”. O homem do campo espera por anos, solicita várias vezes permissão para entrar na lei, tenta subornar o porteiro sem sucesso e, com o passar do tempo, definha na porta da lei. Quando o homem está prestes a morrer, ele e o porteiro travam o seguinte diálogo:

“Todos aspiram à lei”, diz o homem. “Como você explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audiência em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a” (KAFKA, 2019, p. 263).

Em 1914, enquanto escrevia *O processo*, Kafka escreveu uma pequena novela com o título “Na colônia penal”, publicada em 1917. A história tem quatro protagonistas: o explorador, o oficial, o condenado e um soldado. São ainda referidas por esses

personagens duas outras figuras importantes: o antigo e o novo comandante da colônia penal. Fica claro ao longo do texto que as normas que prevalecem na colônia são, de forma inteira ou relativamente arbitrária, estabelecidas pelo comandante em exercício. O antigo comandante criara um sistema em que os supostos infratores das regras da colônia eram punidos por meio de um aparelho desenhado pelo próprio comandante. O novo comandante pretende extinguir essa forma de punição.

A curta narrativa de Kafka se passa em um momento muito específico: a ocasião em que o explorador vai com o oficial conhecer o aparelho para que possa opinar perante o novo comandante sobre a manutenção ou não daquela forma de punição. O texto começa com a descrição, feita pelo oficial ao comandante, do aparelho, uma máquina que contém três partes: i) uma cama onde se deitam os condenados; ii) um desenhador onde é inserida a pena do condenado e iii) um rastelo que inscreve a pena no corpo do condenado por horas até que ele morra em decorrência dessa inscrição.

O condenado na colônia penal não sabe pelo que foi condenado, tampouco tem chance de defender-se durante o julgamento, só conhecerá seu crime no momento da punição quando a pena for inscrita em seu corpo, como se lê no seguinte diálogo:

— Ele conhece a sentença?

— Não

— disse o oficial, e logo quis continuar com as suas explicações.

Mas o explorador o interrompeu:

— Ele não conhece a própria sentença?

— Não

— repetiu o oficial e estacou um instante, como se exigisse do explorador uma fundamentação mais detalhada da sua pergunta; depois disse:

— Seria inútil anunciá-la. Ele vai experimentá-la na própria carne
(...)

— Mas ele certamente sabe que foi condenado, não? — Também não — disse o oficial e sorriu para o explorador, como se ainda esperasse dele algumas manifestações insólitas.

— Não — disse o explorador passando a mão pela testa.

— Então até agora o homem ainda não sabe como foi acolhida sua defesa?

— Ele não teve oportunidade de se defender — disse o oficial, olhando de lado como se falasse consigo mesmo e não quisesse envergonhar o explorador com o relato de coisas que lhe eram tão óbvias (KAFKA, 2011, p. 36-37).

Após um processo em que o condenado é acusado, processado e sentenciado pelo oficial, ele é também punido pelo mesmo oficial e, como parte da demonstração do aparelho ao explorador, é posto nu na cama onde será morto pelo rastelo. Ao final da explicação sobre o funcionamento do aparelho, o explorador afirma que irá se posicionar perante o novo comandante contra a continuidade do uso do aparelho na colônia. O oficial, então, liberta o condenado, escreve no desenhador sua própria sentença e deita, também nu, na cama. O aparelho, já envelhecido, rapidamente colapsa, matando o oficial. O condenado (agora liberto), o soldado e o explorador retornam às casas da colônia e, após a visita a uma casa de chá, o explorador segue para o porto. O soldado e o condenado seguem o explorador na esperança de escapar da colônia penal, mas não o alcançam antes que ele entre no barco que o levará embora. Chegam, porém, ainda a tempo de pular no barco, mas o explorador os ameaça com uma amarra, impedindo que saltem na embarcação. E assim Kafka encerra a narrativa⁴:

o soldado e o condenado tinham encontrado na casa de chá alguns conhecidos que os retiveram. Mas devem ter se livrado logo deles, pois, o explorador ainda estava no meio da longa escada que dava para os barcos quando os dois vieram correndo atrás. Provavelmente queriam forçar no último instante o explorador a levá-los consigo. Enquanto o explorador negociava com um barqueiro a travessia até o navio a vapor, os dois desceram a escada a toda pressa, sem dizer nada, pois não ousavam gritar. Mas quando chegaram embaixo, o explorador já estava no barco e o barqueiro acabava de soltá-lo da margem. Ainda teriam podido saltar dentro

⁴ Segundo Modesto Carone, o lapso de tempo entre a escrita, em 1914, e a publicação de “Na Colônia Penal”, em 1917, se deveu a insatisfação de Kafka com o final da narrativa. Diz Carone que “o espaço de tempo relativamente longo foi em parte devido à insatisfação de Kafka com a conclusão da história. Apesar disso, o escritor a leu aos amigos logo após sua composição. Apresentou-a em leitura pública na Galeria Goltz de Munique e nessa ocasião duas senhoras desmaiaram com o impacto” (CARONE, 2011, p. 42). Na mesma linha, Jeanne Marie Gagnebin afirma que Kafka considerava as páginas finais do texto fajutas (GAGNEBIN, 2006, p. 133).

da embarcação, mas o explorador ergueu do fundo do barco uma pesada amarra, ameaçou-os com ela e desse modo impediu que eles saltassem (Kafka, 2011, p. 70).

Os trechos que acabamos de ler dos textos de Kafka nos ajudam a entender as reflexões de Benjamin sobre a violência do direito e sobre o estado de exceção. O filósofo alemão, em muitos momentos de sua obra, se vale de imagens de pensamento para transmitir ideias ao leitor, mas, em “Para uma crítica da violência”, seu ensaio sobre a violência do direito, ele não recorre a nenhuma imagem. Leitor de Kafka, Benjamin extrai dos textos do escritor muitos elementos das suas reflexões sobre o direito e, por isso, foi nesse autor Tcheco que buscamos algumas imagens que podem jogar luz sobre as reflexões do pensador berlinense.

Nos textos de Kafka, a lei não é norma geral, não é promulgada por autoridades competentes, nem segue procedimentos previamente estabelecidos na própria ordem jurídica, é norma arbitrária produzida por uma autoridade que não é vista pelas personagens: a autoridade que comanda os porteiros das portas da lei e ordena que ninguém entre, na parábola de *O processo*; o velho ou o novo comandante que também não são vistos, mas apenas referidos em “Na colônia penal”. A lei, além disso, é executada por personagens subordinados a essa autoridade: os porteiros e o oficial. A lei em Kafka é sempre exceção, feita para um sujeito ou grupo de sujeitos específicos, criada no caso concreto. Basta ver que o porteiro esclarece ao camponês que só ele quereria entrar naquela lei que será fechada pela ocasião de sua morte e que o condenado na colônia penal – e todos os soldados e demais subalternos na colônia – são julgados e punidos pelos atos do oficial que obedece a ordens também arbitrárias do comandante.

Os Estados Democráticos de Direito são fundados na ideia de que existe um sistema jurídico de normas abstratas democraticamente aprovadas e que amparam a atuação das autoridades estatais em todos os atos por elas praticados que restrinjam direitos dos cidadãos. Assim, a liberdade pode ser restringida, desde que as normas do Estado de Direito sejam respeitadas. É isso que torna essa restrição justa e legítima. As reflexões jurídicas mais correntes e mais divulgadas, portanto, pensam o Estado de

Direito como instrumento suficiente para garantir que todas as ações daqueles que democrática e legitimamente ocupam o poder sejam também justas e legítimas⁵.

No entanto, episódios de abusos de direito e violência arbitrária mesmo nos Estados Democráticos de Direito são frequentes: pensemos na morte de George Floyd nos Estados Unidos ou na chacina promovida pela polícia civil no Jacarezinho, em 2020 e na chacina promovida pela Polícia Militar no Salgueiro em 2020, ambas comunidades do Rio de Janeiro. Embora comuns, esses episódios são tratados pela visão mais corrente do direito⁶ como excepcionais, vistos como desvios, violações ao direito que poderiam ser resolvidos se as regras do Estado Democrático de Direito fossem respeitadas. Não é, desse modo, formulada, por essa doutrina corrente, a seguinte indagação: por que as normas do Estado Democrático de Direito são insuficientes para conter a violência do próprio Estado? A nosso ver, Benjamin nos dá algumas diretrizes para responder a essa pergunta e algumas pistas válidas para entender esses episódios mais recentes de violência estatal.

Não é sem motivo que os escritos de Benjamin sobre o direito receberam atenção no passado recente. Para Hannah Franzki e Rafael Vieira, a crítica de Benjamin ao direito é retomada, sobretudo a partir dos anos 1990, em um contexto de avanços autoritários, em decorrência do fracasso de um discurso ufanista acerca das vantagens da acumulação neoliberal e da capacidade dos direitos humanos se afirmarem. Dizem os referidos autores que:

(...) é a partir dos anos 1990 que se abre um campo mais vasto de discussões em torno dos textos de Walter Benjamin que tangenciam

⁵ Nesse sentido, por exemplo, José Afonso da Silva (2003, p. 119), constitucionalista, professor da Universidade de São Paulo, em seu Curso de Direito Constitucional Positivo, acerca do Estado Democrático de Direito e da Constituição de 1988, escreve: “ (...) a extrema importância do artigo 1º da Constituição de 1988, quando afirma que a República Federativa do Brasil se constitui não como mera promessa de organizar tal Estado, pois a Constituição aí já o está proclamando. (...) A democracia que o Estado Democrático de Direito realiza há de ser um processo de convivência social numa sociedade livre, justa e solidária (art.3º, I), em que o poder emana do povo, de deve ser exercido em proveito do povo, diretamente ou por seus representantes eleitos (artigo 1º, parágrafo único)”. Benjamin, em 1921, nos mostra como esse Estado Democrático de Direito e essa sociedade justa, livre e solidária, não são concretizados pela mera previsão em norma jurídica e permanecem, até hoje, como promessa.

⁶ Essa visão mais corrente não é a única é claro, podemos dar como exemplo de concepções que problematizam essa visão ufanista do Estado de Direito o livro do jurista português Paulo Otero (2001, p. 12) intitulado *A democracia totalitária* em que o autor se pergunta “se a democracia do Século XXI se mostra suscetível de receber alguma influência do totalitarismo do século XX?”.

o direito. A recuperação dos escritos de Benjamin para um esforço de se pensar criticamente o direito acabam indo na contramão da proclamação conservadora do fim da história e da exaltação da acumulação neoliberal atrelada à ênfase a um caráter supostamente agregador dos direitos humanos que pretensamente nos afastaria da barbárie pretérita. Hoje, com a ascensão em escala global de forças abertamente autoritárias por dentro dos Estados liberais, não somente o fracasso desse discurso ufanista é escancarado, mas os escritos de Benjamin sobre o fascismo e que enfatizam o caráter violento do direito tornam-se assunto de renovado interesse nos diferentes campos das Ciências Humanas (FRANKZI e VIEIRA, 2020, p. 1847-1848).

Kafka desafia a ideia de que o Estado Democrático de Direito, de fato, garante direitos aos indivíduos ao mostrar como dentro desse Estado supostamente regido pela racionalidade de leis democraticamente aprovadas, há um estado de exceção de normas arbitrárias em que os condenados sequer sabem o conteúdo da sentença que estabelece sua punição. O que se pretende mostrar nesse capítulo é como Benjamin, leitor de Kafka, em seu ensaio “Para uma crítica da violência”, demonstra as limitações do Estado de Direito e faz uma crítica à crença de que esse modelo de Estado, se bem estruturado, é suficiente para garantir a existência de justiça. Pretendemos ainda demonstrar como a crítica de Benjamin, embora formulada em 1921, permanece atual.

2.2. Sobre “Para uma crítica da violência”

Segundo João Barrento (2021, p. 213), “Para uma crítica da violência” foi escrito em um período de três semanas entre o final de 1920 e o início de 1921. O texto, ainda de acordo com João Barrento (2021, p. 214-215), foi escrito por Benjamin a pedido de Emil Lederer⁷ e seria, em princípio, publicado na *Die Weißen Blätter*, revista literária alemã publicada no período de 1913 a 1920, mas a publicação nunca ocorreu. Benjamin escreve em carta a Scholem que Lederer achou o texto “demasiado longo e difícil”

⁷ Emil Lederer foi um economista e sociólogo, vinculado à Universidade Humboldt em Berlim, até ser expulso desta em 1933, por ser judeu, quando migrou para Nova York e se tornou um dos fundadores da “Universidade do Exílio” da New School em Nova York.

(BARRENTO, 2021, p. 213) e optou por editá-lo e publicá-lo, em agosto de 1921, no quadragésimo segundo volume de outro periódico que tratava do desenvolvimento das ciências sociais: o *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arquivo para ciências sociais e políticas sociais), revista publicada na Alemanha entre 1888 e 1933, quando sua operação foi encerrada pelos nazistas. A revista, que foi inicialmente editada por Max Weber, em 1921, era editada pelo próprio Lederer. Fenves, anota que, embora o texto de Benjamin fosse de fato mais complexo que os textos editados na *Die Weißen Blätter*, é preciso reconhecer que ele era também mais difícil que os textos publicados na *Archiv*, logo, o motivo da troca no local de publicação seria menos a extensão e complexidade de conteúdo e mais a afinidade de seu conteúdo com o periódico dedicado às ciências sociais (FENVES, 2021, p. 10).

Para escrever “Para uma crítica da violência”, que o próprio Benjamin, em carta a Scholem, caracteriza como um trabalho sobre “política”, o escritor interrompeu seu primeiro projeto de tese que seria sobre a filosofia da linguagem que já estava em andamento (BARRENTO, 2021, p. 214). Além disso, enquanto escrevia seu ensaio sobre a violência ele estava envolvido com a tradução de poemas de Baudelaire e refletindo sobre o ensaio que mais tarde receberia o título de “A tarefa do tradutor” (FENVES e Ng, 2021, p. 97). O fato de que Benjamin refletia e escrevia sobre linguagem, política e direito simultaneamente é um primeiro indício de que as reflexões de Benjamin sobre o direito são paralelas às suas reflexões sobre a linguagem. Como já vimos, aliás, o direito, no pensamento de Benjamin, é um fenômeno da linguagem, assim como o é também a política, daí que ele se apresente como crítico da cultura e, ao mesmo tempo, como crítico da linguagem, ou melhor, da crise da linguagem. Segundo Fenves e Ng (2021, sem página), “Para uma crítica da violência” ressoa tanto em “A tarefa do tradutor” que o primeiro pode ser visto como uma preparação para o segundo e o segundo como um refinamento de elementos do primeiro.

“Para uma crítica da violência” estava inserido em um plano maior de Benjamin, que envolveria outros textos sobre política e que, segundo João Barrento, “deveriam problematizar também a questão da violência e do poder, da violência do poder” (BARRENTO, 2021, p. 213). Benjamin escreveu, além do ensaio sobre a violência de 1921, uma nota sobre vida e violência e ao menos partes de um ensaio maior sobre política. Esses últimos dois trabalhos se perderam (BARRENTO, 2021, p. 213), restaram

o ensaio sobre a violência e algumas notas relacionadas ao tema encontradas no arquivo de Benjamin⁸.

O texto de Benjamin não recebeu muita atenção ao longo da vida do autor. Foi publicado, em 1955, sendo o primeiro ensaio uma coletânea de dois volumes de textos de Benjamin organizado por Theodor e Gretel Adorno pela editora Suhrkamp em Frankfurt. Em 1965, a mesma editora publicou um pequeno volume que continha o ensaio e outros com o título *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Para uma crítica da violência e outros ensaios)⁹. O silêncio com que o texto foi inicialmente recebido não se manteve, já que, a partir da segunda metade do Século XX, o texto foi resgatado por autores como Jacques Derrida e Giorgio Agamben.

Em 1970, Agamben escreve um ensaio sobre os limites da violência em que enfrenta o problema de estabelecer uma teoria da violência revolucionária e, nesse texto, resgata o texto de Benjamin. O filósofo italiano não se propõe, contudo, a apenas reler o ensaio do pensador alemão. Para ele, a violência atingiu patamares que Benjamin não poderia imaginar e, diferentemente do escritor berlinense, que explorou a relação entre a violência, o direito e a justiça, ele pretende explorar a relação entre violência e política (AGAMBEN, 2015, p. 231). O texto de Benjamin é tão somente um ponto de partida para que Agamben faça uma nova reflexão própria sobre a violência, retornando, em alguns momentos de seu texto, a questões presentes em “Para uma crítica da violência”, tais como o problema da existência ou não de uma violência justa, o problema da violência na linguagem entre outros (AGAMBEN, 2015, p. 233-234) e, por esse motivo, seu ensaio chama a atenção para o texto de Benjamin que permanecia pouco comentado.

Jürgen Habermas, em 1972, escreve um ensaio sobre a atualidade do pensamento de Benjamin, abordando temas diversos tais como a concepção de crítica de Benjamin, suas reflexões sobre a obra de arte e a história. O ensaio menciona “Para uma crítica da

⁸ Encontramos algumas notas e fragmentos traduzidas para o inglês na edição organizada por Peter Fenves e Julia Ng (2021). O pequeno fragmento escrito em 1920 por ocasião do golpe de Kapp foi traduzido para o português por Juliana Serôa da Motta Lugão com o título “O direito de usar a violência/poder/força” e publicado na edição especial da Revista Direito e Práxis (2020) que contém um Dossiê com o tema Walter Benjamin e o Direito.

⁹ Sobre as leituras do ensaio de Benjamin nos anos sessenta, Brendan Moran e Carlos Salvani anotam que “em certo sentido – para dar o tom das interpretações abertamente revolucionárias do final dos anos 1960 – Marcuse lê ‘Para uma crítica da violência’ como um texto revolucionário sem ambiguidades que desmascara e critica a violência do *establishment*, que preserva seu monopólio da legalidade, verdade e justiça. (...) E é talvez em razão dessa interpretação dominante supostamente ‘Soreliana’ que o ensaio de Benjamin está conspicuamente ausente do tratado de 1969 de Hannah Arendt sobre a violência” (MORAN e SALVANI, 2015, sem página, tradução nossa).

violência”, mas não dá grande importância às ideias desenvolvidas por Benjamin nesse texto, associando-as a um projeto com cores anarquistas de prática política por meio de violência pura e meios puros e sem mencionar a profundidade da crítica feita por Benjamin à violência do direito (HABERMAS, 1975, p. 54-56).

Em uma nota de rodapé, Habermas associa a crítica de Benjamin à crítica aos parlamentos e aos parlamentares feita por Carl Schmitt (HABERMAS, 1975, p. 55). Para Brendan Moran e Carlos Salvani (2015, sem página), o ensaio de Habermas, que teve alguma projeção, contribui para a não leitura de “Para uma crítica da violência” nos anos 1970 e 80 do Século XX e para uma percepção simplificadora da relevância da obra de Benjamin que inclui o autor em uma suposta linha de progresso de pensamento que iria de Benjamin para Adorno, Horkheimer, culminando em Habermas e seus sucessores. Nessa leitura, ideias relevantes de Benjamin como a proposta de aniquilação do direito e a ideia de violência divina são vistas com temor e os aspectos mais radicais de seu pensamento tendem a ser deixados de lado. Tenta-se enquadrar as dimensões mais radicais do pensamento de Benjamin na moldura de uma reflexão restrita ao período entre as duas guerras mundiais e associar suas reflexões a uma pretensão revolucionária que fracassou na primeira metade do Século XX.

Em 1989, Jacques Derrida profere uma conferência na abertura de um colóquio na Cardozo Law Scholl, em Nova York. Nessa conferência, o filósofo explora o que vai chamar de “força de lei”, uma força do direito e, assumindo que “não há direito sem força” (DERRIDA, 2018, p. 8), coloca como problema a necessidade de saber quando o uso dessa força é justo e não violento e quando ele é violento. Para tratar do tema, Derrida resgata o até então não muito comentado ensaio de Benjamin “Para uma crítica da violência”. Além do texto que foi lido por Derrida na referida conferência de abertura que recebeu o título “Do direito à Justiça” foi distribuída aos participantes uma segunda parte do texto que recebeu o título “Prenome Benjamin”. Essa segunda parte foi lida na abertura de outro colóquio na Universidade da Califórnia, em Los Angeles, em 1990. As duas partes do texto de Derrida foram reunidas no livro *Force de loi*, publicado na França em 1994, e como *Força de lei* no Brasil em 2007. A leitura de Derrida do texto de Benjamin teve grande projeção na França e fora dela, contribuindo para o crescimento do interesse, nos anos 1990, nos escritos de Benjamin sobre o direito, bem como se afirmando como uma das interpretações mais importantes do ensaio “Para uma crítica da violência”.

A abordagem de Derrida confere atualidade ao texto de Benjamin ao demonstrar que as questões da violência e do direito, levantadas por ele permanecem relevantes no final do Século XX. Derrida, porém, procede com cautela no uso das ideias de Benjamin tantos anos depois da escrita do texto. Na sua visão, “*Zur Kritik der Gewalt* não é apenas uma crítica da representação como perversão e queda da linguagem, mas da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar” (DERRIDA, 2018, p. 63).

Derrida demonstra preocupação com uma possível aproximação entre as reflexões de Benjamin e as de autores conservadores autoritários, como Carl Schmitt que, também na segunda década do século XX, criticavam a representação e o parlamentarismo. Feitas essas necessárias ressalvas, o filósofo caminha para uma leitura do ensaio de Benjamin que extrapola o esforço de situá-lo no período do entre guerras, demonstrando como as reflexões de Benjamin sobre a violência do direito são ainda relevantes e, sublinhando, especificamente, a concepção e atuação das polícias modernas, polícias que estão “aqui e em toda parte” (DERRIDA, 2018, p. 101).

Derrida (2018, p. 117), além disso, aproxima a crítica da violência de Benjamin às reflexões do autor alemão sobre a linguagem e menciona o diálogo entre “Para uma crítica da violência” e “A tarefa do tradutor”. Ele nos mostra que é preciso atenção na leitura do texto de Benjamin no tempo presente, mas também aponta como o problema da relação entre a violência e o direito permanece relevante para as ordens jurídicas em geral.¹⁰ A inserção da crítica de Benjamin à violência e ao direito em livros que contém textos sobre linguagem e história – notemos que tanto a obra organizada por Willi Bolle quanto a organizada por João Barrento trazem no título famosas imagens abordadas por Benjamin em suas teses sobre a história, e que o volume organizado por Gagnebin reúne escritos sobre linguagem junto ao ensaio sobre o direito – é um indício da aproximação possível entre as reflexões de Benjamin sobre o direito, sobre a linguagem e sobre a história.

“Para uma crítica da violência” completou cem anos em 2021, mesmo ano em que essa dissertação começou a ser escrita, e, ainda hoje, o ensaio permanece um trabalho lido

¹⁰ No Brasil, “Para uma crítica da violência”, foi publicado com tradução de Willi Bolle, em 1986, em coletânea de textos de Benjamin, selecionados e organizados pelo próprio Bolle, com o título *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. O ensaio foi novamente publicado no Brasil, em 2011, com tradução de Ernani Chaves, na coletânea de textos de Benjamin *Escritos sobre mito e linguagem* organizada por Jeanne Marie Gagnebin. Por fim, a tradução do texto feita pelo português João Barrento foi publicada, no Brasil em 2021, no livro *O anjo de história*, também uma seleção de textos de Benjamin, organizada por Barrento e originalmente publicada em Portugal pela Editora Assírio Alvim em 2010.

e comentado, mais lido e comentado talvez do que no período imediatamente posterior à sua publicação e nas décadas que se seguiram. De acordo com Morgan e Savani, ele ganhou “legibilidade” e despertou mais interesse nos últimos 30 anos, após algumas leituras como as de Derrida e Agamben, que se disseminaram e que complementaram as reflexões de Benjamin, dando atualidade ao texto. Só para dar alguns exemplos, no Brasil, em 2020, foi publicada edição especial da *Revista Direito e Práxis* da Universidade do Estado do Rio de Janeiro com o dossiê “Walter Benjamin e o direito”¹¹ e, em 2021, na Inglaterra foi publicada uma edição crítica com comentários de “Para uma crítica da violência” organizada por Peter Fenves e Júlia NG¹².

2.3. “Para uma crítica da violência” em contexto

Diferentes autores mencionam eventos violentos diversos que antecedem a escrita de “Para uma crítica da violência”. Peter Fenves destaca o fim da Primeira Guerra Mundial em novembro de 1918, pouco mais de dois anos antes de Benjamin começar a escrever o ensaio (FENVES, 2021, p. 1). Duncan Stuart (2021, sem página) anota que, em 8 de agosto de 1914, Fritz Heinle e Rika Seligson, amigos íntimos de Benjamin, se suicidaram em protesto contra a Primeira Guerra Mundial. Jeanne Marie Gagnebin (2020, p. 1938) destaca que Benjamin escreve “Para uma crítica da violência” “sob o impacto da revolução alemã de novembro de 1918 (que derrubou o Império e proclamou a República) e, mais ainda, da derrota do movimento dos conselhos operários e do assassinato de Rosa Luxemburgo e de Karl Liebknecht pela polícia berlinense em janeiro de 1919”.

A Revolução Alemã (1918-1919) marca o fim do Império Alemão, o que leva a promulgação de uma nova constituição e à instalação da República de Weimar em 1919, uma república parlamentarista liderada pelos sociais democratas. Em 1920, a polícia de Berlim abre fogo contra manifestantes comunistas em frente ao *Reichstag* e mata 42 pessoas. Em março de 1920, ocorre o episódio que ficou conhecido como o “golpe Kapp”, em que um grupo paramilitar de direita em Berlim derruba o governo social democrata e instala no poder Wolfgang Kapp. Uma greve geral convocada pelos sindicatos alemães derruba o governo de Kapp em março de 1920. O “golpe Kapp” foi um fracasso da extrema direita, mas também uma derrota humilhante da social democracia. Os

¹¹ *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 11, n.03, 2020

¹² *Toward the critique of violence: a critical edition*. Califórnia: Stanford University Press, 2021.

comunistas, por sua vez, mesmo diante dessas derrotas não conseguiram tomar o poder aos sociais democratas (STUART, 2021, sem página).

Importante lembrar que Benjamin escreve seu ensaio na vigência da Constituição de Weimar, promulgada em 14 de agosto de 1919, que é uma constituição democrática garantidora das liberdades individuais. É também uma das primeiras constituições a garantir direitos econômicos, sociais e culturais, tais como, estímulo às ciências e artes pelo Estado (artigo 142), desenvolvimento econômico baseado em justiça social (artigo 151), reforma agrária (artigo 155), socialização da propriedade privada (artigo 156), proteção ao trabalho (artigo 157) e liberdade sindical (artigo 159) (GUEDES, 1998, p. 64). A ordem constitucional de Weimar, porém, se revela frágil e incapaz de resistir às forças autoritárias que tomariam o poder na Alemanha nos anos 1930 do Século XX.

É nesse contexto que “Para uma crítica da violência” é escrito, o ensaio não por acaso faz menções expressas à violência da guerra, à violência policial, à greve geral, sem, contudo, se referir a nenhum evento histórico específico. Para Fenves, a ausência de menção a eventos específicos decorre do fato de que o ensaio de Benjamin tem um duplo foco: por um lado, faz uma análise que parte das ordens jurídicas específicas europeias de seu tempo, por outro, aponta para o fato de que a crítica da violência não deve ser limitada a essas ordens vigentes ao tempo da escrita do ensaio (FENVES, 2021, p. 2).

Se olharmos para o Brasil, por exemplo, percebemos o quanto as reflexões de Benjamin podem ser úteis para entender eventos ocorridos fora da Europa. No Brasil, em 1934, como consequência do enfraquecimento das forças da Primeira República, do movimento tenentista, da Revolução de 1932 e outros eventos, foi encerrada a Primeira República e promulgada uma nova Constituição. O texto da Constituição de 1934 é bastante inspirado pelo da Constituição de Weimar e, tal como a Constituição Alemã, institui uma social democracia, introduzindo pela primeira vez no texto constitucional de forma expressa direitos sociais, econômicos e culturais. Tal como a de Weimar, nossa Constituição se mostrou muito frágil e incapaz de resistir a forças autoritárias, tendo vigido por menos de três anos e sido substituída pela Constituição autoritária de 1937, que trouxe o arcabouço jurídico necessário para a consolidação e manutenção do Estado Novo. A Constituição Brasileira de 1988 contém muitas disposições, sobretudo acerca dos direitos econômicos, sociais e culturais, similares às da Constituição de 1934. Embora formalmente a Constituição de 1988 resista, suas premissas, em especial no que se refere aos direitos sociais, permanecem não concretizadas e vêm sofrendo violações cada vez

maiores diante do avanço de ideias e forças autoritárias. Basta pensarmos que, recentemente, o Brasil retornou ao mapa da fome e foi palco de manifestações a favor da ditadura.

O enfraquecimento de nossa ordem constitucional democrática e a dificuldade de instituições e movimentos sociais de resistir aos avanços autoritários nos mostram a necessidade de pensar criticamente o direito, inclusive o direito dos Estados Democráticos, e nos levam a conclusão de que, mesmo hoje e no Brasil, a crítica da violência de Benjamin, que é também uma crítica à violência do direito, merece ser revisitada e sempre pensada como parte de um exercício de expansão para o futuro. Assim, sem dúvida, o contexto é importante para a melhor compreensão da sua crítica, mas isso não afasta a constatação de que aspectos dessa crítica permanecem atuais e têm alcance que transcende aquele contexto, razão por que uma leitura do ensaio que o prenda à realidade contextual em que ele se originou afasta, para prejuízo de ideia de Benjamin, a complexidade e a tensão permanentes, no texto, que a um só tempo é situado e no espaço e no tempo e também transcende em relação a estes.

2.4. O objeto da crítica da violência de Benjamin

Zur Kritik der Gewalt é o título do ensaio de Benjamin no original em alemão. O termo *Gewalt* é comumente traduzido por “violência”. *Gewalt*, além de violência, significa também poder, força. Derrida (2018, p. 9) anota que o termo pode ser compreendido como referente a “poder legítimo, autoridade, força pública”. Ernani Chaves traduziu o título do ensaio como “Para uma crítica da violência”¹³, Willi Bolle como “Crítica da violência – crítica do poder” e João Barrento como “Para uma crítica do poder como violência”. *Gewalt* não é sinônimo de violência do Estado. Benjamin, quando se refere à violência ou poder do Estado especificamente utiliza o termo *Staatsgewalt*. A polissemia de *Gewalt* é muito bem explorada ao longo do ensaio. Na primeira parte do texto, Benjamin se dedica a tratar da violência do direito e do poder, ressaltando

¹³ Utilizaremos a tradução de Ernani Chaves que consta da coletânea escritos sobre mito e linguagem, mas foi também consultada a tradução de João Barrento constante da coletânea *O anjo da história*, a tradução para o francês de Maurice Gandillac publicada na coletânea Benjamin, L’Hommes, Le Language et la Culture e o original na versão publicada nos escritos coletados de Benjamin organizados por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser.

a relação entre violência e autoridade política e demonstrando que não há poder sem violência, constatação que coincide muito bem com as nuances semânticas do termo *Gewalt*¹⁴. Na parte final do ensaio ele foca em outra forma de violência, uma violência que se opõe à violência do direito e do Estado denominada de divina ou revolucionária. Para referir-se a essa violência, que não é nem jurídica nem estatal, Benjamin mantém o uso do termo *Gewalt*.

Ainda quanto ao título do ensaio, cabe anotar que o uso do termo crítica não é acidental. Para Derrida (2018, p. 74), o termo no ensaio de Benjamin, tem sentido de avaliação, exame, juízo. Para nós, o termo “crítica” deve ser entendido com o sentido que Benjamin dá ao termo ao longo de sua obra: um exercício de busca de verdade que é, ao mesmo tempo, destrutivo e salvador. O texto começa com a seguinte afirmação: “a tarefa [*Aufgabe*] de uma crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça” (BENJAMIN, 2013, p. 121). O uso do termo tarefa também não é coincidência e demonstra como o ensaio conversa com as críticas de Benjamin a textos literários em que ele também assume a “tarefa” de procura da verdade e propõe uma ação política destruidora e redentora.

O título e as primeiras palavras do ensaio nos mostram, então, que a tarefa em “Para uma crítica da violência” é a busca da verdade acerca das relações entre violência, direito e violência e justiça. Toda a delimitação da violência é, assim, configurada a partir da justiça e da injustiça pensadas como elementos de relações éticas. Mas, como bem aponta Benjamin (2013, p. 121), já no primeiro parágrafo do texto, “a esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e justiça”. Uma causa, escreve ele, “só se transforma em violência no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas”. O problema da violência, portanto, é um problema do direito e uma crítica da violência é também uma crítica do direito.

Judith Butler (2020, p. 1903) diz que enxerga “o ensaio ‘Crítica da Violência’ (...) como uma crítica da violência do direito, o tipo de violência que o Estado exerce por instaurar e manter o status vinculante que o direito impõe sobre quem está a ele sujeito”.

¹⁴ Para Maria João Cantinho, a violência a que é objeto da crítica de Benjamin é aquela que decorre de alguma autoridade seja política ou moral. Diz a autora que: “pode-se falar, assim, de uma violência no sentido de uma força natural ou, mesmo, de uma dor física, mas essa força não é violência (*Gewalt*), no sentido em que pode dar origem a um juízo. Desta forma, este conceito de violência pertence sempre à ordem simbólica do direito, da política e da moral, isto é, de todas as formas de autoridade. E é apenas neste sentido que ele pode gerar a possibilidade de uma crítica. Só este tipo de violência interessa considerar como objeto fundamental da tarefa do crítico da violência” (CANTINHO, 2012, p. 37).

Derrida (2018, p. 63), como já vimos, afirma que, “Para uma crítica da violência” é uma crítica à representação como sistema político e à democracia formal e parlamentar. A nosso ver, o ensaio é uma crítica ao Estado de Direito que se relaciona com o problema da justiça. Isto é, é uma crítica à ideia de que um Estado de Direito, estruturado por meio de uma ordem jurídica legitimamente aprovada, é meio e condição suficientes para a promoção de justiça. A crítica de Benjamin, todavia, não é apenas o apontamento de contradições do direito e do Estado, é também a tentativa de construção de uma teoria da violência justa. Ela se divide em duas partes: a primeira parte trata da violência inerente ao Estado de Direito e das contradições presentes nesse Estado, já a segunda parte trata da ideia de uma violência justa, que o ensaísta vai chamar de divina ou revolucionária. A pergunta crítica que o pensador pretende responder é se, em absoluto, como princípio, a violência é ética (BENJAMIN, 2013, p. 122).

2.5. Meios, fins e as correntes filosóficas do Direito

É comum que o problema da violência seja tratado em relação aos meios e fins. Nessa perspectiva, a violência é sempre um meio, é sempre instrumento para algum fim, de modo que não necessita, ela mesma, de justificativa, o que depende de justificado é o fim que a violência almeja¹⁵. Benjamin rejeita essa perspectiva. Para ele, se pensarmos a violência como meio apenas teremos que a violência voltada para fins justos será justa, já a violência que visa fins injustos, será injusta. Essa concepção da violência como meio, diz Benjamin (2013, p. 122), não responde à pergunta crítica proposta que é se a violência pode conter em si um fundamento moral¹⁶. Tratando especificamente da violência do

¹⁵ Essa é a perspectiva adotada, por exemplo, por Hannah Arendt que em seu livro *Sobre a violência*, escrito em 1969, afirma que a violência se distingue do poder, tem caráter instrumental, é um meio. Nas palavras da autora, “o poder é de fato a essência de todo o governo, e não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada” (ARENDDT, 2020, p. 68). Não é sem motivo que Arendt não menciona Benjamin em seu trabalho sobre a violência, embora mencione Sorel, uma das referências de Benjamin em “Para uma crítica da violência”. Arendt não poderia ter uma perspectiva mais diversa da de Benjamin. Enquanto para Benjamin a violência é intrínseca ao poder, para Arendt violência e poder são distintos, e a violência é a desintegração do poder (ARENDDT, 2020, p. 11). Enquanto para Benjamin o problema da violência deve ser pensado como o problema de saber se a violência pode ter um fundamento em si mesma, para Arendt a violência tem caráter puramente instrumental.

¹⁶ Diz Benjamin que “se a violência for um meio, então parece haver, sem mais, um critério para sua crítica. Este se impõe na pergunta se a violência é em determinados casos meio para fins justos ou injustos. Sendo

direito, ele argumenta que as principais correntes da filosofia do direito - a do jusnaturalismo e a do positivismo jurídico – tratam a questão da violência do direito da perspectiva dos meios e dos fins, eliminando a investigação crítica acerca da existência ou não de um fundamento moral para a violência (BENJAMIN, 2013, p. 123).

Para os defensores do direito natural, a violência é natural e toda violência praticada no estado de natureza é sancionada pelo direito. Benjamin cita Espinosa como exemplo de pensador que defende que, no estado de natureza, todos têm direito a todas as coisas, de modo que todo poder de fato é também poder de direito. Só com a fundação do Estado político esse poder é transferido ao soberano. As teses jusnaturalistas, segundo Benjamin (2013, p. 123), são complementadas por Darwin, cuja teoria da seleção natural “considera tão somente a violência como meio originário e o único adequado para todos os fins vitais da natureza”. Se toda violência natural é conforme o direito, é porque ela é voltada para fins justos e, desse modo, a violência natural é um meio para fins justos. Acerca da relação entre o que chama de “dogma da história natural” e de “dogma da filosofia do direito”, ele escreve que:

a filosofia popular darwinista mostrou muitas vezes o quanto é pequeno o passo que eleva deste dogma da história natural para o mais grosseiro dogma da filosofia do direito; a saber que toda violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é por isso, conforme ao direito. (BENJAMIN, 2013, p. 123-124).

É inegável a relação de “Para uma crítica da violência” com as *Reflexões sobre a violência* de George Sorel, publicado em 1908. Sabe-se que Benjamin leu o livro de Sorel para a escrita do ensaio¹⁷ que este é o livro mais diretamente citado ao longo do texto (TOSCANO, 2021, p. 197). Um dos aspectos comuns às reflexões de Sorel e Benjamin é

assim, sua crítica estaria implicitamente dada em um sistema de fins justos. Mas não é bem assim. Pois o que um tal sistema incluiria – aceitando-se a hipótese de que estivesse assegurado contra todas as dúvidas – não é um critério da violência em si mesma enquanto princípio, mas um critério para os casos de sua aplicação. Permaneceria ainda sempre aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos” (BENJAMIN, 2013, p. 122).

¹⁷ João Barrento em seus comentários à “Para uma crítica da violência” na coletânea *O anjo da história* aponta que, em carta a Emil Lederer, Benjamin comenta que ainda não terminou seu trabalho sobre “Política” para o qual aguarda bibliografia e que nos próximos dias irá receber as *Reflexões sobre a violência* de Sorel (BARRENTO, 2021, p. 214).

a crítica ao jusnaturalismo e à ideia de que a violência natural pode ser justa. Segundo Sorel (2013, p. 16), os defensores do direito natural se baseiam em uma tautologia, confundindo o justo com os comportamentos mundanos que se reproduzem automaticamente, de modo que, por exemplo, os comportamentos resultantes das relações capitalistas são naturalizados e considerados justos. Já Benjamin, como afirma Derrida (2018, p. 82), distingue a violência do direito do exercício natural da força, rejeitando a ideia de que toda violência natural é conforme o direito natural e, conseqüentemente, trata a violência do direito não como um fenômeno natural, mas como um fenômeno jurídico.

Benjamin adota como ponto de partida a “teoria do direito positivo”, isto é, a teoria de que direito é o direito historicamente constituído como norma posta pelos poderes legitimados, de que direito é o direito positivo, é a lei em sentido amplo. Os defensores do direito positivo como única forma de direito propriamente dito não entendem a violência do direito como uma manifestação natural, mas sim como uma manifestação histórica. Para os jusnaturalistas, a violência natural que vise a fins justos é conforme o direito, para os positivistas, a violência justa é aquela adotada como meio para atingir fins de direito, de modo que é conforme ao direito a violência que atende as finalidades da lei e desconforme ao direito aquela que não atende. Já na perspectiva do positivismo jurídico, justo e injusto são determinados pela consonância entre o ato e o direito, de modo que é justo o que atende ao direito posto. Segundo Benjamin (2013, p. 125): “o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto à sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção”.

Vejamos que, ao assumir a perspectiva do direito positivo, o pensador alemão já não mais se refere a uma concepção indefinida de direito, nem a uma concepção de direito como poder de fato, mas sim a uma concepção de direito como positivo, isto é, como lei em sentido amplo, como norma posta pelas autoridades constituídas. Embora assuma que direito é o positivo, ele rejeita a ideia juspositivista de que a violência conforme o direito é sancionada e a violência conforme o direito não é, dado que, na sua percepção, o fato de a violência ser conforme o direito não torna essa violência justa. O autor já anunciara desde o início do ensaio que nenhuma das correntes filosóficas enfrentava a pergunta crítica mais exata ou adequada acerca da violência do direito. Assim, após apresentar as duas correntes da filosofia do direito, ele conclui que ambas “se encontram em um mesmo dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2013, p. 124). Ou

seja, a violência como meio do direito natural é justificada pelos fins justos almeçados e, no campo do direito positivo, a legitimidade dos meios garante que os fins sejam justos (BENJAMIN, 2013, p. 124).

A crítica de Benjamin pretende escapar a esse ciclo de meios justificados pelos fins ou fins justificados pelos meios. Giorgio Agamben, em seu ensaio de 1970, afirma que Benjamin acertadamente apontou que entender a violência como um meio para um fim maior justifica a aplicação da violência, mas falha em justificar um princípio da violência em si mesma. Para o filósofo italiano, além disso, a posição juspositivista de legalizar meios violentos para garantir fins justos é tão equivocada quanto a tese jusnaturalista que justifica a violência pela justiça de seus fins. Diz Agamben (2015, p. 234, tradução nossa) que “em última instância, qualquer teoria que defina a legitimidade de meios revolucionários com fundamento na justiça de seu fim é tão contraditória quanto teorias legalistas que garantam fins justos legitimando meios repressivos”.

O problema para Benjamin (2012, p. 124) é pensar a violência fora de uma moldura teórica de meios e fins para estabelecer “critérios mutuamente independentes tanto para fins justos quanto para meios justificados”. Que critérios são esses? É a pergunta crítica acerca da violência do direito – e do poder – que ele coloca. O mero fato de a violência estar conforme o direito – positivo ou natural – não é critério suficiente para que a violência seja justa, o critério crítico da violência do direito só pode ser encontrado se o direito for estudado no âmbito da filosofia da história. Não é na filosofia do direito, mas sim na filosofia da história que ele busca uma resposta efetiva para sua pergunta crítica. Assim, diz que “para esta crítica, deve-se então encontrar o ponto de vista externo à filosofia do direito, mas também externo ao direito natural. Em que medida apenas a reflexão histórico-filosófica sobre o direito pode fornecer tal ponto de vista vai ficar claro” (BENJAMIN, 2013, p. 125). No ensaio de 1921, é mencionada a necessidade de uma nova concepção de história para o enfrentamento dos problemas da violência do direito e da justiça. Essa reflexão, todavia, não se neste ensaio e vai ser retomada, em 1940, nas teses sobre o conceito de história, trabalho inacabado, interrompido pela morte do autor nesse mesmo ano.

2.6. Todo o direito ou uma ordem específica?

Benjamin estabelece, já na primeira parte de seu ensaio, que irá adotar uma perspectiva do direito positivo e que o direito positivo é uma construção histórica. Fica, então, colocada a questão: se vai tratar de alguma ordem jurídica específica em um dado momento histórico ou se vai tratar do direito em termos genéricos. Entendemos que ele não restringe sua crítica a uma determinada ordem jurídica, mas, em dado momento, afirma que

a função diversificada da violência, dependendo se ela serve a fins naturais ou de direito, deve ser desenvolvida de maneira mais clara tomando por base relações de direito determinadas, quaisquer que sejam elas. Para simplificar, as próximas observações têm como referência a Europa atual (BENJAMIN, 2013, p. 126).

São diversas as interpretações dessa observação. Para Derrida, a crítica de Benjamin se limita aos dados do direito europeu (DERRIDA, 2018, p. 77). De fato, ele utiliza as ordens jurídicas europeias como exemplos, mas cabe destacar que deixa claro que a função da violência pode ser observada em qualquer ordem jurídica e que suas referências à Europa dos anos 20 do Século XX são utilizadas como forma de simplificação. Assim, ainda que utilize as ordens jurídicas europeias da primeira metade do Século XX como exemplo em nenhum momento afirma que sua crítica se restringe a elas.

Butler observa que a generalidade do texto de Benjamin conduz a ideia de que o direito em geral é um problema. Para a filósofa, uma crítica ao direito não delimitada a ordens jurídicas específicas é problemática. Isso porque a sugestão de que todo o direito é violento e de que todo direito deveria ser aniquilado é uma ideia que não considera a possibilidade de ascensão do fascismo. Na visão da filósofa estadunidense, a oposição ao fascismo deveria ser promovida por um Estado de Direito bem estruturado, logo, a crítica a todo Estado de Direito deixa de tratar do problema da contenção do fascismo:

é possível argumentar que o fascismo deveria ter sofrido oposição justamente de um Estado de direito considerado vinculante sobre seus sujeitos. Porém, se o direito que vincula seus sujeitos faz parte

de um aparato legal fascista, é justamente contra a força vinculante de tal direito que devemos nos opor e resistir até que o aparato entre em colapso.

No entanto, a crítica de Benjamin ao direito permanece não específica, de forma que uma oposição geral ao caráter vinculante, ou mesmo coercitivo, do direito parece menos palatável quando consideramos a ascensão do fascismo, bem como o desprezo pelas leis constitucionais e internacionais que caracteriza a política externa dos Estados Unidos em suas práticas de guerra, tortura e detenção ilegal. Certamente foi à luz da ascensão do fascismo europeu que alguns críticos se distanciaram do ensaio de Benjamin (BUTLER, 2020, p. 1912)¹⁸.

Butler quer evitar, sobretudo, a ideia de que todas as ordens jurídicas e Estados de Direito modernos, mesmo os democráticos, apresentam as contradições apontadas por Benjamin, defendendo a crença de que é possível uma configuração jurídica justa que se oponha a forças autoritárias. Por isso, para ela, Benjamin ao falar na aniquilação de toda a ordem jurídica ao final do ensaio não está, de fato, sugerindo a destruição de todo o direito. Para ela, o pensador alemão parece se referir a uma ordem jurídica específica sem apontar que ordem é essa.

Diferentemente de Butler, entendemos que Benjamin tem a todo tempo em vista a ascensão de forças autoritárias e seu objetivo é fazer um alerta, demonstrando que mesmo uma ordem jurídica democrática é insuficiente para conter a violência e o fascismo. A reflexão que faz é, para nós, um aviso sobre como as contradições internas das ordens jurídicas tornam até mesmo o mais democrático e vinculante Estado de Direito incapazes de, por si só, resistir a um eventual colapso provocado por forças autoritárias. Por isso, a democrática Constituição de Weimar não resistiu à ascensão do nazismo e a ordem jurídica democrática americana não é capaz de impedir a tortura e detenção ilegais na política externa americana ou a violência policial em território americano. Isso porque, como veremos, a violência que institui e mantém o direito é também uma violência que

¹⁸ Diversamente de Butler, Sidgrid Weigel (2010, p. 231), professora da Universidade de Hamburgo e estudiosa de Benjamin, defende que a crítica de Benjamin toca na violência dos EUA no Iraque e em Guantánamo, bem como em manifestações de violência não estatal legitimadas por conceitos de justiça e direitos humanos.

ameaça o próprio direito. Não queremos, portanto, negar o caráter genérico da crítica de Benjamin, imaginando que se refere a ordens jurídicas específicas sem nomeá-las, mas sim avaliar se essas considerações críticas que tomaram como referências ordens jurídicas europeias anteriores à Primeira Guerra ainda podem, hoje, ter sentido fora da Europa. Afinal, como o próprio Benjamin ressalta, a crítica é mais bem elaborada e mais esclarecedora se levar em conta ordens jurídicas específicas e historicamente situadas.

Benjamin parte das ordens jurídicas europeias e destaca como características dessas ordens o fato de que nelas não é admitida nenhuma violência natural, são admitidas apenas violências juridicamente sancionadas. Assim, sempre que a violência é necessária para determinado fim, esse fim deve ser de direito, isto é, deve estar previsto no direito positivo para que a violência seja permitida e seja considerada justa da perspectiva dessas ordens jurídicas. Na visão dele, a máxima da legislação europeia é: “todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com os fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência” (BENJAMIN, 2013, p. 126). Em algumas hipóteses restritas, as ordens jurídicas admitem o manejo da violência por indivíduos, é o caso, por exemplo, da legítima defesa, instituto previsto em lei na maior parte das ordens jurídicas que admite que indivíduos lancem mão de violência para repelir violência de outro que ameace sua vida ou a de terceiro. No geral, porém, as ordens jurídicas retiram dos indivíduos a possibilidade de manejo da violência e concentram no Estado a possibilidade de uso de violência sancionada pelo direito. Em resumo, “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito” (BENJAMIN, 2013, p. 127).

Ao falar da violência nas mãos dos indivíduos, Benjamin também adota o termo *Gewalt*, explorando a polissemia da palavra que se refere, simultaneamente, à violência e ao poder. Não por acaso, na tradução de Ernani Chaves da referida frase, encontramos a expressão “violência nas mãos dos indivíduos”; enquanto na tradução de João Barrento encontramos a expressão “o poder nas mãos das pessoas individuais”. Podemos, então, arriscar dizer que o filósofo alemão trata a possibilidade de exercício da violência pelos indivíduos como uma forma de exercício de poder.

Essas são então as características das ordens jurídicas europeias que amparam a sua reflexão: i) o fato de que a violência sancionada é a violência que busca fins de direito; ii) a concentração no Estado da violência e do poder para praticar a violência para fins de direito. Essas características são típicas da maior parte das ordens jurídicas modernas. Se

pensarmos na ordem jurídica brasileira atual, por exemplo, ela também tem essas mesmas características. A crítica de Benjamin, desse modo, mantém seu caráter geral, dado que se aplica a todas as ordens jurídicas que tenham como premissa a concentração, do uso da violência no centro de poder político.

A retirada da possibilidade de manejo da violência das mãos dos indivíduos se deve ao fato de que a violência dos sujeitos é uma ameaça ao direito. Se valendo da violência, os indivíduos podem colocar em cheque a ordem jurídica. O esforço de concentração da violência no Estado não é um esforço para garantir que a violência seja aplicada de forma justa, é um movimento para assegurar que a violência seja destinada a proteger o direito e não a destruí-lo. Benjamin, como já dito, propõe que a pergunta sobre a justiça dos fins, sendo a violência um meio, não era a pergunta crítica adequada. O problema era saber, como princípio, se a violência é amparada por fundamentos morais. Utilizando como exemplo os ordenamentos jurídicos europeus do seu tempo, demonstra que a concentração da violência no Estado não reflete um esforço de realização de fins jurídicos como fins justos, mas sim um esforço de garantir a manutenção do próprio direito, isto é, um esforço de que a violência seja instrumento de conservação da ordem jurídica positiva posta (BENJAMIN, 2013, p. 127). Na visão do pensador, aliás, mesmo a ideia de que a violência do direito visa a garantir fins de direito é um mero dogma, o objetivo da violência do direito não é garantir fins de direito ou a justiça conforme ao direito, mas sim garantir o direito em si, já que toda violência fora do direito ameaça o direito, qualquer direito, diz ele, mantendo o tom genérico de sua crítica, apesar do uso do exemplo europeu:

poderia se dizer que um sistema de fins de direito tornar-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de forma violenta. Mas isto é, inicialmente, um mero dogma. Em contraposição talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que

ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito (BENJAMIN, 2013, p. 127).

O mesmo problema, a nosso ver, permanece nas ordens jurídicas contemporâneas tanto na Europa quanto nas Américas. Benjamin menciona a admiração da população pelos grandes criminosos como um sintoma do fato de que as ordens jurídicas sancionam a violência não para fins justos, mas sim para fins de sua própria manutenção. E constata que a violência dos grandes criminosos é admirada, porque ela se opõe à ordem jurídica e serve como denúncia, testemunho, da violência do direito. (BENJAMIN, 2013, p. 127). A admiração pelos grandes criminosos também pode ser encontrada em diferentes locais e momentos históricos, o que só reforça a ideia de que as reflexões de Benjamin sobre violência, direito e justiça são aplicáveis “a uma variedade de casos e constelações históricas” (WEIGEL, 2010, p. 235).

2.7. As funções da violência

Após apresentar a violência do direito, Benjamin distingue duas funções dessa violência: a que institui o direito e a que o mantém. Para tratar dessas funções da violência do direito, ele parte do exemplo do direito de greve. Já vimos que “Para uma crítica da violência” tem como uma de suas inspirações as “Reflexões sobre a violência” de Sorel. O escritor francês afirma que “o desenvolvimento normal das greves comporta um importante cortejo de violência” (SOREL, 2013, p. 31, nossa tradução). Sorel (2033, p. 83-102) em suas reflexões sobre a violência distingue entre a greve geral política e a greve geral proletária. A primeira pretende modificar as relações de dominação, de modo que, ao final, ela fortalece o poder e o direito, modificando apenas algumas normas e relações jurídicas. A segunda “termina em nada menos que no desmantelamento do aparelho do Estado e da ordem jurídica por ele mantida” (HAMACHER, 2020, p. 2117).

Benjamin segue nessa mesma linha e demonstra como o exercício do direito de greve é também exercício de violência. Diz que mesmo quando a greve não envolve nenhuma forma ativa de uso da força e é executada apenas por meio da abstenção ao trabalho, ela é uma violência na forma de uma chantagem dos trabalhadores para forçarem um determinado fim. E também distingue entre a greve comum e a greve geral revolucionária: a primeira consiste em uma chantagem para modificar relações jurídicas,

mas sem ameaçar a ordem jurídica em si; a segunda pretende a derrocada do direito e do Estado.

A greve, em princípio, é um direito sancionado pela ordem jurídica¹⁹. Por isso, afirma Benjamin (2013, p. 128), que “hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência”. No entanto, esse direito não é reconhecido de todas as perspectivas. A perspectiva do Estado é diferente da perspectiva da classe trabalhadora e que advém “da perspectiva da classe trabalhadora, que se contrapõe à perspectiva do Estado, o direito de greve configura o direito de empregar a violência para determinados fins” (BENJAMIN, 2013, p. 128-129). Desse modo, o exercício do direito de greve, da perspectiva da classe trabalhadora, é sempre conforme ao direito. Da perspectiva do Estado, porém, quando a greve ameaça o direito e o próprio Estado, como ocorre no caso de uma greve geral revolucionária, esta deixa de ser sancionada pelo direito e passa a ser considerada abusiva e ilegal. Desse modo, se a greve comum é indiferente ao Estado, a greve geral revolucionária é vista por este com hostilidade, de modo que o Estado, nessas circunstâncias, reage com violência contra os trabalhadores grevistas. Nessas situações, há uma contradição na situação de direito, já que a greve, ao mesmo tempo, sancionada pelo ordenamento jurídico e reprimida pelo Estado, mas não há uma contradição lógica no interior do direito, já que a violência do direito, ao reprimir a greve, é utilizada na manutenção do próprio direito, sendo uma reação à violência que ameaça o direito (BENJAMIN, 2013, p. 129).

Mesmo ações que atendam a fins de direito, como a greve, podem ser violentas: “por mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, até mesmo um comportamento assumido no exercício de um direito deve, sob determinadas circunstâncias, ser caracterizado como violência” (BENJAMIN, 2013, p. 129). Na formulação de uma crítica da violência, portanto, o fato de uma ação ser conforme ou desconforme ao direito positivo não serve de critério para sua caracterização ou não como violenta, tampouco serve de critério para determinação da justiça dessa violência.

¹⁹ O direito de greve de fato é expressamente sancionado por ordens jurídicas: a Constituição de Weimar mencionava expressamente em seu artigo 159, a liberdade sindical. A Constituição Mexicana de 1917, que antecedeu Weimar na consagração de direitos sociais e regulação das relações de trabalho, prevê especificamente o direito de greve em seu artigo XVII. No Brasil, o direito de greve foi reconhecido pelo artigo 158 da Constituição de 1946 e é até hoje garantido pelos artigos 9º e 37, VII, da Constituição de 1988.

Outro ponto relevante que se extrai do exemplo do direito à greve e, sobretudo, da distinção entre a greve comum e a greve geral revolucionária, é a concepção de uma das funções da violência do direito: a função de instituir direito novo de modificar relações jurídicas, exercida pela greve geral revolucionária, que é, segundo Benjamin (2013, p. 129-130) a função que serve como “único fundamento seguro” para uma crítica da violência.

A questão que Benjamin coloca, em seguida, é se essa violência que institui e transforma o direito não seria um fenômeno esporádico, posta a questão, ele mesmo responde com a conclusão de que a violência que institui o direito não é um fenômeno raro, é, na verdade, frequente. E dá como exemplo a violência da guerra. Na guerra, a violência exercida é predatória e persegue fins naturais – a afirmação do mais forte sobre o mais fraco, por exemplo. Mas, ao final, o necessário acordo de paz, que encerra a guerra, institui uma nova ordem jurídica. Ou seja, a violência que institui o direito é uma violência que persegue fins naturais e não fins de direito. A contradição que se revela tanto no direito de greve como no direito de guerra se apresenta no fato de que, tanto no encerramento das greves quanto das guerras, “os sujeitos de direito sancionam violências, cujos fins permanecem, para aqueles que sancionam, fins naturais e que podem, em tese, em casos graves, entrar em conflito com seus próprios fins de direito ou naturais”. (BENJAMIN, 2013, p. 130).

A violência que institui o direito, em outras palavras, é a aceitação de atos de violência que o próprio direito instituído não autoriza. Cabe apontar que a avaliação da violência e dos fins que esta persegue como legítimos ou não é sempre feita a partir de alguma perspectiva que pode ser a do Estado, a dos trabalhadores ou outra. A contradição, portanto, não está na violência, está no sujeito que a sanciona como legítima e transforma em direito a violência que ele mesmo não entende legítima. Benjamin (2013, p. 131) nos diz, então, que a guerra é o arquétipo de toda violência que persegue fins naturais e daí conclui que em toda violência que persegue fins naturais têm um “caráter de instauração do direito”. O Estado teme essa violência já que ela ameaça a ordem jurídica e o Estado, mas é obrigado a reconhecê-la nos momentos de paz. Podemos pensar, seguindo essas pistas, que alguma forma de conflito e violência está sempre na origem das ordens jurídicas, na sua instauração, e essa violência que instaura a nova ordem é sempre reconhecida, pelo Estado, como legítima.

Além da função da violência instauradora do direito, Benjamin trata também de outra função da violência: a de manutenção do direito. Uma crítica da violência que reconheça sua função de manutenção do direito passa a ser uma crítica de todo o direito, “uma crítica de toda a violência de direito, ou seja, com a crítica da violência legal ou executiva, e não pode ser levada a cabo num programa mais restrito” (BENJAMIN, 2013, p. 132). Esclarece ainda Benjamin (2013, p. 133) que “A violência que mantém o direito é uma violência que ameaça”, é aquela empreendida na defesa do próprio direito contra todas as forças que possam colocar em risco a ordem jurídica. Merece destaque o uso que faz da expressão “função da violência” (*Funktion der Gewalt*) que, aqui, a nosso ver, não se refere a diferentes violências, mas sim a funções diversas, instrumentalizações específicas da violência do direito. Só mais à frente no ensaio, o autor se refere separadamente à violência que funda e à violência que conserva o direito, o que leva alguns comentadores a tratarem das funções da violência como formas diversas de violência.

Derrida considera problemática a distinção entre a violência que institui e a violência que mantém o direito, entende que Benjamin faz um esforço para manter essa diferença entre as duas formas de violência e anota que

(...) a distinção entre as duas violências (fundadora e conservadora) será muito difícil de traçar, de fundar ou de conservar. Vamos assistir, da parte de Benjamin, a um movimento ambíguo e laborioso para salvar a qualquer preço uma distinção ou uma correlação sem a qual todo seu projeto poderia desmoronar” (DERRIDA, 2018, p. 93).

O pensador franco-argelino propõe a interpretação de que a violência que instaura o direito envolve a violência que mantém o direito, afirmando o seguinte:

(...) para além do propósito explícito de Benjamin, proporei a interpretação segundo a qual a violência da fundação ou da instauração do direito (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da conservação do direito (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela. É próprio da estrutura da violência fundadora solicitar sua própria repetição e fundar o que deve ser

conservado, conservável, destinado à e à tradição e à partilha (DERRIDA, 2013, p. 89).

Na leitura de Derrida, mesmo a violência que funda o direito contém uma força de manutenção, de tradição e repetição. Essa leitura não é incorreta. Basta observar como as ordens jurídicas novas repetem elementos das relações de poder já existentes ou de ordens jurídicas anteriores. A Constituição de Weimar, por exemplo, embora tenha instituído uma República estabeleceu um parlamento republicano com estrutura similar à do Império, regulado pela Constituição de 1871, dividido em *Reichstag* (Câmara dos Deputados) e *Reichsrat* (Conselho Federal) (GUEDES, 1998, p. 64). A nossa Constituição de 1988 reproduz não apenas o sistema presidencialista que é parte da nossa tradição republicana como aproveita inúmeros institutos das Constituições de 1934 e 1946. Assim, acerta Derrida ao dizer que a violência que instaura o direito envolve, ela também, a conservação do direito.

A nosso ver, Benjamin não defende que as duas funções da violência – manter e instituir o direito –, que são inteiramente diversas e batalha por uma distinção entre elas. Pelo contrário, desde o início, ele as caracteriza como funções de uma mesma violência e, conforme o ensaio avança, nos mostra como elas se mantêm relacionadas. Seguimos Derrida na sua leitura de que a violência que institui o direito muitas vezes envolve a que mantém o direito. Mas queremos propor uma outra leitura da relação entre essas duas formas de violência: a de que a violência que funda o direito permanece atuante no interior do Estado de Direito e que essa permanência é o que Benjamin vai caracterizar como o “podre” do Direito e é também a razão pela qual o Estado de Direito é incapaz de vencer de forma definitiva o autoritarismo e o arbítrio.

2.8. O choque entre as violências: o estado de exceção

À primeira vista, pode parecer que Benjamin distinguiu duas formas de violência que ocorrem em diferentes momentos e nunca se encontram, de modo que a violência que institui o direito se esgotaria na formação da ordem jurídica e, uma vez instituída essa ordem, toda a violência se converteria na violência que mantém o direito, isto é, toda violência empregada por agentes do Estado seria uma violência sancionada pelo próprio direito instrumentalizada para sua manutenção. Defendemos, porém, que essa distinção entre as funções da violência do direito não é absoluta. Benjamin, após apresentar as duas

funções da violência, a que institui e a que mantém o direito, vai tratar do encontro entre as duas, mostrando que as duas funções da violência podem ser exercidas simultaneamente no âmago do Estado de Direito.

Benjamin dá o exemplo da pena de morte. Para ele, a pena de morte não apenas impõe uma punição prevista na ordem jurídica, mas também cria o direito novo sobre a vida e a morte, demonstrando a violência presente na origem de todo o direito. Contestar a pena de morte, diz Benjamin, não é contestar uma norma específica é contestar o direito em si:

sentiam os críticos [da pena de morte], talvez sem poder explicá-lo, talvez sem poder senti-lo. Que uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível (BENJAMIN, 2013, p. 134).

O sentido da pena de morte não é punir a infração ao direito, é instaurar um novo direito, pois fortalece o próprio direito e não as normas supostamente descumpridas (BENJAMIN, 2013, p. 134). A pena de morte, portanto, cumpre duas funções: manter o direito que existe e criar um direito novo, ela combina as duas funções da violência do direito. Diz Benjamin que “é precisamente aí que (...) se anuncia algo de podre no direito” (2013, p. 134). Em outras palavras, o “podre” do direito está nessa coincidência entre a violência que institui e a violência que mantém o direito, dado que nesse entroncamento o direito passa a existir para fortalecer a si mesmo. Para “levar a termo tanto a crítica da violência que instaura o direito como a crítica da violência que o mantêm” (BENJAMIN, 2013, p. 134-135) é preciso se aproximar desse encontro entre a violência que institui e a violência que mantém o direito.

Outro instituto em que a violência que mantém o direito e a violência que institui o direito se encontram é a polícia, que mantém o direito e, ao mesmo tempo, pode ordenar medidas, criando direito novo. A polícia é infame, segundo Benjamin (2013, p. 135), “porque nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a

violência que o mantém”. A polícia, destaque-se, age sobre os indivíduos mais vulneráveis e sobre os mais sensatos que são os que mais ameaçam o Estado (BENJAMIN, 2013, p. 135). São esses indivíduos que estão sujeitos à reunião das violências que instituem e mantêm o direito.

O pensador afasta qualquer ideia de que os fins da polícia possam se confundir com os fins de direito, de modo que sua função seria apenas manter o direito existente, afirma que “o ‘direito’ da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço” (BENJAMIN, 2013, p. 135). O termo “direito” entre aspas nessa frase nos mostra que “direito” aqui não se refere apenas ao direito positivo, a ordem jurídica posta, de que Benjamin vinha até então tratando, mas a um outro “direito”, o “direito” criado circunstancialmente pela própria polícia. O “direito” (entre aspas) da polícia não é o direito no sentido de ordem jurídica, é na verdade, a suspensão de toda ordem jurídica e a substituição do ordenamento jurídico por “direito” novo imposto pela força. Isso porque se a violência enquanto norma posta tem formas, limites, contornos colocados pelas normas jurídicas, a violência da polícia não tem forma definida, é uma deformação. Nessa perspectiva, as instituições de polícia, embora criadas e mantidas pelo direito, são, na sua atuação, o contrário do direito, a anulação do direito e, no entanto, essas instituições e sua forma específica de violência estão presente em todos os Estados de Direito e não foram afastadas ou superadas por nenhuma forma de estado de direito ou de estado democrático. Escreve Benjamin que:

ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados (BENJAMIN, 2013, p. 136).

A expressão “polícia” aqui não se refere apenas às instituições nomeadamente polícias – que seriam, por exemplo, no Brasil as polícias federal, rodoviária, civil e militar – o conceito de polícia abrange todo o aparato repressor do Estado que engloba desde a

polícia propriamente dita, abrange os órgãos administrativos destinados à manutenção da ordem, chegando até o Poder Judiciário em toda sua atuação que visa reprimir ações de contestação ao direito posto. Ao atuarem, essas instituições não apenas mantêm o direito positivo, agindo nos limites desse direito, mas essas instituições muitas vezes suspendem a ordem jurídica, criando um “direito”, novo, diverso do direito positivo. Presente em todas as ordens jurídicas civilizadas, a polícia representa a permanência da violência que institui o direito dentro do Estado de Direito. Ou seja, dentro de todo Estado de Direito há um Estado de Polícia que, para manter a ordem, extrapola as normas do Estado de Direito, exercendo atos de violência não sancionados pelo direito positivo²⁰.

Benjamin não utiliza o termo estado de exceção no ensaio “Para uma crítica da violência”, esse termo aparece mais tarde, na Tese VIII sobre o conceito de história quando ele afirma que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra” (BENJAMIN, 2021, p. 13). A nosso ver, porém, “Para uma crítica da violência” já trata dessa exceção permanente, mesmo que não a nomeie. Para nós, a exceção se caracteriza pelo choque entre a violência que mantém o direito e a violência que o institui. Nessa colisão, a violência que funda o direito suspende a ordem jurídica e instaura em seu lugar o arbítrio e a força. O “poder” do direito é essa perpetuação, no Estado de Direito, da violência que institui o direito que configura o estado de exceção.

Benjamin (2013, p. 135) caracteriza como espectral a mistura da violência que funda o direito com a violência que conserva o direito. Derrida, vai mais longe e chama atenção para aproximação entre os termos espectral ou fantasmal (*gespenstische*) e a

²⁰ Essa, a nosso ver, é uma das reflexões de Benjamin que mais se mantém atual. Não faltam exemplos recentes de atos de polícia que fogem a ordem jurídica. Basta pensarmos na morte George Perry Floyd Jr. assassinado por policiais em Minneapolis, nos Estados Unidos, em 25 de maio de 2020. No Rio de Janeiro, em 6 de maio de 2021 uma operação da polícia civil na favela do Jacarezinho deixou ao menos 26 pessoas mortas. Em São Paulo, o entregador ativista Paulo “Galo” foi preso acusado de atear fogo a estátua de Borba Gato na mesma cidade. Atear fogo em estátua é ação tipificada como crime, a prisão sem condenação de Paulo, porém, foi uma decisão judicial que destoa do direito positivo. Em Brasília em 16 de dezembro de 2021, o Ministro Luiz Fux, do STF, se valeu de um instituto até então inexistente direito penal, que é a suspensão de liminar em *Habeas Corpus*, e criou procedimento processual até então inexistente para determinar a prisão, antes da condenação, dos acusados no processo que envolve o incêndio e morte de 242 na Boate Kiss. Nesses exemplos, as instituições de polícia não mantiveram apenas o direito, mas se valeram da violência que institui o direito para suspender a ordem e agir com base em decisões arbitrárias e excepcionais. O que Benjamin nos mostra é que esses episódios não são estranhos ao direito, são fenômenos da ordem do direito e que ocorrem não de forma excepcional, mas sim de forma permanente no interior dos Estados de Direito.

palavra espírito (*Geist*) com o sentido de duplo fantasmagórico. Para Derrida (2018, p. 105), “a polícia torna-se alucinante e espectral porque ela assombra a tudo. Ela está em toda parte, mesmo ali onde não está, seu *Fort-Da-sein* a que sempre podemos apelar”. A violência do direito é, desse modo, uma manifestação espiritual mística. Isso porque ela é o espírito do poder e, em última instância, é o espírito da ditadura. O poder, sobretudo, o poder da ditadura, é uma manifestação espiritual porque se impõe sem nenhum fundamento jurídico ou moral. Ele é instituído com base apenas no apelo à uma mística, à um fundamento espiritual (DERRIDA, 2018, p. 105-106). A polícia é espectral, porque a tudo assombra e também porque representa a presença fantasmal do espírito da ditadura.

Diferentemente de Derrida, Agamben (2004, p. 85) não entende que a oposição se dê entre a liberdade e a ditadura, para o pensador italiano Hitler e Mussolini, por exemplo, não eram propriamente ditadores, uma vez que chegaram ao poder por meios legítimos. A oposição é, na verdade, entre a liberdade e a exceção. Para Agamben (2004, p. 75), “o estado de exceção não se define como um estado pleromático de direito, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito”, é a suspensão da ordem jurídica, que é exatamente o que ocorre quando a violência que institui o direito se choca com a violência que mantém o direito. Paradoxalmente, a ordem jurídica precisa dessa força que a suspende para se manter, dado que, só por meio dessa violência, contém as forças que ameaçam o direito e o estado. Ainda de acordo com o filósofo,

esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia. Por um lado, o vazio jurídico de que se trata no estado de exceção parece absolutamente impensável pelo direito; por outro lado, esse impensável se reveste, para a ordem jurídica, de uma relevância estratégica decisiva e que, de modo algum, se pode deixar escapar (AGAMBEN, 2004, p. 79).

É preciso distinguir entre a violência que institui o direito e o direito por esta instituído. A violência que institui o direito, ela mesma, não é direito. Ela é uma suspensão da ordem jurídica, um não-direito, uma força que destrói a ordem jurídica posta para permitir a instituição de direito novo. Nesse sentido, nos diz Derrida (2018, p. 84) sobre

a violência que funda o direito: “(...) ela é no direito aquilo que suspende o direito. Ela interrompe o direito estabelecido para fundar outro. Esse momento de suspense, essa *épokhé*, esse momento fundados ou revolucionário do direito é, no direito, uma instância de não-direito”. Concordamos com Derrida que a violência que institui o direito é uma suspensão da ordem e que ela é transformadora, mas, a nosso ver, não se deve entender que essa suspensão é revolucionária no sentido em que Benjamin pensa a revolução.

No interior do Estado de Direito, a violência que institui o direito suspende a ordem jurídica para aqueles que o ameaçam, de forma a garantir que essa ordem se mantenha de pé. A única distinção, nesses eventos, entre a violência que institui o direito e a violência que o mantém é que, enquanto a segunda é exercida na forma da lei, a primeira não possui forma pré-determinada nem é prevista em norma jurídica. Assim, no âmbito do Estado de Direito, a violência que mantém o direito é exercida na defesa do direito e do Estado, e a violência que institui o direito também é exercida – embora fora dos limites da ordem jurídica – como parte do esforço de manutenção do direito e do Estado. Tal exercício da violência se manifestou, por exemplo, em 1920, em Berlim, quando a polícia atirou contra manifestantes comunistas, e no assassinato, também pela polícia, de Rosa Luxemburgo. Eventos como esses assombram Benjamin durante a escrita de “Para uma crítica da violência”, entre o final de 1920 e início de 1921. Nesses eventos, a ordem jurídica não foi cumprida ou mantida, mas suspensa e substituída pelo uso arbitrário da força. Essa suspensão é a ação da violência que institui o direito; é a exceção.

Quando os meios de violência sancionados pelo direito já não são suficientes para manter a ordem, a violência que institui o direito suspende a ordem jurídica para que ações de exceção, não sancionadas pelo direito positivo, sejam praticadas em prol da conservação deste mesmo direito. Dessa forma, qualquer manifestação violenta, efetivamente revolucionária, que possa ameaçar a ordem jurídica, é reprimida, de modo que, mesmo quando resultantes de ações revolucionárias, o direito e a ordem política que ele sustenta se separam dessas ações, se tornando transcendentais e inatingíveis, e os agentes da revolução são postos, tal como o homem do campo descrito por Kafka, à espera diante da lei. Apesar de muitas vezes as ordens jurídicas resultarem de movimentos categorizados pelos historiadores de revolucionários, a violência que institui o direito não é revolucionária. Ela é a força que permite a criação de direito novo e, portanto, de uma nova ordem de poder, interrompendo a revolução que é um processo aberto de transformação.

A disputa entre as forças que mantêm o direito e as forças que o ameaçam é permanente. Como as forças que ameaçam o direito nunca deixam de existir, quando se tornam mais intensas que as forças que mantêm o direito e já não podem ser reprimidas, a ordem jurídica é destruída. É nesse momento que a violência que institui o direito atua para impedir que esse processo destrutivo nos conduza a uma nova era histórica, instituindo uma nova ordem jurídica que será marcada pelo mesmo “podre” que afetava a ordem jurídica anterior e para conservar relações de poder e opressão também presentes em ordens anteriores. Estabelecida a nova ordem, a violência que funda o direito permeia seu interior não como resistência transformadora ou democrática, mas sim como uma força “representada” na violência que mantém o direito e, portanto, como força conservadora.

Há um ciclo da história do direito que se repete: constituição de uma ordem jurídica, destruição dessa ordem, instituição de uma nova ordem. Esse ciclo é marcado pela oscilação entre a violência que funda e a que conserva o direito, ambas forças que conservam o ciclo da história do direito sempre igual. Desse modo, sem uma força que se oponha a ambas as funções da violência do direito, o ciclo não cessa de se repetir. Escreve Benjamin (2021, p. 13), na Tese VIII, que vivemos em um estado de exceção permanente e que é preciso buscar instaurar um verdadeiro estado de exceção, efetivamente novo e excepcional, em que o ciclo das violências do direito seja superado, bem como todas as formas de opressão. Só se tivermos sempre em vista a necessidade de instauração de um estado de exceção verdadeiro, um estado efetivamente novo e excepcional “nossa posição na luta contra o fascismo melhorará”.

O Estado de Direito é a promessa na fala do porteiro diante da lei que diz talvez, em algum momento, seja possível entrar. O que o final da parábola revela, contudo, é que o homem do campo está diante da exceção, de uma lei arbitrária, feita só para ele, mas que ele não consegue conhecer ou entender e que se coloca diante dele como força, uma força protegida pelos porteiros que mantêm o direito, mas que também anunciam a exceção ao dizer que o homem do campo, naquele momento, não pode entrar na lei. Derrida associa essa parábola de Kafka ao texto de Benjamin e afirma que o momento fundador do direito, aquele em que a violência que institui o direito se afirma, é quando se está “diante da lei de Kafka”:

a lei é transcendente violenta e não violenta, porque ela só depende daquele que está diante dela – e portanto antes dela – daquele que a

produz, a funda, autoriza num performativo absoluto cuja presença lhe escapa sempre. A lei é transcendente e teológica, portanto, sempre futura, sempre prometida, porque ela é imanente finda e portando já passada. Todo ‘sujeito’ se encontra preso de antemão nessa estrutura aporética” (DERRIDA, 2013, p. 84-85).

Incapaz de exercer por si mesmo a violência, ao homem do campo só resta aguardar diante da lei, ameaçado e assombrado pela lei que desconhece. De acordo com Maria João Cantinho (2012, p. 39), as afirmações de Derrida revelam um paradoxo do direito, pois o humano que antecede e funda a lei e da qual a lei depende, uma vez que ela é instituída, já não a alcança, porque ela se torna transcendente, é inalcançável por ser já passada e ao mesmo tempo configurada na forma de uma promessa futura que nunca se realiza.

Em “Na Colônia Penal”, esse movimento, colorido pelas especificidades das referências ao mundo colonial, se repete: o condenado não conhece a norma que o condenou, nem sabe sua sentença. No processo que o condena, não há espaço para defesa. A mesma autoridade que o acusa também o julga e lhe aplica a pena, tal como nas execuções promovidas pela polícia ou por senhores de escravos nas colônias. A promessa do Estado de Direito está no estrangeiro que vem supostamente de uma ordem jurídica mais justa, que repudia o aparelho punitivo da colônia, mas que, ao final, não permite que o condenado e o soldado entrem em seu barco, condenando-os à permanente exceção. Assim, encontramos em Kafka, imagens que mostram o encontro, descrito por Benjamin em “Para uma crítica da violência”, entre a violência que institui o direito e a violência que o mantém.

2.9. Violência mítica

Benjamin caracteriza a violência que institui o direito como a violência mítica do direito. Como já vimos, o mítico é apresentado como característica do direito já no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, quando associa a origem mítica de todo o direito à degradação da linguagem (BENJAMIN, 2018a, p. 25). Ao caracterizar a origem do direito como mítica, o autor nos diz que o direito será mítico também em todo seu desenvolvimento. Lembremos que, no pensamento de Benjamin, a origem não é uma gênese (LAGES, 2002, p. 193), ela é um salto fora do tempo que

contém a história e a pré-história de um fenômeno. A origem do direito, portanto, envolve também as características do direito na história. Cabe anotar que, em 1916, Benjamin se refere à origem mítica do direito. No ensaio de 1921, ao tratar da pena de morte, menciona a origem violenta do direito, o que nos leva à conclusão de que o que é mítico é também violento.

O mítico remete ao mito grego e à ideia do arbítrio dos deuses. Em “Para uma crítica da violência”, o exemplo dado é o de Níobe, personagem da mitologia grega que, muito fértil, teve quatorze filhos. Certa feita, quando o povo de Tebas, sua cidade, cultuava a Deusa Leto, mãe de Apolo e Artemis, Níobe a insulta por ter tido apenas dois filhos. Leto pede vinganças a seus filhos que, com flechas, matam todos os filhos de Níobe, mas a deixam viva para lamentar e sentir culpa pela morte dos filhos. Os Deuses, ao punirem Níobe, não cumpriram uma regra existente, eles criaram direito novo. O exemplo nos mostra que a violência mítica não expia a culpa, pelo contrário, ela está diretamente relacionada com o castigo e a culpa.

Entre 1919 e 1922, mesmo período em que escreve “Para uma crítica da violência”, Benjamin escreve seu ensaio sobre *As afinidades eletivas*, de Goethe, em que também aborda o tema da violência mítica do direito. Nesse ensaio, o autor faz um paralelo entre as afinidades dos personagens centrais do romance, que estão presos em uma vida mítica, isto é, uma vida sem decisão em que são levados pelo destino e a decisão do casal presente em um pequeno trecho do romance chamado de “As curiosas crianças vizinhas: uma novela” (GAGNEBIN, 2020, p. 1939). Na novela, o casal, decide ficar junto mesmo contra todas as determinações sociais, fazendo uma escolha perante o destino. Para Gagnebin (2020, 1940), esse trecho do romance de Goethe mostra a oposição entre decisão e afinidade que é lida por Benjamin como a oposição entre o “agir histórico e moral” e a “passividade sacrificial” dos que são levados pelo destino.

O mítico se impõe sobre os sujeitos que não tomam decisões morais e é sempre punitivo²¹. Em fragmento preparatório da escrita das teses sobre o conceito de história, Benjamin ressalta o caráter punitivo do mito ao afirmar que “a concepção fundamental do mito é o mundo como punição – a punição que primeiro se inflige ao infrator. O eterno

²¹ Segundo Gagnebin, “na ordem mítica do destino, o homem é culpado — e, portanto, castigado pelos deuses ou por outras forças — por definição; ou seja, pelo simples fato de estar vivo entregue a um jogo de forças de naturezas diversas que ele pode tão só reconhecer (como Édipo no final da tragédia), mas nunca escolher livremente” (GAGNEBIN, 2020, p. 1938).

retorno é a projeção de uma punição cósmica daquele que cumpre a pena: a humanidade voltando a escrever seu texto em inúmeras repetições” (BENJAMIN, 2020, p. 183). Apesar de se vincular à punição, a morte ou o sacrifício o mítico não expia a culpa. No mito de Níobe, a morte de seus filhos não expia a culpa, as mortes de seus filhos condenam Níobe a viver com uma culpa permanente. Mais do que isso, o mítico não é racional, tampouco contém verdade. A relação entre a verdade e o mito é de exclusão, e só há presença da verdade perante o mito na percepção de que o mito aniquila a verdade:

(...) o significado fundamental para todo conhecimento revela-se na relação entre mito e verdade. Essa relação é de exclusão recíproca. Não há verdade, pois não há univocidade – e, portanto, nem sequer erro – no mito. Porém, como tampouco pode haver verdade sobre ele (já que só há verdade nas coisas objetivas assim como a objetividade reside na verdade), há, então, no que diz respeito ao espírito do mito, única e exclusivamente uma percepção dele. E onde a presença da verdade for possível esta só acontecerá sob a condição da percepção do mito, ou seja, da percepção de sua indiferença aniquiladora perante a verdade (BENJAMIN, 2018b, p. 65-66).

A busca da verdade é a tarefa do crítico. Assim, uma vez que o mito e a verdade são reciprocamente excludentes, uma das características da vida mítica é “rejeição a toda crítica” (BENJAMIN, 2018b, p. 47). Nessa perspectiva, a crítica da violência tem dentre seus objetivos a percepção do mítico no direito, isto é, a percepção de que o direito é indiferente à verdade, o que o torna também indiferente a princípios de justiça externos ao próprio direito. A crítica, como vimos, é destruidora. A violência mítica não é destruidora, na medida em que ela não abre espaço, não é expiadora, ela é fonte de um castigo duradouro. A tarefa do crítico do direito é destruir, abolir toda a violência mítica (BENJAMIN, 2013, p. 150).

A noção de mítico não se separa da ideia de destino. Segundo Derrida, destino é um dos maiores e mais obscuros conceitos do ensaio de Benjamin sobre a violência. (DERRIDA, 2018, p. 96). É no ensaio sobre Goethe que o autor define destino como “o conjunto de relações que inscreve o vivente no horizonte da culpa” (BENJAMIN, 2018b, p. 31). A ordem do destino é mítica, porque nele homens e mulheres são culpados, são

castigados pelos deuses. Esse castigo não expia sua culpa e se reflete na forma de uma punição permanente (como Prometeu) e sobre a qual o homem não tem escolha ou capacidade de intervenção em sua própria história (como Édipo) (GAGNEBIN, 2020, p. 1938). O destino, além disso, é o oposto da liberdade (KATHIB, 2020, p. 2.120).

Benjamin (2013, p. 146) deixa claro que o direito positivo e a violência do direito são fenômenos que se impõem à moda do destino. O direito não é resultado de uma decisão racional e nem mesmo de uma construção histórica orgânica e comunitária, ele é arbitrário, na medida em que imposto pelo destino, contendo a continuidade da lógica arbitrária do mito e, por isso, sua violência é mítica. Judith Butler interpreta o direito imposto pelo destino em Benjamin como um direito instaurado por decreto, e assim nos mostra que o direito mítico é aquele que se caracteriza por sua ausência de justificativas e fundamentos, um direito que não tem bases em outro direito que o legitime e tampouco tem amparo em uma construção histórica orgânica, comunitária. Na concepção da autora,

se nos concentrarmos na violência instauradora do direito, veremos que Benjamin demonstra claramente que o ato de impor o direito, de fazer a lei, é trabalho do destino. Os atos pelos quais o direito é instituído não são, em si mesmos, justificados por outro direito ou pelo recurso a uma justificativa racional prévia à codificação do direito. O direito também não é formado de maneira orgânica, através do lento desenvolvimento de costumes e normas morais em direito positivo. Ao contrário, o processo de instauração do direito cria as condições para que procedimentos de deliberação e fundamentação ocorram. Isso é feito, por assim dizer, através de decreto e faz parte do que se entende pela violência deste ato fundador (BUTLER, 2020, p. 1905).

Vemos que o direito fundado pela violência mítica é o resultado de uma marcha histórica em que as normas são estabelecidas por decreto, sem fundamento em outras normas jurídicas ou em princípios de justiça. Transformar o direito exige também a interrupção dessa marcha e uma nova concepção de história. De acordo com Gagnebin, o mito não se opõe à história como uma construção humana livre:

a concepção de mito em W. Benjamin não se opõe em primeiro lugar à razão como na tradição grega, mas sim à história, como

atuação livre e responsável dos homens. A crítica ao mito não é, então, somente uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça voltar sob diversas formas, em particular na transformação da coerção mítica em edifício de regras e de castigos que o Direito encarna, mas que não pode ser confundido com a justiça (GAGNEBIN, 2020, p. 1935).

Uma melhor compreensão do mito nos permite interpretar a origem mítica do direito mencionada no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. O direito origina-se na queda da linguagem. A mesma punição de que decorre a Babel e a divisão das línguas dá origem ao direito mítico que se coloca, então, desde seu surgimento, como um castigo que não permite expiação. É também esse direito mítico que Kafka retrata. Seus personagens, são sempre e previamente culpados. A associação entre destino e direito, no pensamento de Benjamin, significa também que o direito se separa da felicidade e se aproxima da infelicidade. Em um fragmento com o título “Destino e caráter”, Benjamin (2013, p. 92) define a felicidade como “o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e do seu próprio destino”. Por isso, no ensaio sobre *As afinidades eletivas*, considera feliz o casal que consegue fazer suas próprias escolhas morais e infeliz o casal que permanece preso à uma vida mítica, sendo levado pelo destino. Se a felicidade é escapar ao destino e o direito positivo é obra do destino, não surpreende que no mesmo fragmento, “Destino e Caráter”, conclua que o direito é uma balança na qual apenas a culpa e a infelicidade têm peso e anota que o direito “erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa; seria falso admitir que apenas a culpa se encontra neste nexos com o direito; pode-se provar muito mais, que qualquer culpabilidade jurídica nada mais é do que uma infelicidade” (BENJAMIN, 2013, p. 93).

A violência mítica não funda apenas o direito, ela é também a garantia do poder político que a ordem jurídica ampara: “o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder” (BENJAMIN, 2013, p. 149). O pensador dá dois exemplos de como a violência que instaura o direito serve ao poder. O primeiro, é o fato de que os ordenamentos jurídicos garantem direitos iguais a pessoas em posições desiguais, reforçando, desse modo, as desigualdades. Nem os ricos nem os pobres podem dormir embaixo dos viadutos. O direito estende a todos normas iguais que produzem

desigualdade. Para ele, essa ambiguidade se estende a todo o direito: “e assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências da mesma grandeza” (BENJAMIN, 2013, p. 149).

Outro exemplo é a ideia de que todos devem conhecer as leis e são punidos caso as descumpram. Para aqueles que são punidos pelas leis que desconhecem, tal como acontece com os personagens de Kafka, o direito se coloca como destino, como algo inevitável²². Ernesto Sampaio, tradutor português, escreve em comentário à tradução dos textos de Benjamin sobre Kafka, que, na obra do escritor tcheco, não há possibilidade de redenção antes ou depois da morte e a lei é sempre uma ameaça angustiante. Segundo Sampaio (1987, p. 14), “Kafka descreve a vida como um ritual cujas obrigações permanecem desconhecidas dos participantes” Benjamin (2013, p. 150), segue na mesma linha, afirmando que “o princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição dá provas desse espírito do direito”, um espírito fantasmático que promove constante ameaça, já que é possível ser punido mesmo em decorrência de uma norma desconhecida.

A violência mítica não dá aos sujeitos qualquer oportunidade de redenção e, por isso, deve ser destruída. Mas, como já vimos, a crítica de Benjamin não se resume a descrever a violência do direito, uma violência pura que possa “estancar a marcha da violência mítica” (BENJAMIN, 2013, p. 150). A imagem feita por ele de uma violência mítica em marcha inevitavelmente nos faz pensar na marcha do fascismo para o poder²³ e no aviso que faz à socialdemocracia, que permanece inerte e incapaz de parar essa marcha, e à esquerda comunista que também não parece conseguir reagir a essa ameaça. O tema será retomado com maior ênfase nas teses sobre o conceito de história, como

²² No Brasil atualmente, assim como na maioria dos países, uma norma está em vigor quando publicada em diário oficial, o que torna a norma em tese conhecida, mas não necessariamente conhecida. Conheça-se ou não a norma, todos estão sujeitos a seus efeitos e ninguém pode alegar desconhecimento da lei. Diz o artigo 3º da Lei de Introdução às normas do direito Brasileiro (Decreto-Lei 4657/1942) que “ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece”.

²³ Butler nos diz que o ensaio de Benjamin encontra detratores “muitos dos quais sem dúvida argumentariam que ele falhou em antecipar o ataque do fascismo ao Estado de direito e às instituições parlamentares”. (BUTLER, 2020, p. 1911). A nosso ver, essa percepção do ensaio de Benjamin não se sustenta. Parece acertada a leitura de Derrida no sentido de que Benjamin já antecipava e escrevia assombrado pela possibilidade de uma “solução final”. Segundo Derrida, “sempre encontraremos razões para sustentar a hipótese de que Benjamin, desde 1921, não pensava em outra coisa senão na possibilidade dessa solução final” (DERRIDA, 2018, p. 65).

veremos no terceiro e último capítulo desse trabalho. Para Benjamin, não é possível estancar a marcha da violência mítica sem que se recorra à violência, de modo que é necessário pensar se é possível uma outra forma de violência:

em todo campo das forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas – sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõem-se a pergunta se existem outras modalidades de violência além daquelas consideradas por toda teoria do direito (BENJAMIN, 2013, p. 145).

Essa violência redentora, destruidora, que se opõe à violência mítica do direito é chamada de violência divina.

2.10. Violência divina

Embora a crítica de Benjamin indique a presença da violência em todo o direito, ele alerta que essa crítica não pode recair em um anarquismo infantil, em uma contestação do direito que consista na liberdade de fazer tudo que se quer. A crítica do direito deve ser formulada em uma perspectiva ético-histórica e ter em vista uma ordem superior de liberdade que reivindique os “interesses da humanidade na pessoa de cada indivíduo”. Por isso, parte dessa crítica é destinada a pensar uma forma de violência legítima, promotora dessa ordem superior de liberdade:

o direito positivo, quando consciente de suas raízes, com certeza reivindicará reconhecer e fomentar o interesse de toda humanidade na pessoa de cada indivíduo. Ele enxerga tal interesse na apresentação e na manutenção de uma ordem de destino. Assim, como esta ordem, que o direito com razão, pretende conservar, não deve ser poupada de crítica, assim também qualquer contestação dessa ordem se revela impotente quando feita apenas em nome de

uma “liberdade” sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade (BENJAMIN, 2013, p. 133).

Nessa passagem, duas dimensões da crítica são reveladas: i) a dimensão destruidora da crítica, que deve ser voltada contra toda a ordem jurídica e não apenas contra normas específicas em uma lógica de destruir para construir; ii) a dimensão revolucionária dessa crítica, que pensa não apenas a destruição do direito, mas também uma ordem superior de liberdade. Ao formular sua crítica, Benjamin não se atém sua crítica apenas à violência mítica do direito, busca também pensar a possibilidade de uma violência legítima, uma violência que seja destrutiva e revolucionária: a violência divina.

Para ilustrar a ideia de violência divina, assim como o mito de Níobe ilustra a violência mítica, menciona o exemplo do bando de Coré que, após desobedecer a Deus e se rebelar contra Moisés, é engolido pela terra que se abre. O bando de Coré não é ameaçado, é aniquilado, não permanece na terra para lamentar sua culpa, é engolido pela terra em um só golpe e sua culpa é expiada. São essas as características da violência divina.

A violência divina se opõe à violência mítica. Como o direito é diverso da justiça, a violência divina encontra na justiça seu fundamento. A violência mítica do direito ameaça e culpabiliza, a violência divina golpeia e expia a culpa. A violência mítica é sangrenta, a violência divina é não sangrenta. A violência mítica é sangrenta pois sacrifica a mera vida dos sujeitos, sua vida natural. A violência divina é não sangrenta, porque ela, mesmo quando sacrifica uma vida natural, o faz a favor de toda a vida, de uma nova ordem de mundo que não se restrinja a vida natural. A violência mítica funda o direito, a violência divina aniquila o direito (BENJAMIN, 2013, p. 150).

Pode parecer que Benjamin ao distinguir entre violência sangrenta e não sangrenta se refira a uma vida natural e a uma vida sobrenatural, de modo que a violência divina se preocuparia com a vida sobrenatural, golpeando o corpo e salvando a alma, expiando a culpa. Embora possível, essa não nos parece a melhor leitura para pensar na atualidade as reflexões de Benjamin. Entendemos, tal como Gagnebin (2020, p. 1939-1940), que o que se opõe ao mítico é uma outra forma de agir histórico, uma agir histórico justo, moral. Nessa perspectiva, a violência divina, não sangrenta, é aquela que golpeia a mera vida como modo de garantir justiça na história, justiça para diversas gerações. Essa nos parece a melhor interpretação, porque o próprio Benjamin recusa uma leitura puramente religiosa da violência divina, ao afirmar que “essa violência divina não é atestada apenas pela

tradição religiosa”, ela pode ser vista na vida presente por meio da educação. A educação que modifica, aniquila, expia a culpa, sem punir e sem instituir direito algum (BENJAMIN, 2013, p. 150).

A crítica da violência é a filosofia da história da violência e das oscilações entre a violência que instaura o direito e a violência que mantém o direito. Até hoje, nessas oscilações, tudo que se têm é a substituição de um direito pelo outro e a retomada das oscilações. Benjamin não sugere um outro direito, um novo direito e nem aponta a possibilidade de um direito justo, ele joga o olhar para uma nova era histórica²⁴ que supere a violência do direito e com ela o próprio direito. A violência divina é, portanto, destruidora, dado que, tal como o caráter destrutivo, abre espaços, abre brechas. Segundo Maria João Cantinho,

o “caráter destrutivo” de Walter Benjamin pode constituir uma das chaves para a compreensão mais aproximada do gesto violento, isto é, simultaneamente destrutivo e de abertura. Como ele o afirma, o seu objetivo é “criar espaço” [*Platz schaffen*]. As características do “caráter destrutivo” são também regeneradoras e renovadoras e “vê caminhos por toda a parte” (...). Dito de outra forma, o caráter destrutivo visa a destruição, não como um fim em si, mas como um meio (no caso que abordo é a justiça esse fim). É isto que constitui a violência enquanto gesto revolucionário, à luz do pensamento benjaminiano e o que me proponho abordar neste texto (CANTINHO, 2012, p. 33).

A violência divina é também revolucionária, dado que constitui uma nova era messiânica em que a humanidade não está mais à mercê do destino. Há, nessa nova era, a possibilidade de um agir histórico moral e uma ordem de liberdade. Por fim, a violência divina é redentora, ela expia a culpa e tem a justiça como finalidade. Benjamin vai retomar o tema da redenção em suas teses sobre o conceito de história, mas o termo aparece uma vez em “Para uma crítica da violência” quando nos diz que, sem violência, é impossível

²⁴ Para Werner Hamacher (2020, p. 2108), “a lógica do início desta “outra” história não é a da instituição e de sua alteração interna, como também não é a lógica da substituição de um poder por um outro, de uma classe privilegiada por uma até então oprimida. Ela é a lógica – se ainda pode se falar irrestritamente de lógica – da destituição”.

que haja “redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial” (BENJAMIN, 2013, p. 145). Interpretamos esse círculo a que ele se refere como as oscilações entre a violência que institui e a violência que mantém o direito que são constantemente permeadas pelos encontros entre essas duas formas de violência. A violência divina é redentora, porque rompe com esses ciclos históricos, interrompe a marcha da história, abrindo espaço para uma nova era histórica.

Mas será possível ainda hoje pensar uma violência revolucionária legítima? A ideia da classe trabalhadora como classe revolucionária que possa promover – por meios não violentos ou mesmo por meios violentos – uma transformação na ordem do mundo parece distante da realidade atual. Para Agamben, Benjamin vai além de Sorel ao extrapolar as ideias de greve política e greve geral proletária, cunhando a distinção entre violência mítica e violência divina²⁵. Ainda que se entenda que o pensador alemão foi mais longe que Sorel, restam dúvidas se a sua concepção de violência revolucionária como aniquiladora da ordem jurídica ainda faz sentido atualmente e se ainda é possível pensar em alguma forma legítima de violência.

Mais difícil ainda parece ser pensar uma justiça sem direito, um Estado de Justiça sem Estado de Direito. Causa temor a afirmação radical de Benjamin de que a justiça se contrapõe ao direito e depende da aniquilação deste. Mais confortável é pensar, como fazem Butler e Hannah Arendt, na possibilidade de um Estado de Direito cuja configuração permita a neutralização da violência injusta e do autoritarismo. Essa visão é confortável porque permite acreditar que os instrumentos institucionais que já possuímos, sem a necessidade de levantes, revoluções ou qualquer forma de violência, se aprimorados e cumpridos, são suficientes para realizar a justiça. A nosso ver, porém, Benjamin nos mostra que isso talvez não seja possível e que o autoritarismo deve ser enfrentado por forças externas ao Estado de Direito fundamentadas em princípios de justiça, forças que exerçam uma violência legítima. Para Cantinho (sem data, p.; 15), se não encontrarmos essa violência, essa força legítima, se não conseguirmos identificá-la permaneceremos tal e qual o homem do campo de Kafka, aguardando diante da lei.

²⁵ Nas palavras de Agamben (2015, p. 231, tradução nossa), Benjamin expande a teoria Soreliana de uma greve geral proletária, encontrando seu modelo de violência revolucionária na distinção entre a violência mítica, que impõe o direito e pode então ser chamada dominante, e a violência ‘pura e imediata’, que não busca impor qualquer lei nem mesmo na forma de *ius condendum*. Em vez disso, a violência pura e imediata desbanca tanto a lei quanto a força que a sustenta, o Estado, inaugurando, dessa forma, uma nova era histórica.

Podemos, hoje, ler em “Para uma crítica da violência” não um chamado para a revolução proletária, mas um aviso acerca das limitações do Estado de Direito e da necessidade de, pelos meios que possuímos na atualidade, manter uma constante e aguerrida luta contra a exceção e pela justiça. No fragmento “Alarme de incêndio”, constante do livro *Rua de mão única*, Benjamin (2017, p. 42) alerta que se a destruição do avanço do capital não for concretizada tudo estará perdido e que a inflação e a guerra a gás são indícios da tragédia que se anuncia. Passados todos esses anos, as previsões do escritor se revelam verdadeiras, de modo que a batalha contra catástrofes humanas ainda maiores segue em curso.

2.11. Violência divina e língua pura

As reflexões de Benjamin sobre o direito correm paralelas às suas reflexões sobre a linguagem. Como já vimos, a origem do direito é descrita na queda da linguagem e a violência mítica do direito é punitiva assim como a separação das línguas é uma punição. Ao mesmo tempo que em “A tarefa do tradutor” o escritor recorre ao conceito teológico de língua pura, em “Para uma crítica da violência” ele se vale do conceito teológico de justiça divina. Nessa perspectiva, no campo da linguagem, temos a Babel e, no campo do direito, a violência mítica do direito. No limite, a busca revolucionária de Benjamin aponta para uma nova era histórica que levaria a uma língua pura – livre de todo arbítrio, autoridade, poder e julgamento – e a uma aniquilação do direito pela justiça divina.

Há ainda um outro aspecto em que a estrutura das reflexões de Benjamin sobre a linguagem se assemelha às suas reflexões sobre a violência. Assim como ele não pensa a linguagem como meio, mas como algo que comunique a si mesma, isto é, que comunique sua própria essência de linguagem, ele também pensa uma violência que contenha nela própria fundamentos de justiça e que seja, por isso, um fim em si mesma.

A nova era histórica a que se refere em “Para uma crítica da violência” é o mundo messiânico de restauração, no futuro, de um passado reconfigurado e aberto à língua pura. Em suma, o movimento de *queda* e restauração messiânica que Benjamin desenha no campo da linguagem também inspira sua reflexão sobre o direito e a justiça. E não poderia ser diferente: se o direito é um fenômeno de linguagem, a transformação do direito é também uma transformação da linguagem. Mas esse movimento depende de uma outra

mudança, uma mudança na historiografia e na apreensão do passado e está última, como veremos, depende da memória.

2.12. Justiça e uma nova era histórica

Em nota para um trabalho sobre a categoria da Justiça (trabalho que, ao que tudo indica nunca foi escrito), constante do arquivo de Benjamin e traduzida para o inglês na edição *Towards a Critique of Violence* organizada por Fenves e Ag, Benjamin (BENJAMIN, 2021b, p. 63) marca a diferença entre direito e justiça. Anota que os bens tendem a ser possuídos e que nenhuma forma de organização da posse pode levar à justiça, uma ordem justa será aquele onde o bem não puder ser possuído. A justiça, diz ele ainda, não é uma virtude, não é algo que possa ser demandado dos sujeitos, é uma nova categoria ética, portanto, a justiça constitui um outro estado de mundo:

justiça não é uma virtude entre outras virtudes (...); pelo contrário, ela funda uma nova categoria ética que não deve ser chamada de uma categoria da virtude, mas sim identificada com uma categoria da mesma ordem que a virtude. Justiça não parece se referir à boa vontade do sujeito, mas em vez disso institui um estado de mundo. Justiça designa a categoria ética da virtude demandada e só pode ser um estado de mundo ou um estado de Deus (BENJAMIN, 2021b, p. 65, tradução nossa).

A ideia explícita nessa passagem é a de que a justiça não é algo que possa ser realizado na ordem de mundo em que se vive, isto é, em uma ordem desigual em que todo o bem é possuído. Se o direito é algo que pode ser possuído, demandado e exercido pelos sujeitos, a justiça nunca se dá nessa dimensão individual, mas apenas em uma dimensão geral da ordem do mundo. A justiça depende de uma outra ordem de mundo, uma ordem divina. Em “Para uma crítica da violência”, essa noção de justiça, embora não tão bem explicitada como nesse fragmento, está presente. Recorrendo à teologia, Benjamin associa justiça à violência divina. Assim, nas ordens jurídicas modernas capitalistas que sempre estabelecem desigualdades, não há nenhum direito instituído de onde se possa derivar justiça, o direito é sempre uma ameaça e um reflexo do poder em uma sociedade de desiguais. A resposta a esse direito é a violência divina.

Muitas interpretações podem ser dadas aos conceitos de violência divina e justiça: uma interpretação puramente teológica, que entenda que a violência divina é, de fato, uma ação divina, a chegada do messias, o juízo final; uma interpretação da violência divina como a violência revolucionária de acordo com a qual o texto seria um chamado à revolução e a tomada de armas contra o fascismo. Nenhuma dessas interpretações, embora possam ser todas legítimas e verdadeiras, nos parece a mais adequada para formulação de uma reflexão válida ao tempo presente. E não é isso que Benjamin nos propõe em sua concepção de crítica? Complementar a obra e extrair dela verdades no tempo presente? A nosso ver, mais adequado é pensar a justiça como uma busca²⁶, um apelo por justiça como propõe Derrida nos seguintes termos:

(...) acredito que não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça, cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um apelo à justiça (Derrida, 2018, p. 30).

Benjamin pensa uma justiça sem direito que não pode ocorrer no plano dos indivíduos, numa lógica de dar a cada um o que é seu ou de castigo e reparação, mas que se dá no campo da história, atravessando gerações. A justiça, além disso, é incompatível com preceitos universais, ela se concretiza tendo em vista circunstâncias específicas, singulares. Toda tentativa de reduzir a justiça a preceitos universais de direito é fracassada, uma vez que universalização é incompatível com o caráter analítico da justiça: “fins que são justos, universalmente reconhecíveis universalmente válidos para uma situação, não o serão para nenhuma outra, por mais parecida que possa ser sobre outros

²⁶ Sami Khatib também define a justiça em Benjamin como uma categoria inalcançável e afirma que “enquanto uma categoria existente, o conceito de justiça de Benjamin é uma categoria inacessível, que não pode ser executada, monopolizada, ou cumprida por um sujeito soberano. Para Benjamin, a justiça é antes uma categoria messiânica, a qual pode ser decretada por um sujeito humano, na medida em que pratica um ato justo – decreta uma categoria existente – cuja origem permanece inacessível aos humanos. “Divino” nada mais é que o termo teológico de Benjamin para uma esfera profana inacessível e impenetrável às demandas totalizantes de um sujeito soberano. Em outras palavras, para Benjamin a justiça não é uma ideia regulativa (como é para Kant) ou a distribuição igual e recíproca de bens, responsabilidades e deveres dentro da ordem social (como na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles), mas uma categoria ética que excede as fronteiras do direito e dos conceitos legalistas e moralistas de justiça” (KHATIB, 2020, p. 1.887).

aspectos” (BENJAMIN, 2013, p. 146). Para que haja justiça, portanto, é preciso uma nova era histórica em que a violência do direito em todas as suas funções seja aniquilada. Só nessa nova era, em que a humanidade será redimida, a felicidade é possível. Benjamin anuncia desde o início de “Para uma crítica da violência” que o texto trata de uma nova filosofia da história e tenta mostrar ao longo do ensaio como a violência divina, revolucionária, interrompe a história, de modo que essa violência legítima só pode ser pensada em conjunto com uma nova concepção de história. Não é por acaso, então, que muitos dos temas tangenciados, mas não aprofundados em “Para uma Crítica da Violência”, como a redenção e o estado de exceção, serão retomados nas teses do autor sobre o conceito de história. É na busca por essa nova era histórica e, conseqüentemente, por justiça que a memória se mostra fundamental, como veremos no próximo capítulo deste trabalho.

3. Memória e justiça

3.1. Algumas notas iniciais

Em “Para uma crítica da violência” Benjamin esclarece que seu texto trata de uma “filosofia da história” e que cabe à violência divina fundar uma “nova era histórica”, mas não especifica as bases dessa “filosofia da história”. Para uma compreensão mais profunda desses elementos historiográficos, recorreremos às reflexões sobre história e memória constantes de outros textos do pensador alemão. Essas reflexões são importantes também para o entendimento da sua concepção de justiça, já que ela só se concretiza plenamente em uma “nova era histórica”, de modo que um gesto em direção à justiça, é também um movimento no sentido de uma nova história. Nosso objetivo, agora, é o de complementar a leitura de “Para uma crítica da violência” com algumas das elaborações de Benjamin acerca da história e da memória para demonstrar como elas nos auxiliam tanto na compreensão de suas reflexões sobre o direito quanto na compreensão da memória como elemento de uma nova era histórica.

Os temas da história e da memória atravessam toda a obra do escritor. Já vimos, no primeiro capítulo desta dissertação, que a linguagem é dotada de historicidade. Vimos também que o direito é um fenômeno histórico e que a história do direito é marcada pelas oscilações entre a violência que institui o direito e a violência que o mantém, bem como pelos encontros entre essas duas funções da violência do direito. A história está, desse modo, presente nos textos sobre a linguagem e o direito e é neles sempre pensada em uma lógica de *queda* ou sofrimento e redenção ou salvação. A linguagem decaída encontra salvação no esforço de tradução em direção à língua pura. O direito, cuja origem mítica é descrita por Benjamin como consequência da *queda* da linguagem, é incompatível com a justiça, de modo que a redenção está na aniquilação do direito em favor da justiça.

Esse mesmo binômio sofrimento/salvação está presente nos textos em que se empenha de modo mais expresso e com mais detalhe a tratar da historiografia e da tarefa do historiador. Dentre esses escritos expressamente dedicados ao assunto, gostaríamos de destacar três trabalhos que são os mais importantes para o desenvolvimento deste capítulo: i) o ensaio sobre Eduard Fuchs; ii) as notas para o trabalho inacabado sobre as passagens de Paris, reunidas no livro *As Passagens de Paris*; iii) e as teses sobre o conceito de história.

Segundo João Barrento (2021, p. 224-225), o ensaio “Eduard Fuchs, colecionador e historiador” foi encomendado a Benjamin por Max Hockheimer entre 1933 e 1934 para publicação na *Revista de investigação social*. Benjamin começou a reunir o material para elaboração do texto, mas adiou a sua escrita, resistindo a desviar sua atenção do trabalho que desenvolvia sobre as passagens de Paris²⁷, e só concluiu o texto em 1937, ano que foi publicado. Venceu sua própria resistência para escrever o ensaio e aproveitou para tratar não apenas de Fuchs, historiador e colecionador, mas para também fazer reflexões sobre o materialismo histórico. Anota, em carta a Hockheimer de 28 de fevereiro de 1937, enviada juntamente com a primeira versão do trabalho sobre Fuchs:

procurei expor no ensaio o que me pareceu justo e correto (...) e ao mesmo tempo dar-lhe possibilidade de um interesse mais geral. E associei essa intenção ao propósito de extrair das partes do trabalho em que me ocupo criticamente do método de Fuchs considerações positivas sobre o materialismo histórico (BENJAMIN, 2021, p. 237).

Na medida em que Benjamin procura integrar sua investigação sobre Fuchs a uma reflexão maior sobre metodologia da história, não surpreende que nesse ensaio já estejam esboçadas ideias como a necessidade de uma nova historiografia, a recusa à crença no progresso na história, que serão retomadas em seu trabalho sobre as passagens e em suas teses sobre o conceito de história. Algumas das frases do referido ensaio serão posteriormente incorporadas por ele àquelas teses, por exemplo, a célebre afirmação de que “não há documento de cultura que não seja documento de barbárie” (BENJAMIN, 2021, p. 137), que é repetida na Tese VII. De 1927 até sua morte, Benjamin trabalhou em

²⁷ A condição pessoal e financeira de Benjamin na década de 1930 se deteriora. Migra da Alemanha para França em decorrência da ascensão do nazismo e passa a ter como fonte de renda para sua subsistência a bolsa que recebia do Instituto para Pesquisa Social, dirigido à época por Hockheimer. Sua situação financeira é ainda mais abalada pela crise de 1929 e pela desvalorização do franco, de modo que o valor pago pelo Instituto era insuficiente para sua subsistência (GAGNEBIN, 2018 p. 14-17). É nesse contexto que escreve o ensaio sobre Fuchs. Na correspondência com os membros do Instituto, nomeadamente, Adorno e Hockheimer descreve repetidas vezes sua situação de insegurança financeira e seu desejo de se dedicar ao trabalho sobre as passagens de Paris, bem como relata um esforço para concluir o ensaio sobre Fuchs, entendendo que este seria importante para estreitar relações com o Instituto. Em 9 de agosto de 1935, escreve a Scholem que “nenhum deus me salvará do trabalho sobre Fuchs. Mais do que nunca tenho razões para seguir as sugestões do Instituto”. Em julho de 1936, escreve a Gretel Adorno que “entre gemidos e ranger de dentes tenho que me atirar ao texto de ‘Eduard Fuchs’”. Os trechos da correspondência de Benjamin que se referem à escrita do ensaio sobre Fuchs foram reunidos e traduzidos por João Barrento e constam da coletânea *O anjo da história* (p. 225 a 261).

seu projeto sobre as passagens de Paris, que não foi concluído. Duas sinopses que descrevem esse projeto e uma reunião de fragmentos, notas e citações que comporiam o trabalho em andamento, foram entregues por ele a Georges Bataille em 1940, antes de o pensador alemão deixar Paris, já ocupada pelos nazistas. Esse conjunto de anotações que serviria de alicerce a um livro sobre as passagens só foi publicado pela primeira vez na Alemanha, com organização de Rolf Tiederman, em 1982.

O projeto de Benjamin era, a partir da observação das chamadas passagens de Paris – galerias cobertas da Paris do Século XIX que eram, segundo Gagnebin (2018, p. 19), destinadas “ao ócio e ao consumo” –, elaborar uma “leitura histórico-filosófica original, imagético-dialética e fenomenal, da nossa Modernidade pré-moderna, uma ‘proto-história’ do século XIX” (BARRENTO, 2019, p. 7). Para Rolf Tiedermann (2019, p. 9), “se tivesse sido concluído, o livro teria sido nada mais nada menos do que uma filosofia material da história do Século XIX”. Na elaboração do livro das *Passagens*, procurou aplicar seu método para uma nova historiografia, necessária também para a configuração de uma nova era histórica. Suas reflexões sobre a história foram refinadas ao longo dos treze anos de trabalho no livro das *Passagens* e culminam com os últimos fragmentos legados pelo escritor, aqueles conhecidos em português como “Sobre o conceito de história”, que consistem nas famosas teses sobre a história e a historiografia.

De acordo com João Barrento, as teses seriam uma introdução epistemológica ao livro das *Passagens* (BARRENTO, 2013, p. 27). Elas, contudo, ganharam vida própria. Como esclarece Márcio Seligmann-Silva (2020, p. 16), em 22 de fevereiro de 1940, Benjamin escreve a Horckheimer comunicando que acaba de escrever algumas teses sobre o conceito de história. Essa carta, situa o término da redação das teses no ano de 1940. Seis versões das teses são conhecidas: i) um manuscrito entregue a Hannah Arendt, que ela posteriormente entregou ao Instituto de Pesquisas Sociais; ii) uma versão datilografada entregue a Georges Bataille junto com os manuscritos do trabalho sobre as passagens de Paris, em 1940, e que, por razões não explicadas, permaneceu desconhecida e, só em 1981, foi entregue pela viúva de Bataille à Giorgio Agamben, momento em que pela primeira vez se teve notícia da tese XVIII; iii) uma versão manuscrita em francês produzida pelo próprio Benjamin; iv) uma versão datilografada que serviu de base para edição alemã das teses e também para a sua primeira tradução para o português, feita por Sérgio Paulo Rouanet e incluída no livro *Magia e técnica, arte e política, : ensaios sobre literatura e história da cultura*; v) uma versão provavelmente datilografada pela irmã de

Benjamin, Dora; e vi) uma versão datilografada nos Estados Unidos a partir de um manuscrito desaparecido (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 20-24)²⁸. A elaboração de diferentes versões das teses, nos mostra, por um lado, que elas eram um texto ainda em construção e, por outro, a situação de vida de Benjamin que, exilado e vivendo em condições precárias de liberdade, enviava cópias das teses aos amigos “na esperança de salvar seu último trabalho” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 20).

As teses refutam a historiografia tradicional, em especial o historicismo alemão, escola fundada numa reação à ideia hegeliana de progresso da história, e pretende que a historiografia seja a descrição de eventos singulares no tempo de forma homogênea, tentando reviver o passado tal como ele foi e cada época de acordo com seus “próprios critérios” (GAGNEBIN, 2018, p. 63). Trata-se de enfrentar uma concepção de história baseada no que ele chama de as três posições fortes do historicismo: i) a ideia de história universal; ii) a ideia de que a história se deixa narrar como uma sequência de acontecimentos; e iii) a empatia com o vencedor (BENJAMIN, 2020, p. 145 a 146). Como veremos ao longo desse capítulo, o pensador irá enfrentar a ideia de história universal por meio de uma aproximação entre a teoria da história e a teoria da linguagem, defendendo que uma ideia de história universal depende de uma ideia de língua pura. Já a concepção de que a história se deixa narrar como uma sequência cronológica de eventos é enfrentada por meio da ruptura com a ideia de continuidade da história, que cede lugar à apreensão do passado por meio de imagens dialéticas e à concepção segundo a qual só a humanidade redimida poderá citar o passado em todos os seus instantes. Por fim, é a memória dos sem nome, dos oprimidos, que irá permitir o enfrentamento da empatia com o vencedor.

Benjamin não se limita a apontar as falhas da historiografia tradicional, em “Sobre o conceito de história”, expõe também sua própria percepção de qual deveria ser a metodologia da história e chama esse método de “materialismo histórico”. A essa historiografia materialista corresponde uma forma de ação política que tem por objetivo transformar o presente e, especificamente, combater o fascismo, abrindo espaço para novas possibilidades de futuro. No momento da escrita das teses, sua preocupação com a marcha do autoritarismo, que já o assombrava na escrita de “Para uma crítica da

²⁸ Nesse trabalho, todas as citações das teses são extraídas da tradução de João Barrento constante da coletânea *O Anjo da História*. Foram também consultadas a tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller incluída em *Walter Benjamin: aviso de incêndio* de Michael Löwy e as versões das teses organizadas e traduzidas por Márcio Seligmann-Silva e Adalberto Müller no livro *Sobre o conceito de história*.

violência”, está exacerbada em decorrência do efetivo avanço do nazismo e do fascismo nos anos 1930. As teses, além disso, são compostas sob o impacto do tratado de não agressão celebrado entre Hitler e Stalin em agosto de 1939. Diz Benjamin (2020, p. 176) que “é necessária uma teoria da história, a partir da qual se possa encarar o fascismo”. Por isso não encontramos em “Sobre o conceito de história” apenas oposição ao historicismo e à historiografia tradicional, mas também ao projeto político da socialdemocracia que, como vimos no capítulo anterior, embora no poder durante a república de Weimar, foi incapaz de impedir o avanço do nazista.

Nas teses, como em “Para uma crítica da violência”, Benjamin busca o método e o agir político necessários para o surgimento de uma nova era histórica cuja instauração depende da destruição de todas as formas de opressão e autoritarismo, bem como de toda violência mítica que os sustente. Assim como em “Para uma crítica da violência” o sugere a destruição do direito e da violência mítica pela violência divina ou revolucionária, nas teses ele propõe um movimento de enfrentamento da historiografia tradicional e da memória oficial pelo materialismo histórico, assim como instrumento de uma ação política que vise a destruir tanto essa história e memória oficiais quanto toda forma de opressão.

3.2. Uma concepção teológica de história?

No fragmento N 2, 1 de *As Passagens de Paris*, Benjamin (2019, p. 589) anota o que parece ser um lembrete destinado a ele mesmo “ter sempre presente que o comentário a uma realidade (...) exige sempre um método diferente do comentário de um texto. No primeiro caso, a ciência de base é a teologia, no outro, a filologia”. Já no fragmento N 7a, 7 do mesmo trabalho, escreve: “meu pensamento se relaciona com a teologia como o mata-borrão com a tinta. Está totalmente impregnado dela. Mas se tudo dependesse do mata-borrão, nada do que está escrito restaria” (BENJAMIN, 2019, p. 600).

A relação entre elementos teológicos e elementos materialistas é um dos aspectos mais marcantes e controversos do pensamento de Benjamin que também aparece nas teses. Ele deixa clara sua intenção de pensar uma historiografia pautada nessa relação já na primeira tese, quando descreve a imagem de um autômato enxadrista capaz de ganhar todas as partidas de xadrez, aponta que autômato, porém, só é capaz de ganhar porque é conduzido por um anão corcunda que, escondido de modo a não ser visto, o controlava.

O autômato é o materialismo histórico e o anão é a teologia, “pequena e feia” e que “não pode aparecer a luz do dia” (BENJAMIN, 2021, p. 9).

A presença da teologia nas reflexões sobre a história se relaciona com o binômio sofrimento/salvação, mas não com uma leitura religiosa desses fenômenos. Para Gagnebin, a relação entre o materialista e o teológico deve ser interpretada tendo em vista a valorização do profano no pensamento de Benjamin. Nessa perspectiva, o sofrimento não se relaciona com a perda do paraíso enquanto um evento específico e situado em algum ponto da história humana, mas sim com as catástrofes e sofrimentos da modernidade. Do mesmo modo, a redenção ou a felicidade não se dão no reino de deus, mas sim no plano terrestre (GAGNEBIN, 1999, p. 199). A teologia é diluída no profano, a ponto de podermos entender que a salvação não se dá no reino de deus e nem é promovida pela força divina, trata-se, na verdade, de uma salvação na terra, catalisada pela ação humana, o que só é possível se o teológico for absorvido pelo profano, tal como o mata-borrão absorve a tinta. Nesse sentido, afirma Gagnebin (1999, p. 198): “em Benjamin, as figuras teológicas e messiânicas comprovam sua eficácia suprema ao serem, por assim dizer, totalmente absorvidas, até desaparecerem, pelo mundo profano”. Ainda segundo ela, a teologia deve ser entendida não como um discurso religioso dogmático, mas como um saber sobre um deus insondável e indizível, logo, um saber que remete a uma busca permanente e a algo inalcançável. A teologia, portanto, é o signo de nossa fragilidade e das nossas limitações e um instrumento de destruição dos sistemas lógicos e políticos. E escreve:

no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação (GAGNEBIN, 1999, p. 201).

Benjamin não propõem uma historiografia religiosa, mas sim uma historiografia que busque o fim da separação entre profano e sagrado, de modo que o historiador não apenas aguarde o curso da história e o registre, mas também o interrompa por meio de uma ação transformadora. Löwy (2018, p. 45) destaca que, a primeira tese sobre o conceito de história, nos diz que a teologia deve estar a serviço do materialismo histórico

e não o contrário. Isto é, a teologia deve estar a serviço transformação do profano. Segundo Löwy,

para Benjamin, a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como a etimologia leva a crer, à reflexão sobre a natureza do ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico (LÖWY, 2021, p. 45).

O messiânico não é, desse modo, a restauração do paraíso perdido no passado, é a apropriação do passado no presente em direção à construção de um futuro novo: “Benjamin não preconiza um retorno ao passado, mas – segundo a dialética própria do romantismo revolucionário – um desvio pelo passado em direção a um futuro novo, integrando todas as conquistas da modernidade desde 1789” (LÖWY, 2012, p. 96). Qualquer que seja a interpretação que se pretenda adotar – e a relação entre materialismo e teologia no pensamento de Benjamin pode render muito – o fato é que tanto em “Para uma crítica da violência” quanto nas teses sobre o conceito de história há sempre elementos profanos correspondentes aos elementos teológicos. Por exemplo, à perda do paraíso corresponde à modernidade e ao avanço capitalista. A revolução corresponde à justiça divina e ao messias. Não há na sua reflexão nenhum teor de conformismo, ainda que de cunho religioso, nenhuma espera inativa pelo reino de deus ou o conforto da crença de que a uma garantia de restauração de um paraíso perdido é garantida. A teologia é manejada como instrumento de luta contra as forças e estruturas de poder que têm como objetivo último o que, para Benjamin, é o pior pesadelo: que as coisas se mantenham exatamente como estão.

3.3. A ruptura com o contínuo da história

A história humana, para Benjamin, é uma sequência de catástrofes que se amontoam em uma continuidade homogênea. Ele descreve essa continuidade na Tese IX, onde recorre à imagem de um anjo da história que vê o passado como uma tragédia uniforme:

há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval (BENJAMIN, 2021, p. 13).

A aquarela *Angelus Novus* de Paulo Klee foi adquirida por Benjamin em 1921 (CHAVES, 2021, p. 49). Hoje, como afirma Susan Buck-Morss (2018, p. 6), a pintura está tão associada às palavras do pensador que “não podemos mais ver a imagem de Klee sem que os comentários se sobreponham a ela. Os elementos se inverteram, a imagem é uma legenda para o texto e não o oposto”. Na Tese IX, o anjo olha o passado e é arrastado por um vendaval para o futuro, o passado é visto por ele como uma catástrofe sem fim, um conjunto de ruínas indistintas. Ele gostaria de reconstituir o passado, reunindo fragmentos das ruínas, mas não consegue, porque é empurrado para o futuro pelo vento do progresso. Benjamin propõe uma ruptura com o contínuo da história, se opondo à historiografia tradicional e às memórias oficiais constituídas por instâncias de poder que descrevem o passado como uma sequência de acontecimentos vazios e o futuro como o lugar do progresso necessário, dessa forma situando os eventos em um tempo cronológico, como se os acontecimentos pudessem ser desfiados pelos dedos como as contas de um rosário (BENJAMIN, 2021, p. 20).

A historiografia materialista não deve se dedicar a essa coleta de acontecimentos ou a situá-los em um tempo contínuo, tampouco deve se deixar levar pela ideia de progresso na história. O materialista histórico deve se dedicar a parar a catástrofe, interrompendo o fluxo do tempo histórico. Benjamin sugere uma historiografia que transforme o presente e interrompa a continuidade do sempre igual caracterizado pelo sofrimento e pela opressão permanentes, o que só é possível por meio de uma ação

revolucionária. Cabe às revoluções essa tarefa de interromper a continuidade da história e parar o tempo, como nos diz Benjamin na Tese XV, dando o exemplo dos revolucionários franceses que atiraram contra os relógios:

a consciência de destruir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no momento da sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com que se inicia um calendário funciona como um dispositivo de concentração do tempo histórico. E é, no fundo, sempre o mesmo dia que se repete, sob a forma dos dias feriados, que são dias de comemoração. Isso quer dizer que os calendários não contam o tempo como os relógios. São monumentos de uma consciência histórica da qual parecem ter desaparecido todos os vestígios na Europa dos últimos cem anos. Na Revolução de julho aconteceu ainda um incidente em que essa consciência ganhou expressão. Chegada a noite do primeiro dia de luta, aconteceu que, em vários locais de Paris, várias pessoas, independentemente umas das outras e ao mesmo tempo, começaram a disparar contra os relógios das torres (BENJAMIN, 2021, p. 18).

Michael Löwy (2019, p. 136) chama atenção para a semelhança entre o episódio do ataque aos relógios pelos revolucionários franceses e um outro, ocorrido no Brasil na ocasião das “comemorações” dos quinhentos anos do Brasil “descoberto”. O símbolo da celebração brasileira foi um relógio instalado em várias cidades brasileiras pela Rede Globo de Televisão que fazia a contagem regressiva do tempo até a data “celebrada”. Em protesto, dois jovens indígenas lançaram suas flechas no relógio no momento exato da comemoração.

A reflexão acerca da necessidade de interrupção do contínuo da história pode ser aplicada ao direito. Em “Para uma crítica da violência”, lemos que a história do direito é marcada por um ciclo que sempre se repete que envolve a fundação do direito pela violência, a manutenção do direito pela violência, a destruição do direito por uma nova violência que institui uma nova ordem jurídica até que esta seja destruída e substituída por outro direito também violento. Esse ciclo se repete e, como já vimos, as oscilações entre a violência que institui e a que mantém o direito não são completas, as duas funções da violência não se separam inteiramente, se chocam, eventualmente, produzindo o que

há de “podre” no direito: uma constante presença da exceção dentro das ordens jurídicas caracterizada pela atuação da violência que funda o direito em conjunto com a violência que o conserva no âmago do Estado de Direito. A fundação de uma nova era histórica depende da ruptura com o contínuo da história também no campo do direito. Isso significa a ruptura desse ciclo repetitivo de violências e a destituição do direito e da violência do Estado. Diz Benjamin em “Para uma crítica da violência” que:

a lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contra violências inimiga, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito por ela representada. (...). Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas místicas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica (BENJAMIN, 2013, p. 155).

Assim, em 1921, ao tratar da história do direito, o filósofo já apontava a necessidade de interromper a continuidade da história, logo, romper com o contínuo da história é também promover uma fratura no ciclo da história do direito. A violência divina ou revolucionária cumpre a função de parar o curso do tempo cronológico e constituir algo fora desse tempo. A greve geral proletária é, nessa visão, um instrumento de interrupção da marcha da produção e também de cisão da sequência sempre igual da história em geral e da história do direito em especial. Nesse sentido, afirma Gagnebin que

uma releitura do ensaio “Para uma crítica da violência” (...) mostraria que esse texto fala, sem dúvida, de violência e soberania, mas igualmente, e de maneira conjunta, através da greve geral soreliana, de uma figura radical da interposição como resistência à engrenagem política e social; aqui também, somente a tentativa de parar o tempo pode permitir a uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçobrar na aceleração

imposta pela produção capitalista. A greve geral para a produção assim como os relógios em que os revolucionários atiram; é o mesmo gesto de interrupção do tempo, de quebra da continuidade histórica (GAGNEBIN, 2013, p. 96).

Nas teses a ideia de ruptura com o contínuo da história, que já estava presente em “Para uma crítica da violência” com relação à história do direito, é levada ao limite e aplicada à história em geral. Lembremos que a violência destrutiva que destitui a violência mítica do direito é também a violência que promove justiça, de modo que só podemos concluir que a justiça depende da interrupção do curso da história, ou seja, se não houver freio à sequência de catástrofes e ruínas que o anjo da história observa, não há possibilidade de justiça.

3.4. O mito na história ou contra a ideia de progresso na história

Além de mostrar uma percepção do passado como catástrofe, a Tese IX sobre o conceito de história é um dos momentos em que vemos com clareza a oposição à ideia de progresso na história. O anjo da história não pode parar a catástrofe e nem reconstruir os cacos da história, porque é empurrado pelo futuro pelo vendaval do progresso. Para Benjamin, a ideia de que os avanços técnicos e científicos conduzirão necessariamente a humanidade ao progresso é um equívoco, uma crença dos sociais democratas que, embebidos desse otimismo conformista, não agiram a tempo de parar o avanço nazista. Löwy (2019b, p. 93), destaca que “para a ideologia conformista o progresso é um fenômeno ‘natural’, regido pelas leis da natureza e, como tal, inevitável, irresistível”, mas, de acordo com Benjamin, tentar encontrar leis naturais que expliquem a sucessão de acontecimentos históricos, como uma suposta lei do progresso na história, é só uma conduta positivista que resulta da assimilação da história pelas ciências naturais. Ele explicita novamente suas ressalvas à ideia de progresso na Tese XIII:

a teoria socialdemocrata, e ainda mais a sua prática, foi determinada por um conceito de progresso que não levou em conta a realidade, mas partiu de uma pretensão dogmática. O progresso, tal como o imaginavam as cabeças dos socialdemocratas, era, por um lado, um progresso da própria humanidade (e não apenas das suas

capacidades e conhecimentos). Em segundo lugar, era um progresso que nunca estaria concluído (correspondendo a uma perfectibilidade infinita da humanidade). E era visto, em terceiro lugar, como essencialmente imparável (com um percurso autônomo de forma contínua ou espiralada) (BENJAMIN, 2021, p. 17).

É falsa a ideia de um progresso imparável da humanidade e é igualmente errado construir uma historiografia embasada na crença de que o desenrolar da história ocorrerá naturalmente em direção a uma melhoria da vida humana. Essa ideia de progresso ampara as concepções burguesas de história que imaginam que o futuro será marcado por um necessário avanço civilizatório. Segundo Benjamin (2019b, p. 77), a burguesia fez as promessas mais radicais e a maior denúncia das mazelas humanas até aquele momento na história universal, tendo defendido a primazia da razão, a “paz eterna”, o equilíbrio entre os poderes materiais e imateriais. A sociedade burguesa, entretanto, não conseguiu “cumprir nada do que anunciou”. O fracasso das promessas burguesas demonstra o equívoco que é a crença de que a humanidade caminha necessariamente para o progresso. Esse mesmo equívoco permeia as concepções marxistas de história que expressam sua crença em um progresso inevitável por meio da tese de que a revolução proletária será um desenrolar inevitável do avanço e declínio do sistema capitalista. Ao defender que não há progresso na história, o escritor se torna “o primeiro seguidor do materialismo histórico a romper radicalmente com a ideologia do progresso linear” (LÖWY, 2019, p. 7).

Onde a historiografia tradicional vislumbra inevitável progresso que ocorrerá apenas com o decurso de um tempo mecânico, cronológico, o escritor berlinense vê a repetição do sempre igual. Nessa perspectiva, assim como o direito, a história é mítica. Mais uma vez o sentido de mítico remete à mitologia grega, especificamente a mitos como de Prometeu e Sísifo, ambos condenados a reviver eternamente a mesma punição. Não é por acaso que o direito positivo, produzido por essa história que amontoa sofrimentos, não expia a culpa e é, ele também, mítico e punitivo. A aproximação entre as reflexões de Benjamin sobre a história e suas elaborações sobre o direito nos permite perceber que o mito não é uma característica exclusiva do direito, mas uma das marcas da história da modernidade que se reflete no direito.

Aliás, também se reflete no direito uma crença no progresso, consubstanciada na ideia de que as ordens jurídicas se aprimoram, de que os direitos humanos conquistados

serão mantidos e ampliados, de que o Estado de Direito vigente pode nos salvaguardar de retrocessos e nos conduzir a uma melhora nas condições da vida humana. Se aderirmos às reflexões de Benjamin sobre a inexistência de progresso necessário na história, veremos que não há, nas ordens jurídicas, qualquer garantia de progresso ou mesmo de manutenção do que já foi conquistado. O que há é um ciclo que envolve a instituição de ordens jurídicas, destruição dessas ordens e instituição de ordens novas sem que a violência mítica do direito seja superada, até porque a violência mítica do direito não pode ser superada se o mito na história não for destruído. É coerente, então, que Benjamin sugira, no campo do direito, que a violência mítica do direito seja aniquilada e que proponha, na historiografia, a destruição do mito na história. Lemos no fragmento N 1, 4 de *As Passagens de Paris* que é preciso

tornar cultiváveis regiões onde até agora só grassa a loucura.
Avançar com o machado afiado da razão, sem olhar nem à esquerda
nem à direita, para não ceder ao horror que acena nas profundezas
da selva. Todo terreno deveria ser alguma vez lavrado pela razão,
limpo do matagal da loucura e do mito (BENJAMIN, 2019, p. 585).

Romper com o mito é romper com o destino, o que permitirá escolhas morais, racionais, e o alcance da liberdade e da felicidade. Na imagem acima destacada, a destruição do machado pode ser interpretada como a ação do caráter destrutivo que destrói a historiografia tradicional, a violência mítica do direito e todas as formas de opressão e abre espaço para algo novo. A menção a não olhar para os lados para não ceder ao horror pode ser compreendida como o esforço de não se deixar levar pelas ideias da historiografia tradicional, da social democracia ou, no geral, pelas postulações das classes dominantes, cuidando-se, em especial, para não se deixar convencer pela crença no progresso na história. Mas a imagem não envolve apenas destruição, se refere também à necessidade de lavar o solo para que algo novo cresça. Para isso, é preciso afastar qualquer forma de crença no progresso e substituir o conceito de progresso pelo de atualidade de modo que a apreensão do passado não seja repetição, seja a atualização do passado no presente com o objetivo de transformar o presente. O verdadeiro progresso é essa transformação. Diz Benjamin (2019a, p. 604) que “o lugar do progresso não é o da continuidade do decurso temporal, mas o de suas interferências: aí onde algo de verdadeiramente novo se faz sentir pela primeira vez com a sobriedade do nascer do dia”.

Esse movimento não se dá naturalmente. Para que ele ocorra é preciso um agir político e esse, por sua vez, depende de uma nova historiografia que deve ser baseada em uma concepção de tempo diversa do tempo cronológico que pauta as concepções historiográficas fundadas na ideia de progresso.

3.5. “Tempo de agora”

A ruptura com o contínuo da história e a transformação do presente e do futuro não dependem apenas de uma nova forma de historiografia e de apreensão do passado, elas exigem também de uma nova concepção de tempo. Agamben (1999, p. 111), em seu livro *Infância e história*, chama a atenção para o fato de que toda concepção de história e toda cultura se baseiam em uma concepção de tempo, logo, toda transformação ou revolução na história ou na cultura passa pela formulação de uma nova concepção de tempo. O filósofo destaca que o pensamento político moderno, inclusive o marxista, não conseguiu elaborar uma concepção de tempo correspondente à sua concepção de história ou às suas pretensões revolucionárias falha que Benjamin apontou em suas teses. De acordo com o pensador italiano,

toda concepção de história é sempre acompanhada de uma certa experiência de tempo que lhe está implícita (...) da mesma forma toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’. O pensamento político moderno, que concentrou sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente tempo. Até hoje o próprio materialismo furtou-se assim a elaborar uma nova concepção de tempo à altura de sua concepção da história. Em virtude dessa omissão, ele foi inconscientemente forçado a recorrer a uma concepção do tempo que domina há séculos a cultura ocidental, e a fazer então conviver lado a lado, em seu próprio âmago com uma concepção revolucionária com uma concepção tradicional do tempo. A representação vulgar do tempo como *continuum* pontual e homogêneo acabou então desbotando sobre o conceito marxista

de história: tornou-se a fenda invisível através do qual a ideologia se insinuou na cidade do marxismo. Benjamin havia já denunciado este perigo em suas Teses sobre a filosofia da história (AGAMBEN, 2004, p. 111).

Para Benjamin (2021, p. 18), o tempo cronológico do historicismo é um tempo “vazio e homogêneo” e é nesse tempo que a história é construída como um fio de fatos equivalentes em que todos os acontecimentos que dão causa a outros eventos são vistos como acontecimentos históricos. Mas um fato, como lemos no Apêndice A das teses, “por ser causa de outro não se transforma por isso em um fato histórico” (BENJAMIN, 2021, p. 20). Um fato só se torna histórico depois de ocorrido e isso pode decorrer de circunstâncias que estejam “a milênios de distância dele”. A historiografia amparada nessa concepção de tempo vazio em que se pretende reconstituir, no tempo cronológico, o passado exatamente como ele foi, propõe ao historiador se transportar para o tempo passado, buscando, desse modo, apreender o passado tendo em conta a época dos fatos e não a sua própria época. Benjamin adota outra concepção de tempo em que o tempo não é um contínuo vazio e homogêneo é, na verdade, marcado por diferentes rupturas ocorridas no presente. Nessa concepção de temporalidade, o passado é reconstruído no presente, de modo que tanto o presente quanto o passado são transformados. Benjamin (ano página) chama esse tempo de “tempo de agora” (*Jetztzeit*) e o caracteriza, na Tese XIV, como “um tempo preenchido de Agora”. Na perspectiva do ensaísta, a tarefa do historiador materialista não é transportar-se para o passado para tentar reconstruir eventos passados conforme os critérios do período em que ocorreram, a tarefa do historiador é apreender o passado tendo em vista as circunstâncias do seu presente, de modo que a cada presente um novo passado é construído, transformando também o presente. Nas palavras de Cantinho (2016, p. 43), cabe ao historiador materialista “libertar a história deste enleio e restituir aos seus fenômenos culturais um significado histórico, que lhes advém do presente, eis o objetivo do materialista histórico”.

São muitas as imagens que Benjamin utiliza para descrever a relação entre passado e presente e essa concepção de tempo impregnado de Agora. No Fragmento N 6, 4 das *Passagens*, se refere a imagem de uma balança e afirma

todo o conhecimento histórico pode ser representado pela imagem de uma balança em equilíbrio, com o passado num dos pratos e no

outro o conhecimento do presente. Enquanto no primeiro se acumulará um número incalculável de fatos insignificantes, no segundo provavelmente só teríamos alguns poucos, pesos pesados e maciços” (BENJAMIN, 2019, p. 597).

Nessa balança, a mera reunião homogênea de fatos passados tem pouco peso, já a apreensão presente do passado é o que tem relevância. Na Tese XVI, encontramos a referência ao “salto do tigre para o passado” como um salto repleto de atualidade, logo, não se trata de uma volta ao passado tal como ele aconteceu, mas de uma ruptura, por meio de um salto, que promove um encontro entre passado e presente, uma cesura transformadora no contínuo da história. O salto do tigre é o “salto dialético com que Marx definiu a revolução” (BENJAMIN, 2021, p. 18).

A nosso ver, a imagem que melhor descreve a concepção de passado de Benjamin está em seu ensaio sobre Fuchs, quando nos diz que o objeto da história “não é constituído por um novelo de pura facticidade, mas por um conjunto determinado de fios que representam a penetração de um passado na textura do presente” (BENJAMIN, 2021, p. 139). A imagem do tempo como um tecido mostra com clareza a concepção de um presente impregnado de passado e nos remete também à ideia de que passado e presente estão imbricados e em constante transformação, formando um tecido que pode ser desfeito e refeito a cada nova relação estabelecida com o passado em cada novo presente. Essa tessitura é uma combinação de destruição e reconstrução permanentes, de modo que o passado se desfaz e refaz a cada presente: a cada nova combinação alguns eventos passados são lembrados e integram o tecido enquanto outros são esquecidos e não se entrelaçam com o presente. Lembra Benjamin (1993, p. 37) que “texto significava para os romanos aquilo que se tece”. A escrita da história também é tecida a cada presente. A apreensão do passado não deve ser fundada na empatia – que torna as coisas mais distantes dado que tenta compreendê-las no lugar delas –, deve ser, pelo contrário, um “pathos da proximidade”, dado que “o verdadeiro método de presentificar as coisas é imaginá-las no nosso espaço (e não no delas)” (BENJAMIN, 2019, p. 60).

A imagem dos fios entrelaçados nos conduz a um outro aspecto do pensamento de Benjamin sobre o tempo e a apreensão do passado: a de que os fatos passados são como mônadas. Como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, as ideias são mônadas, isto é, são unidades indivisíveis que contêm dentro delas uma imagem do todo, uma imagem do mundo. Aplicada essa definição de ideia à percepção do tempo e da

história, vemos que os fatos passados também são mônadas, singularidades que comportam nelas mesmas a sua pré- e pós-história. Escreve Benjamin (2019, p. 605), no fragmento N 10, 3 de *As Passagens de Paris*: “arrancar o objeto da história ao *continuum* da evolução histórica é algo que sua estrutura monadológica exige (...) Devido a esta estrutura monadológica do objeto, este encontra representada no seu interior a sua pré- e pós-história”. As mônadas não contêm apenas a história do objeto, mas também o tempo, “o fruto suculento do objeto historicamente compreendido tem no seu interior o tempo, como uma semente preciosa, mas destituída de gosto” (BENJAMIN, 2021, p. 20).

Os eventos passados não são compreendidos na sua inserção em um tempo cronológico e vazio ou na sua relação com os fatos que imediatamente antecedem e sucedem, são lidos e entendidos como unidades indivisíveis que comportam sua própria história. Essas mônadas são produzidas no presente, por meio da inserção do passado no presente. Quando mudam os fios presentes que entrelaçam o passado, algumas mônadas se desfazem e outras se constituem: “é o presente que polariza o que aconteceu em pré- e pós-história” (BENJAMIN, 2019, p. 600). Isso significa que a pré- e pós-história do objeto se relacionam de forma dialética, se transformam em forças em confronto, em razão da intervenção do presente no objeto. Enquanto o método do historicismo é aditivo e envolve a tentativa de reprodução e acumulação de fatos passados que preenchem um tempo vazio, o método do materialismo histórico é construtivo e produz, no presente, uma leitura transformadora do passado que promove uma pausa no tempo, quebrando o contínuo da história.

A construção do historiador materialista não é mais um fato no tempo cronológico. Ela é uma pausa no curso do tempo. Como lemos na Tese XVII, “a historiografia materialista, por seu lado, assenta sobre um princípio construtivo. Do pensar faz parte não apenas o movimento dos pensamentos, mas também a sua paragem” (BENJAMIN, 2021, p. 19). Nessa concepção de tempo, o passado é construído no presente e envolve uma interrupção do tempo cronológico, uma fixação do tempo. O “materialista histórico não pode prescindir de um conceito de presente que não é passagem, mas no qual o tempo se fixou e parou. Porque esse conceito é precisamente aquele que define o presente no qual ele escreve história para si” (BENJAMIN, 2021, p. 19).

Vale notar como essa concepção de tempo se relaciona com o conceito de origem desenvolvido em *A origem do drama trágico alemão*. Cada elemento do passado é percebido como originado no presente, e a cada presente esse elemento se atualiza de

forma diversa. O passado originado no presente, de acordo com o conceito de origem de Benjamin de que falamos no primeiro capítulo, contém nele mesmo sua pré- e pós-história. Desse modo, em vez do objeto se situar em um tempo cronológico heterólogo a ele, história e temporalidade são nele concentradas (GAGNEBIN, 2013, p. 10). É a partir de cada evento, de cada objeto singular, que se pode apreender traços da totalidade. A origem é “um salto para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou” (GAGNEBIN, 2013, p. 10).

Por isso, o passado nunca pode ser apreendido como uma sequência de fatos, ele se apresenta, pelo contrário, como um conjunto de imagens dialéticas que se formam e se desintegram a cada presente. Não há um passado imutável. Cada passado, construído a cada presente, é uma “experiência única” (BENJAMIN, 2021, p. 19). Essas imagens são lampejos que rapidamente desaparecem, quando a tessitura entre passado e presente é desfeita, e novas rajadas de passado surgem, sempre atualizadas. Como lemos na Tese V, “a verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia. O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento” (BENJAMIN, 2021, p. 11).

A essa concepção de atualidade, como imagens que se formam e desaparecem frágeis e fugazes, Benjamin associa outros anjos, variantes e diferimentos do anjo da história: os anjos da lenda talmúdica. Em 1921, mesmo ano em que escreve “Para uma crítica da violência”, o escritor é convidado pelo editor Richard Weissbach a organizar uma revista. A revista nunca foi lançada, mas Benjamin lhe deu o nome de *Angelus Novus* e chegou a escrever um breve anúncio do lançamento do periódico (CHAVES, 2021, p. 51). Nesse anúncio, está formulada sua concepção de tempo e de atualidade. Benjamin (2021b, p. 43) menciona que o nome da revista busca demonstrar o único sentido verdadeiro de atualidade, que é sempre efêmera e se assemelha aos anjos da lenda talmúdica que são legiões de anjos criados por deus a cada novo instante para, depois de entoarem seu hino perante deus, perecerem e desaparecem no nada. Opõem-se à ideia de progresso na história as noções de “tempo de agora” e de atualidade, de modo que, a cada presente, o passado se atualiza e se desfaz no momento seguinte, tal como os anjos que entoam seu canto e desaparecem.

O passado não é narrado no presente como um fio de acontecimentos, ele surge como imagens dialéticas, de forma involuntária. Essas imagens param o tempo, são a “imobilização do pensamento, cesura do movimento do pensar” (BENJAMIN, 2019, p.

605). São dialéticas, porque a relação entre passado e presente é dialética, já que dessa relação surge algo novo, originário. Na visão do autor, “enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua a do que já foi com o agora é dialética: não é decurso temporal, mas imagem, surge abruptamente – Só as imagens dialéticas são imagens autênticas (...); e o lugar onde as podemos encontrar é a linguagem” (BENJAMIN, 2019, p. 591).

3.6. Linguagem e redenção: a história universal como esperanto

Ao afirmar que o lugar em que podemos encontrar as imagens dialéticas é a linguagem, Benjamin nos diz que é no campo da linguagem que se dá a apreensão do passado no presente, que é na linguagem que os eventos passados são reconstituídos e reescritos no presente. Para descrever a leitura do passado, realizada no presente, pelo historiador materialista, recorre à imagem da constelação. Os fatos do passado não devem ser lidos como sequência de eventos encadeados por relações de causa e efeito. Os fatos, que contém neles mesmos sua história, devem ser lidos como uma constelação composta por uma formação singular de elementos do passado e do presente. É essa constelação que forma a mônada, que é o fato histórico. Lemos na Tese XVII que:

quando o pensar se suspende subitamente, numa constelação carregada de tensões, provoca nela um choque através do qual ela cristaliza e se transforma numa mônada. O materialista histórico ocupa-se de um objeto histórico apenas quando este se lhe apresenta como uma tal mônada” (BENJAMIN, 2021, p. 19).

A imagem da constelação, utilizada, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, para descrever a verdade e o funcionamento da linguagem no livro sobre o drama barroco e nos ensaios sobre a faculdade mimética, é retomada nas teses. A verdade ou o sentido de um termo na linguagem só são compreendidos quando inseridos em uma constelação, de modo que, tal como a natureza de um planeta é revelada em seu lugar na constelação, a verdade e o sentido dos nomes e palavras são revelados em uma constelação que gere harmonia entre os fenômenos ou entre as palavras e os nomes. Também no campo da história, o passado deve ser construído pelo historiador materialista na forma de constelações como estruturas que harmonizem o passado e o presente.

A imagem da constelação nos remete à ideia, presente no ensaio “Sobre a faculdade mimética”, de que é preciso “ler o que nunca foi escrito” (BENJAMIN, 2018a, p. 55). A leitura dos astros é exemplo dessa leitura do mundo, uma leitura que antecede toda a linguagem e que é também o meio pelo qual a capacidade mimética de buscar semelhanças adentra a linguagem e a escrita. No campo da história, o leitor do mundo é o verdadeiro historiador, pois “o método histórico é um método filológico que se baseia no livro da vida (...) o leitor que se considera aqui é o verdadeiro historiador” (BENJAMIN, 2020, p. 160). Cabe ao historiador não somente analisar o que foi escrito e oficialmente catalogado: documentos, arquivos, museus, mas também ler os objetos. Lembremos que as coisas também possuem linguagem e comunicam sua essência de linguagem. Limitar-se ao que foi escrito pode conduzir à uma mera reprodução da história contada pelas classes dominantes. Por isso, o historiador materialista deve ler o mundo e buscar nele outras histórias possíveis. Só assim ele poderá redimir esse passado esquecido. Além disso, o historiador realiza uma atividade mimética, não no sentido de mera imitação, mas no sentido de busca de semelhanças. Para Seligmann-Silva (2003, p. 390), as semelhanças, que constituem a magia da linguagem, também fundamentam a relação de cada agora com determinado “ocorrido”. A história, portanto, é uma atividade de leitura e escrita que se desenrola no campo da linguagem.

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, Benjamin associa a verdade à harmonia entre os fenômenos, também a noção de língua pura desenvolvida pelo autor nos remete à harmonia entre as diferentes línguas. No campo da história, a apreensão do passado deve produzir uma constelação harmônica entre passado e presente, e essa harmonia é o meio de concretização da salvação. Segundo Gagnebin (2013, p. 15), só haverá redenção quando o passado for apreendido na forma de uma constelação, “os fenômenos só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma constelação”. Para que haja salvação ou redenção o passado deve ser reconstruído e é preciso acabar com o contínuo da história, interrompendo-se o curso sempre igual dos acontecimentos, como e destruindo a narrativa da história oficial. A tarefa do historiador materialista é realizar o que o anjo da história não consegue: parar o tempo que empurra o anjo para o futuro para reunir os cacos das ruínas do passado, recompondo-os, fazendo com que desses rastros emerja não uma versão do passado tal como ele foi, mas sim as imagens de todas as histórias possíveis não ocorridas (GAGNEBIN, 2018, p. 65) que possam redimir os oprimidos, os esquecidos, os sem nome, as vítimas da violência.

A ideia de história universal é um dos pontos fortes do historicismo que deve ser enfrentado pelo historiador materialista. O historicismo descreve a história universal como o conjunto das histórias de todos os povos acumulados em um procedimento de soma. Contudo, essa não é uma história única, mas sim uma simulação de história universal, uma esperança de história universal que está para a história assim como o esperanto está para a língua pura (BENJAMIN, 2020, p. 186). A história universal do historicismo é como o esperanto, porque cria uma aparência de uma história única, hegemônica, massacrando as diferenças, as singularidades, as múltiplas histórias. Uma verdadeira história universal não se caracteriza pela negação da multiplicidade em uma narrativa homogênea, ela se caracteriza pelo reconhecimento da diferença e pelo fim da discórdia e da opressão. Segundo Benjamin (2019, p. 616), “o autêntico conceito de história universal é messiânico. A história universal tal como é entendida hoje é matéria de obscurantistas”. A verdadeira história universal é um conceito messiânico que se relaciona com outro conceito messiânico: a língua pura. Afirma Benjamin que

A ideia de uma história universal se sustenta e depende de uma ideia da língua universal. Enquanto essa última possuía um fundamento, seja teológico, como na idade média, seja lógico, como ocorria no tempo de Leibniz, a história universal não era impensável. Por outro lado, a história universal, tal como foi praticada no último século, pode ser apenas uma espécie de esperanto (BENJAMIN, 2020, p. 145).

Nessa perspectiva, o esperanto é um arremedo de língua universal, dado que é a produção artificial de uma língua única, sem o reconhecimento da multiplicidade de línguas e da alteridade. Para Gagnebin, ao falar em uma língua pura, Benjamin não pensa nessa forma de arremedo, mas sim no reconhecimento da diferença, pois a língua pura é a harmonia na multiplicidade e não o apagamento da diversidade. Ela diz que

a busca desta língua universal não implica, em Benjamin, a abolição da multiplicidade. Pelo contrário, somente o aprofundamento dessas diferenças, o trabalho minucioso do comentário filológico e da crítica histórica, a confrontação apaixonada do tradutor com a alteridade da língua estrangeira e da sua própria língua, permite que

não se permaneça na mediocridade média e artificial do *esperanto* (GAGNEBIN, 2013, p. 27).

Só a humanidade redimida pode narrar todos os fatos, lembrar todos os instantes do passado. É isso que lemos na Tese III sobre o conceito de história:

o cronista, que narra os acontecimentos em cadeia, sem distinguir entre grandes e pequenos, faz jus à verdade, na medida em que nada do que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história. É verdade que só à humanidade redimida será dada a plenitude do seu passado. E isso quer dizer que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos. Cada um dos instantes que ela viveu se torna uma *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é o do Juízo Final (BENJAMIN, 2021, p. 10)

É falsa a ideia do historicismo de que a história se deixar narrar na forma de uma sucessão cronológica de fatos situados nos contextos dos períodos em que ocorreram. A história só pode ser narrada quando o passado puder ser citado a partir de critérios do presente em todas as suas versões possíveis, encontrando-se nos textos e objetos da atualidade os rastros dessas citações. O passado, portanto, não é representado, ele é apresentado pelo historiador que o cita. Tal como o historiador, o receptor dessa citação é também um leitor do texto do mundo. Anota no fragmento N 11, 3 de *As passagens de Paris* que

o acontecimento que rodeia o historiador e de que ele próprio participa estará na base de sua apresentação como um texto escrito com tinta invisível. A história que ele apresenta ao leitor constitui, por assim dizer, as citações nesse texto e só essas citações se apresentam em forma legível por qualquer um. Escrever a história é então citar a história. Mas este conceito de citação implica que cada objeto histórico seja arrancado aos seus contextos (BENJAMIN, 2019a, p. 606).

A referência na Tese III ao cronista que narra o passado nos permite aproximar as reflexões de Benjamin sobre a história de suas considerações sobre a narração²⁹. É no ensaio “O Contador de histórias: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” que enfrenta de forma mais frontal as questões relativas à narração. O contador de histórias não é um narrador literário, mas sim aquele que conta histórias do passado e as transmite de uma geração a hoje, constituindo uma tradição. A modernidade e o desenvolvimento capitalista empobreceram a experiência e esse empobrecimento enfraqueceu a capacidade humana de narrar. Mais do que isso, as catástrofes da modernidade também inviabilizam a narração. Os homens, após a primeira guerra, retornam mudos do campo de batalha por estarem mais pobres em experiência (BENJAMIN, 2018a, p. 140). Diz Benjamin (2018a, p. 141) que “a experiência que anda de boca em boca é a fonte a que foram beber todos os contadores de histórias”. Contar histórias se relaciona com o tempo do trabalho manual, como o trabalho de tecer fios, o tempo do trabalho capitalista não permite que histórias sejam contadas, ouvidas e transmitidas. Em “O contador de histórias” a tecelagem é citada não como imagem, mas como a atividade que corresponde ao tempo da construção da história em oposição ao tempo homogêneo e vazio. O tempo da produção capitalista impede a arte de contar histórias. O historiador materialista, portanto, deve buscar recuperar essa arte de narrar, de citar o passado, mas esse resgate só é possível, como veremos, por meio de um esforço de memória.

A história da humanidade redimida é aquela em que todo o passado é citável, o que envolve os passados ocorridos e os passados possíveis que nunca ocorreram, mas que poderiam ter transformado o presente. A história universal, que só pode ser narrada pela humanidade redimida é, tal como a língua pura, a aceitação da diferença e da multiplicidade de versões do passado sem que nenhum passado possível seja anulado. Assim, Benjamin enfrenta dois dos pontos fortes do historicismo: a ideia de história universal e a ideia de que a história se deixa narrar como um encadeamento de fatos no tempo vazio. O aglomerado de fatos que o historicismo denomina de história universal é, na verdade, uma história dos vencedores, repleta de apagamentos e esquecimentos dos passados possíveis e que se apresenta falsamente como uma reconstrução do passado tal como ele foi.

²⁹ Jean Marie Gagnebin se ocupa especificamente dessa aproximação em seu livro *História e narração em Walter Benjamin* (2013) e retoma algumas das ideias acerca dessa aproximação no livro de ensaios *Limiar, aura e rememoração* (2019).

3.7. A história dos vencedores: civilização e barbárie

A tentativa do historicismo de preencher um tempo vazio e homogêneo de fatos supostamente tal como eles aconteceram tem como resultado uma versão da história pautada pelos vencedores. Como esclarece Löwy (2018, p. 71), “o termo ‘vencedor’ não se refere, aqui, às batalhas ou guerras comuns, mas à ‘guerra de classes’ em que um dos campos, a classe dirigente, não deixou de vencer”. Arriscamos afirmar que podemos, hoje, de forma ampla, entender que vencedores são os que detêm o poder e vencidos são os oprimidos por esse poder. Benjamin imprime em suas teses sobre o conceito de história a ideia de que há uma luta em curso entre opressores e oprimidos, com o triunfo daqueles. Ele caracteriza esse embate em termos teológicos como a batalha contra o messias e o anticristo e afirma na Tese VI que

o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo. Só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer (BENJAMIN, 2021, p. 12).

Podemos pensar os equivalentes profanos do messias e do anticristo, respectivamente, como a revolução que institui uma nova era histórica e todas as formas de autoritarismo que exercem a violência do poder. Se pensarmos, como faz Benjamin em “Para uma crítica da violência”, que há uma violência mítica do poder e do direito e uma violência divina revolucionária, veremos, que, no campo da história, a primeira é a violência dos vencedores, do anticristo, e a segunda é a violência dos vencidos, do messias. O contínuo da história beneficia os vencedores e perpetua a opressão e a violência mítica do direito. Já a ruptura com o contínuo da história, paralisa o tempo, e é forma de intervenção da violência divina ou revolucionária.

O historiador historicista sofre de uma empatia pelos vencedores, e essa empatia é o fundamento do historicismo mais difícil de ser enfrentado, pois, na medida em que os vencedores são os detentores do poder, aqueles que com eles se identificam se beneficiam (BENJAMIN, 2020, p. 146). O historiador materialista deve evitar essa identificação, não reproduzindo a tradição e a continuidade da história, buscando construir a história por

meio de rupturas, de lampejos e da criação de novas versões do passado. Esses lampejos surgem para o sujeito histórico em um “momento de perigo”. Esse momento de perigo, para Löwy (2018, p. 65), é aquele em que se revela uma “imagem autêntica do passado” e o perigo está no fato de que esse momento “dissolve a visão confortável e preguiçosa da história como ‘progresso’ ininterrupto”. Ainda de acordo com Löwy (2018, p. 66), “o perigo é duplo. Além do perigo que esse momento representa para a historiografia tradicional, há um outro perigo que ameaça o historiador materialista: o risco de, nesse momento, ele de desenvolver empatia e se transformar em instrumento das classes dominantes. Na Tese VI, lemos que “o perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes” (BENJAMIN, 2021, p. 11).

Um dos textos mais citados e conhecidos de Benjamin é a Tese VII sobre o conceito de história que diz o seguinte:

a natureza dessa tristeza torna-se mais clara se procurarmos saber qual é, afinal, o objeto de empatia do historiador de orientação historicista. A resposta é, inegavelmente, só uma: o vencedor. Mas, em cada momento, os detentores do poder são os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores. Daqui resulta que a empatia que tem por objeto o vencedor serve sempre aqueles que, em cada momento, detêm o poder. Para o materialista histórico não será preciso dizer mais nada. Aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é da praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural. Eles poderão contar, no materialista histórico, com um observador distanciado, pois o que ele pode abarcar desse patrimônio cultural provém, na sua globalidade, de uma tradição em que ele não pode pensar sem ficar horrorizado. Porque ela deve a sua existência não apenas ao esforço dos grandes gênios que a criaram, mas também à escravidão anônima dos seus contemporâneos. Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie (BENJAMIN, 2021, p. 12-13).

Gostaríamos de propor uma leitura da tese acima que leve em conta as reflexões presentes em “Para uma crítica da violência”. A frase “todo documento de cultura é também um documento de barbárie”, nos diz que todo o progresso na história, mesmo aqueles com resultados aparentemente benéficos e democratizantes, civilizadores, envolvem alguma forma de violência. É, desse modo, reiterada a afirmação, já feita no ensaio de 1921, de que não há transformação histórica sem violência; a questão que se coloca é a de saber se essa violência é ou não justa ou, ainda, em termos mais gerais, o que é o justo e a justiça. A história narrada da perspectiva dos vencedores concede à violência das classes dominantes um falso *status* de violência justa. Essa história, além disso, apaga os resultados da violência arbitrária do poder, lançando no esquecimento suas vítimas.

O Estado de Direito, enquanto construção cultural³⁰, também se insere no paralelo proposto por Benjamin entre cultura e barbárie. Nessa perspectiva, podemos pensar que a todo Estado de Direito corresponde um componente de barbárie. Na instauração do Estado de Direito, esse componente é a violência mítica do direito que institui a ordem jurídica. Toda ordem jurídica, destaque-se, consagra os interesses dos vencedores das lutas políticas que antecedem a sua proclamação, já que, em última instância as ordens jurídicas são instituídas por aqueles que detém o poder. Já vimos que, mesmo quando as novas ordens sucedem revoluções como as instituídas pela Constituição Francesa de 1791, pela constituição mexicana de 1917 e pela constituição soviética de 1918, só para dar alguns exemplos, os movimentos revolucionários são interrompidos pela violência que institui o direito e que estabiliza e organiza o poder dos vencedores em uma nova ordem interrompendo as transformações revolucionárias³¹. Repete-se, assim, o ciclo contínuo descrito por Benjamin de instituição, manutenção, destruição e criação de ordens jurídicas, sem que os vencedores – os grupos dominantes e opressores – deixem de vencer.

Há, além disso, no interior do Estado de Direito um componente de barbárie, que é, como já vimos no capítulo anterior, o “podre” do direito: o encontro que ocorre, dentro da ordem jurídica, entre a violência que institui o direito e a que o mantém. Nesses

³⁰ Sobre o Estado de Direito e, mais especificamente, sobre o Estado Constitucional como uma construção cultural merecem destaques as reflexões de Peter Häberle nos livros *L'État Constitutionnel* (2004) e *Teoría de la Constitución como Ciencia de la Cultura* (2000).

³¹ Uma melhor e mais ampla análise dessa interrupção de forças revolucionárias pela constituição de uma ordem jurídica pode ser encontrada no livro de Antônio Negri *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*.

encontros, a violência que institui o direito serve de instrumento de manutenção da ordem jurídica, mas, para tanto, ela suspende e extrapola essa mesma ordem, sendo exercida por meio de atos não sancionados pelo direito positivo. É o que ocorre, por exemplo, quando a polícia executa um cidadão ao arrefio da lei, mas com a finalidade de manter a ordem, as desigualdades, as relações de opressão e de repressão de que essa ordem necessita para se sustentar. Esses eventos, que, embora nada tenham de excepcionais e sejam, na verdade, frequentes, configuram um estado de exceção permanente dentro do Estado de Direito. A exceção é o elemento de barbárie que acompanha todo Estado de Direito enquanto fenômeno de cultura.

3.8. Escovar a história a contrapelo

Benjamin propõe construir uma outra história que não reflita a empatia com os vencedores. O historiador materialista deve, juntado os cacos das ruínas produzidas pela tempestade do progresso, montar outras histórias possíveis, versões esquecidas do passado, tecendo a história dos vencidos, dos sem nome, de todas as vítimas da barbárie. É necessário, para usar a expressão adotada pelo autor no final da Tese VI sobre o conceito de história, “escovar a história a contrapelo”. Para Löwy (2005, p. 72), a expressão de Benjamin tem dois significados: i) construir uma história que se oponha a historiografia tradicional e oficial e que seja centrada nos vencidos e nos oprimidos; ii) mudar, no presente, o sentido da história, opondo-se a toda forma de dominação. Cabe ao historiador materialista adotar um método e uma concepção de tempo que o permitam escovar a história a contrapelo. O historiador materialista é, assim como o crítico, um agente da destruição, cabe a ele destituir a historiografia oficial, aniquilar a concepção de tempo que ampara essa historiografia e abrir espaço para construção de uma outra história. Para Benjamin (2020, p. 175), é “função da utopia política: iluminar o setor digno de ser destruído”. Romper a continuidade da história e escrever a história a contrapelo é também destruir. A autêntica historiografia explode seu objeto para fora do curso da história. Nesse sentido, afirma que

o elemento destrutivo ou crítico na historiografia entra em vigor a partir da explosão da continuidade histórica. A autêntica historiografia não escolhe seu objeto de modo leviano. Ela não o apanha, ela o explode para fora do transcorrer histórico. O elemento

destrutivo da historiografia deve ser concebido como uma reação a uma constelação de perigo que ameaça tanto o transmitido quanto os destinatários dessa tradição (BENJAMIN, 2020, p. 165).

Encontramos um exemplo da aplicação da metodologia da história proposta por Benjamin em uma pequena resenha feita por ele do livro de Marcel Brion, *Bartholomé de las Casas: “Père des Indiens”*, escrita e publicada em 1929 sobre a qual Michael Löwy anota:

em sua crítica da ideologia do progresso, Benjamin se interessou sobretudo pela Europa, mas existe uma poderosa crítica da conquista do México pelos espanhóis num pequeno e interessantíssimo texto que foi completamente esquecido pelos críticos e especialistas em sua obra: trata-se da resenha que publicou em 1929 sobre a obra de Marcel Brion a respeito de Bartolomeu de las Casas (...).

Mesmo se tratando de uma pequena resenha o texto de Benjamin é uma fascinante aplicação de seu método ao passado da América Latina, interpretando a história do ponto de vista dos vencidos por meio do materialismo histórico (LÖWY, 2013, p. 11 e 12).

Como o título indica, o livro de Brion trata do Frei Bartolomeu de las Casas, espanhol enviado como missionário à América Central e que diante dos horrores da ocupação das américas tornou-se um “protetor” dos indígenas. O interesse de Benjamin pelo livro e seu empenho para que este fosse lido na Europa já nos mostra como as suas preocupações historiográficas diferem das dos historiadores europeus de seu tempo. Mais do que isso, em sua breve crítica à obra de Brion, destaca a violência, a barbárie, da conquista das Américas e inicia o texto com a afirmação de que “a história colonialista dos povos europeus começa com o processo pavoroso de conquista que transforma todo o novo mundo em uma câmara de tortura” (BENJAMIN, 2021, p. 171). Para o pensador alemão, portanto, a história colonialista europeia não deve ser pensada a partir das atividades econômicas desenvolvidas nos impérios coloniais, nem a partir da biografia dos conquistadores, mas deve ter como ponto de partida “a câmara de tortura” criada pela conquista, o que significa que a perspectiva do historiador deve ser a dos torturados. Benjamin destaca ainda a posição ambígua de las Casas que foi um missionário que se

opôs à violência da evangelização. Segundo o autor, “em nome do catolicismo um sacerdote se contrapõe aos horrores cometidos em nome do catolicismo” (BENJAMIN, 2021, p. 172). Las Casas fracassou em sua defesa de ideias como a de que a evangelização de indígenas deveria ser voluntária e não forçada e de que indígenas não deveriam ser tratados como pecadores. Elas revelam, no entanto, uma outra história possível, apagada, que o livro de Brion e a resenha de Benjamin procuram resgatar.

3.9. Memória e história

A busca por uma nova era histórica depende de uma nova concepção do tempo como “tempo de agora”, de uma nova historiografia amparada por essa outra forma de percepção do tempo e também de um esforço de memória. Se escovar a história a contrapelo é revelar o esquecido, é lembrar as vítimas da violência, o esforço do historiador materialista não é apenas uma empreitada historiográfica é também um movimento de memória ou de rememoração (*Eigedenken*).

Benjamin encontra em Proust as bases para sua concepção de memória e, em seu ensaio “A imagem de Proust” (1929), não esconde sua admiração pelo escritor francês quando afirma que *Em busca do tempo perdido* “é a maior realização literária das últimas décadas” e “a obra literária mais eminente de nossos dias” (BENJAMIN, 1993, p. 36). Embora caracterize o texto como autobiográfico, esclarece que Proust não descreve uma vida como ela de fato foi, mas sim “uma vida lembrada por quem a viveu” e que “o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração” (BENJAMIN, 1993, p. 37). A rememoração é comparada ao trabalho de Penélope que todos os dias tece seu véu e todas as noites o desfaz. Rememorar é, pois, lembrar e esquecer, constituir o tecido da memória e desfazê-lo em seguida, para esquecê-lo. Segundo Gagnebin (2019, p. 235-236), a imagem do véu de Penélope ressalta “o movimento duplo dos fios, a dinâmica do esquecer e do lembrar, em que ambos, esquecimento e lembrança são ativos: isto é, o esquecimento não é somente um apagar ou um ‘branco’, mas também produz, cria ornamentos”. Tal como Penélope, a cada dia tecemos e desfazemos nossas lembranças:

cada manhã ao acordarmos, em geral fracos e apenas semiconscientes seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu

para nós. Cada dia, com suas ações intencionais e mais ainda com suas reminiscências intencionais, desfaz os fios, os ornamentos do olvido (BENJAMIN, 1993, p. 37).

Vemos no texto do filósofo alemão a concepção de Proust de memória involuntária, recordação que surge para quem lembra como um lampejo não intencional. Essa memória emerge e se desfaz como um clarão e se refaz em novas e infinitas combinações de lembrança e esquecimento: “o acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1993, p. 37).

A mesma imagem do tecido que Benjamin utiliza para descrever a memória em seu ensaio sobre Proust é retomada no ensaio sobre Fuchs para tratar da história e da relação entre passado e presente. Além disso, as imagens dialéticas que formam a história, surgem como lampejos, fugidias, em formato similar ao das memórias involuntárias. É possível, então, perceber como as reflexões de Benjamin sobre a memória no ensaio de 1929 inspiram seu entendimento da história. A construção da história está diretamente relacionada com o lembrar e o esquecer. A memória, tal como a história, é construída no presente por aquele que lembra e não é uma memória do que foi vivido, assim como a história não são os fatos como eles aconteceram. Assim como a história, a memória se transforma a cada presente e é um combinado de lembrança e esquecimento que a cada em cada momento singular revela um passado possível. Logo, todos os enfrentamentos que Benjamin propõe no campo da história devem ocorrer simultaneamente no campo da memória. Articular historicamente o passado, lemos na Tese VI, é apoderar-se de uma recordação (BENJAMIN, 2021, p. 11). A memória é, desse modo, o material de que é feita a tessitura da história. Esta proposta é visionária, porque muito antes de o conceito e a prática de uma história testemunhal se desenvolverem no passado recente, Benjamin já pensa a memória, o relato, o testemunho como documento da história³².

³² Nesse sentido, afirma Márcio Seligmann-Silva (2003, p. 386) que a teoria da história de Benjamin é, mais do que tudo, uma teoria da memória e que “esse aspecto da obra de Benjamin tem sido de grande importância nas atuais discussões e pesquisas acerca da assim chamada ‘literatura de arte de testemunho’. Eu me refiro sobretudo àquela literatura produzida a partir da Shoah (às obras de autores como Primo Levi, Jean Améry, Aharon Appelfeld, Paul Celan, Jorge Semprún, Robert Antelme, Charlotte Delbo ou Nelly Sachs). Também nesse ponto Benjamin mostrou estar à frente de sua época: creio que ele é o pensador que melhor pode instrumentalizar-nos na leitura dos textos de testemunho”.

Enquanto a historiografia tradicional, representada nas teses sobre o conceito de história pelo historicismo alemão, tenta aproximar a história das ciências naturais, buscando leis que expliquem o desencadear dos fatos no tempo e apreendendo o passado por meio dessa “ciência” da história, Benjamin destaca a importância da memória na apreensão do passado. Para Seligmann-Silva (2003, p. 389), ele “reafirmou a força do trabalho de memória: que a um só tempo destrói os nexos (na medida em que trabalharia a partir de um conceito forte de presente) e (re)inscreve o passado no presente”. A historiografia que propõe e que envolve a leitura de imagens dialéticas do passado produzidas no presente como constelações com estrutura monadológica, só é possível se o historiador tiver a memória como ponto de partida, se ela for também uma atividade de memória. A história, diz em carta a Hockheimer, “não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração” (BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2019, p. 261).

Também a aproximação entre história e narração presente na terceira tese sobre o conceito de história nos conduz a uma associação entre as concepções de história e memória em Benjamin. Contar histórias e repassá-las de uma geração a outra é uma atividade de memória. Assim, não sem motivo, ele se refere expressamente à memória em alguns momentos no ensaio “O contador de histórias”. Escreve que aquele que ouve o contador de história tem o interesse de “guardar na memória” o que ouviu e que “a recordação funda a cadeia da tradição que transmite o acontecido de geração em geração” (BENJAMIN, 2019a, p. 154 -155). A perda da capacidade de narrar, que resulta da perda da experiência, é, desse modo, uma perda da memória, da capacidade de comunicar narrativas de uma geração a outra, é também, por consequência, uma forma de esquecimento, mas não de um esquecimento ativo como o que atua na formação e desfazimento dos tecidos da memória e sim de um esquecimento que é só apagamento, anulação, constituindo uma forma de morte.

Cabe indagar se as semelhanças entre a compreensão de Benjamin da memória e se seus apontamentos sobre a história levam a conclusão de que as duas são a mesma coisa e se o cronista que narra o passado pode ser identificado com o historiador materialista. No ensaio “O contador de histórias” encontramos uma resposta possível para essa questão no trecho que trata da diferença entre aquele que escreve a história e aquele que a conta:

o historiador está obrigado a explicar, de uma maneira ou de outra, os acontecimentos de que se ocupa, e de modo nenhum se pode

limitar a mostrá-los como casos exemplares do curso do mundo. Mas é precisamente isso que faz o cronista, de forma mais evidente no seu clássico representante, o cronista medieval, antecessor dos modernos historiadores. O primeiro a colocar sua narrativa da história sob a égide do plano salvífico divino, que é insondável, furta-se desde logo ao peso da explicação documental. Em seu lugar surge a exegese que não tem de se ater a um encadeamento rigoroso de determinados acontecimentos, mas apenas os insere no plano insondável do curso do mundo (BENJAMIN, 2019a, p. 153).

O trecho destacado nos mostra que o historiador não é o cronista nem o contador de histórias, dado que cabe a este último, além de mostrar, explicar os acontecimentos. O cronista é aquele que cita todos os acontecimentos para a humanidade redimida no dia do Juízo Final, tal como nos diz a terceira tese sobre o conceito de história. O contador de histórias é o equivalente profano do cronista: “o cronista continua-se no contador de histórias sob outra forma que se pode dizer secularizada” (BENJAMIN, 2019a, p. 153). O historiador explica o que o contador de histórias mostra. Daí resulta que toda a transformação que o pensador propõe no campo da história depende de uma transformação da memória. Uma nova historiografia e uma nova era histórica dependem, inevitavelmente, de uma recuperação da memória como forma coletiva de transmissão da tradição. Coletiva porque o ato de contar histórias não é um ato solitário: “quem ouve contar uma história está em companhia do narrador e até aquele que lê partilha dessa comunidade” (BENJAMIN, 2019a, p. 157).

Outra questão se coloca para nós a partir do entrelaçamento entre história e memória é a seguinte: se a história tem como um de seus elementos formadores a memória e se a história, assim como a memória, é reconstruída a cada presente, de modo que ela não corresponde aos fatos exatamente como eles ocorreram, tal como a memória daquele que viveu não corresponde à vida vivida, será aceitável qualquer versão da história, mesmo uma versão que não guarde compromisso com rastros do passado ou com a verdade? Para responder à essa pergunta devemos retomar a distinção feita por Benjamin entre a crítica e o comentário. Enquanto o comentário é a descrição do teor coisal ou material, de um texto, uma obra de arte ou de um fato da realidade, a crítica é a flama que, criando algo novo, produz verdade acerca de um texto ou uma realidade. A crítica, porém, não se separa inteiramente do comentário e do teor coisal do fenômeno descrito.

A tarefa do historiador é crítica. Tal como cabe ao crítico destruir, ao historiador materialista cabe a tarefa de destruir a história oficial. O crítico busca a verdade da mesma forma que o historiador materialista monta com os cacos que restam das catástrofes outras versões da história. Assim como o crítico considera o comentário, não perdendo de vista o teor material da obra criticado, também o historiador não pode deixar de considerar os rastros materiais do passado, os cacos da história, os rastros do passado. Como nos diz João Barrento (2020, p. 18), é importante “atentar a esses vestígios”, que permitem ler a vida de hoje a partir das vidas perdidas do passado. Enquanto crítico, o historiador materialista tem uma tarefa revolucionária: transformar o presente e o futuro, redimindo o passado. Nesse sentido, nos diz Lima que:

como se a tarefa de todos nós agora fosse, movidos pela pobreza da experiência, recolher, colecionar os restos, os detritos deixados para trás pela tradição dominante, e fazer com que o anjo da história recupere o olhar para trás, para a ruína que se acumula a seus pés. (...) nossa tarefa seria, talvez, reestabelecer o espaço onde se possa articular uma espécie de ‘terceiro’, um campo do possível fora do binômio torturador e torturado, algoz e vítima, e assim devolver ao mundo algum sentido do humano (LIMA, 2016, p. 52).

3.10. História oficial, memória oficial e o direito

Na medida em que história e memória estão imbricadas, não surpreende que a historiografia tradicional ou oficial seja acompanhada de uma memória tradicional ou oficial. Benjamin faz uma referência a essa memória oficial na Tese VII ao mencionar o patrimônio cultural que, para ele, é o cortejo triunfal de bens que representa a história dos vencedores. À história dos vencedores corresponde uma memória coletiva dos vencedores que se consagra na forma de um patrimônio coletivo. De acordo com Gagnebin, Benjamin denuncia uma concepção de cultura – e, conseqüentemente, de memória – que afeta tanto o historicismo quanto a historiografia de esquerda e que concebe a memória como propriedade:

Benjamin denuncia uma concepção de cultura – comum tanto ao historicismo quanto a uma certa historiografia de esquerda – que a entende como um conjunto de bens armazenados nos aposentos de memória humana universal. A história burguesa chama a esse conjunto de “tradição” (*Tradition*), já a história de esquerda o denomina “herança” (*Erbe*) como o anotava Ernst Bloch [no livro *Arte de herdar*]. Essa diferença de nomenclatura, no entanto, não altera o fato de que ambas as concepções históricas compartilham de uma noção de cultura que em nada difere daquela do proprietário que contabiliza os bens culturais de que dispõe (GAGNEBIN, 2019, p. 212-213).

Nessa linha, Susan Buck-Morss destaca que a história e a memória não podem ser objeto de apropriação e busca trata-las numa perspectiva comunista:

a história é feita de camadas. Mas as camadas não estão empilhadas em ordem. A força disruptiva do presente pressiona o passado, espalhando seus pedaços por lugares inesperados. Ninguém possui esses pedaços. Pensar que alguém os possui seria permitir que categorias da propriedade privada invadissem um terreno compartilhado em que as leis de patrimônio excludente não se aplicam. A história da humanidade exige um modo de recepção comunista (BUCK-MORSS, 2018, p. 5).

A história e a memória concebidas a partir da lógica da propriedade se transformam em instrumento de manutenção de poder, dado que sustentam a versão do passado que consagra os vencedores e anulam a multiplicidade e a alteridade da memória e da história. A história da humanidade é uma luta entre opressores e oprimidos e a escrita da história reflete essa luta, a constituição da memória é também marcada por esse conflito: “estamos diante de um fato incômodo: sem impérios, não há patrimônio cultural” (BUCK-MORSS, 2018, p. 23).

Assim como o direito, a memória também pode ser usada como instrumento de manutenção do poder. Não é por acaso que, na conservação de uma memória pensada a partir da lógica da propriedade, o direito cumpre um papel fundamental. Em primeiro lugar, porque a propriedade é uma noção eminentemente jurídica. A propriedade, nas

sociedades modernas, não se confunde com a posse. Alguém pode possuir um bem, ocupar um imóvel e não ser seu proprietário. A propriedade também não se confunde com a construção dos bens. Quem constrói ou produz alguma coisa não é seu proprietário. O que define quem é proprietário de um bem mesmo sem o ter construído, mesmo sem o estar guardando ou utilizando, o que faz com que o bem mesmo distante de seu dono siga sendo propriedade sua é a norma jurídica. Não há, portanto, concepção de história ou de memória que trate das propriedades como fenômenos ou objetos apropriáveis sem o recurso a institutos nascidos e desenvolvidas no campo do direito.

Há ainda uma outra forma pela qual o direito, a história oficial e a memória oficial se relacionam: as normas jurídicas protegem os arquivos, as estátuas, as placas e todos os objetos que sustentam a história e a memória oficial. É o direito que institui que é crime destruir bens culturais, é também o direito que prevê mecanismos de atuação estatal utilizados na formação da memória como o tombamento e o registro só para dar um exemplo. A “memória dos vencedores”, nos termos da Tese VII, é tão criticável quanto a história dos vencedores, e o patrimônio cultural produzido por esses mesmos vencedores é, tal como os demais documentos de cultura, um documento de barbárie. O direito, por sua vez, é instrumento de conservação dessa história e dessa memória. Outra memória é, conseqüentemente, necessária e essa outra memória é força ativa na busca proposta por Benjamin por redenção e justiça.

3.11. Memória e redenção

Em “Sobre o conceito de história” Benjamin não trata apenas do método de apreensão e apresentação do passado pelo historiador materialista, aborda também da tarefa revolucionária do historiador materialista que deve ser de redenção do passado por meio da transformação do presente e da abertura de espaço para um novo futuro. A redenção é, nessa perspectiva, tema central das teses do autor sobre o conceito de história e está expressamente citado na Tese II:

“entre as mais notáveis características do espírito humano”, diz Lotze, “conta-se [...], no meio de tantas formas particulares de egoísmo, a ausência generalizada de inveja de cada presente em relação ao seu futuro”. Essa reflexão leva a que a imagem de felicidade a que aspiramos esteja totalmente repassada do tempo

que nos coube para o decurso da nossa própria existência. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por outras palavras: na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história se apropriou. O passado traz consigo um index secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso. (BENJAMIN, 2021, p. 9-10).

A Tese começa com uma citação do livro *Mikrokosmos*, de Hermann Lotze (1817-1881). Benjamin encontrou em Lotze, autor hoje pouco conhecido, um interesse pelo o “destino das injustiças passadas” (MATE, 2011, p. 87) e uma crítica à ideia de progresso na história que influenciou sua concepção de história e de redenção. Como nos diz Löwy (2018, p. 49), “a tese passa gradualmente da redenção individual para a coletiva”. A redenção individual é a reparação dos fatos do passado que envolvam as pessoas com quem não falamos, as pessoas que não amamos. A redenção é a recuperação do passado que não pode ser vivido. Benjamin leva essa ideia ao plano coletivo da história e da memória ao dizer que cabe a cada geração redimir as gerações passadas. Nessa concepção, o sofrimento e a catástrofe que marcam o passado não se encerram nesse passado, não são fatos consumados, eles permanecem em aberto e podem ser redimidos no presente.

A forma de redimir as gerações passadas é “realizando os objetivos pelos quais essas gerações lutaram e não conseguiram alcançar” (LÖWY, 2018, p. 51). Sendo a história marcada pela luta entre oprimidos e opressores, vencidos e vencedores, a redenção é realizar, no presente e para o futuro, o que os oprimidos e os vencidos não puderam realizar, instaurando, assim, uma nova era histórica e abrindo um caminho para

um novo futuro e para a felicidade, já que, como nos mostra o autor na Tese II, a felicidade depende da redenção. Mas a salvação só é possível se as ações, objetivos, sofrimentos e fracassados da geração passada forem lembrados. Se eles forem esquecidos a redenção se torna inviável, já que ela é a concretização de um passado que não ocorreu. Logo, a redenção depende da memória dos eventos que impediram a realização desse passado possível, bem como da memória da ausência desse passado possível que não se efetivou. A memória cumpre uma função dupla: lembrar o passado e lembrar a ausência do passado que não foi. Só em sua dupla função a memória pode transformar o presente – e o futuro – tornando-se um instrumento não só de compreensão do presente tal como ele é, mas também do presente como ele pode ser. Nesse sentido, afirma Reyes Mate (2011, p. 88) que, em Benjamin, “o presente é um passado que não está amortizado como presente fático que é filho do passado que teve lugar, mas que está presente como possível. Esse passado possível só poderia ser presente se tivesse sido redimido de seu passado”.

A memória que interessa é a desse passado fracassado que não ocorreu é a recordação das vítimas que perderam as batalhas contra seus opressores. Diz Benjamin (2021, p. 186) em fragmento sobre o elo entre as diferentes gerações que “esperamos dos que virão a nascer não o agradecimento pelas nossas vitórias, mas a rememoração das nossas derrotas”. A rememoração é um termo com fontes teológicas que remete ao exercício de lembrar os sofrimentos do povo judeu. Ela não se confunde com a memória oficial, com a memória construída a partir da apropriação de bens culturais e com a história dos vencedores³³, é associada à memória involuntária de Proust e à ideia de composição entre memória e esquecimento, de modo que a rememoração destrói e constrói recordações a partir de passados possíveis sem confundir-se com a memória oficial ou deixar de ser “coletiva e política” (GAGNEBIN, 2019, p. 260).

³³ Segundo Cantinho (2015, p. 82), “De igual forma, em Walter Benjamin, o tema da memória reenvia-nos para o da rememoração, um conceito nuclear que o perseguiu ao longo de toda a sua obra. Começamos, assim, por estabelecer uma diferença essencial entre o conceito de memória, tomado no seu sentido tradicional, essencialmente de memória coletiva, e o de rememoração, a qual é estabelecida pelo próprio autor, para nos servir como ponto de partida deste texto. Numa das citações do Livro das Passagens, Benjamin insiste numa ‘oposição entre memória e rememoração’, recorrendo a Theodor Reik: a memória ‘tem por função proteger das impressões, a rememoração visa desintegrá-las. A memória é essencialmente conservadora, a rememoração é destrutiva.’ (...). Mas é sobretudo no seu texto sobre Proust, publicado em 1929 na revista *Literarische Welt*, que o autor desenvolverá a questão da rememoração, determinando a fronteira entre os dois conceitos e o modo como a rememoração se constitui como uma noção operatória fundamental para a análise da experiência humana: no contexto teórico-literário – na análise da questão da narração e dos géneros estéticos – e também no historiográfico, como uma categoria essencial da sua epistemologia, rompendo com o paradigma clássico de uma concepção clássica e tradicional da história”.

A apreensão dos passados possíveis pela rememoração se dá no campo da linguagem e na forma de uma constelação. Segundo Gagnebin (2013, p. 15), “os fenômenos só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma constelação”. Ela diz ainda que a rememoração é a “retomada salvadora da palavra”. Essa retomada é a narração. Sem a rememoração e a narração o passado “desaparecia no silêncio e no esquecimento” (GAGNEBIN, 2013, p. 3).

A rememoração é redentora, porque ela não é a reprodução ou representação do passado, ela é, simultaneamente, uma força de destruição e esquecimento da memória dos vencedores e uma força de recordação dos oprimidos e apagados que envolve a lembrança de outras histórias e desfechos possíveis que ainda possam, no presente ou no futuro, ser realizados. A memória é, nessa perspectiva, a força mais efetiva contra a empatia com os vencedores. A história, por sua vez, só é redentora se ela for também rememoração e recuperação da capacidade de narrar enfraquecida pelo tempo do trabalho capitalista e sufocada pelas catástrofes da modernidade.

A redenção, ainda que ocorra no futuro, depende de uma conexão com o passado. Se as gerações presentes atuarem apenas para salvar o futuro sem se ocupar de redimir o passado, elas não terão a força necessária para promover mudanças efetivas. É isso que nos diz Benjamin ao escrever, na Tese XII, que a socialdemocracia

empenhou-se em atribuir às classes trabalhadoras o papel de salvadoras das gerações futuras. Com isso, cortou-lhes o tendão das suas melhores forças. Nessa escola, essas classes desaprenderam logo tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Pois ambos se alimentam da imagem dos antepassados oprimidos, mas não do ideal dos descendentes livres (BENJAMIN, 2021, p. 16).

Qualquer liberdade presente e futura só é possível se alimentada pela rememoração da opressão passada e impulsionada pela tentativa de redimir a derrota dos oprimidos. Um olhar voltado apenas para o futuro é incapaz de combater o sempre igual da continuidade da história que Benjamin propõe destruir, esse combate só pode ser travado no presente se aqueles que lutam carregarem consigo “a imagem dos antepassados oprimidos”.

A redenção e a rememoração são concepções teológicas. Por isso, diz Löwy (2018, p. 50) que “a rememoração é uma das tarefas do anão teológico escondido do

materialismo”. Mas a redenção e a rememoração têm equivalentes profanos. O equivalente profano da rememoração é o esforço de lembrar os esquecidos, os sem nome. Escreve Benjamin (2020, p. 146) que “a construção histórica deve ser dedicada à memória dos sem nome”, o que propicia, segundo Löwy (2018, p. 50), a “emancipação dos oprimidos”. A redenção é messiânica, mas o messias, na segunda tese sobre o conceito de história, é apresentado em sua versão secularizada quando Benjamin nos diz que todas as gerações possuem “uma tênue força messiânica”. Assim, tal como bem esclarece Löwy (2018, p. 51), “a redenção messiânica, revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la”, abrindo portas e brechas para uma nova era histórica.

3.12. Redenção e justiça ou a memória contra o direito

Já vimos que, em “Para uma crítica da violência”, o termo redenção é mencionado. Cabe à violência divina ou revolucionária redimir a humanidade da reprodução cíclica de oscilações entre a violência que institui e a violência que mantém o direito. Se lermos essa menção à redenção tendo em conta a elaboração mais profunda sobre o tema presente nas teses sobre o conceito de história, veremos que redimir o passado da violência do direito passa por rememorar as vítimas dessa violência e reparar o dano causado por meio da supressão, no presente, das relações de poder e opressão que produziram e mobilizaram essa violência. A redenção do ciclo de violência do direito é, desse modo, como toda a redenção no pensamento de Benjamin, ação de memória e ação revolucionária, reparadora, transformadora.

Em “Para uma crítica da violência”, enquanto o direito se opõe à justiça, a violência revolucionária é identificada com a justiça, de modo que uma nova era histórica promovida por essa violência, será também uma era de justiça. Se a violência redentora é aquela que promove justiça, redenção e justiça não se separam. De modo que a segunda é efeito necessário e inevitável da segunda. A vinculação entre justiça e redenção se torna mais clara se olharmos para as menções à justiça nos textos em que Benjamin trata da história e da memória. Em nota para seu trabalho sobre as passagens de Paris, ele escreve: “não me apropriarei de nada que seja valioso, nem de formulações espirituosas. Mas os farrapos, os resíduos, esses, não quero inventariá-los, mas sim fazer-lhes justiça da única

forma possível: utilizando-os” (BENJAMIN, 2019a, p. 589). O fragmento nos mostra que o objeto da justiça coincide com o objeto da lembrança. O que deve ser lembrado e reivindicado não é o que já está consagrado e valorizado, é o que foi apagado, diminuído, arruinado no passado, é o que só deixou vestígios que precisam ser coletados. Fica claro também que citar o esquecido é uma forma de justiça. Na medida em que toda citação é uma forma de memória, fazer justiça é apresentar o passado no presente, transmitindo os nomes, os fatos e os textos esquecidos do passado de uma geração a outra. Nessa perspectiva, como nos diz Gagnebin (2013, p. 62), o narrador se transforma em uma “figura secularizada do justo”. No fragmento N 7a, 2 de *As Passagens* a justiça é mais uma vez mencionada: “as várias épocas do passado são afetadas em graus muito diversos pelo presente do historiador (muitas vezes o passado mais recente não é sequer afetado, o presente ‘não lhe faz justiça’)”. Fazer justiça aqui não é só citar, é também ser afetado pelo injusto do passado. Só há justiça para o passado se ele afetar, modificar, o presente. Já no ensaio sobre Fuchs lemos “não há documento de cultura que não seja um documento de barbárie. Nenhuma história da cultura lhes fez ainda justiça ao que de essencial há nesse fato” (BENJAMIN, 2021, p. 137). Justiça, portanto, é citar e apresentar o que há de barbárie na cultura, é transformar o presente a partir da lembrança dessa barbárie e é também criar uma historiografia e uma memória que levem em conta a barbárie e a violência que andam lado a lado com a civilização e a cultura. Logo, a justiça está diretamente vinculada à lembrança e à história. A justiça se realiza na história e por meio da memória quando uma geração lembra e redime gerações passadas.

Em “Para uma crítica da violência” a justiça é associada à violência divina e à destruição do direito. O texto, porém, não descreve o conteúdo dessa violência ou da justiça por ela promovida, apenas a apresenta como uma violência pura oposta à violência mítica do direito. Como nos diz Agamben (2002, p. 67) sobre a violência divina, Benjamin “não sugere (...) nenhum critério positivo para sua identificação e nega, até, que só seja possível reconhecê-la no caso concreto. Sobre o que não restam dúvidas é que ela não funda nem conserva o direito, mas destitui-o”. As reflexões de Benjamin sobre a história e a lembrança nos fornecem algumas pistas acerca do sentido da justiça para o pensador. A primeira pista é que, na medida em que cabe ao historiador fazer justiça citando o passado, a justiça se relaciona com a tarefa crítica do historiador e com a busca da verdade. A segunda é que a justiça deve ser feita com relação aos oprimidos, os esquecidos, os sem nome. Assim, não são as normas jurídicas que definem quem é o

destinatário da justiça, mas sim a história: os destinatários da justiça devem ser as vítimas das catástrofes passadas. A justiça, além disso, se concretiza em uma lógica de rememoração e reparação, ela é a combinação da recordação dos sofrimentos passados e de redenção dos que sofreram no presente e para o futuro. A memória é, nessa perspectiva, elemento essencial da justiça. Por fim, a justiça, ela também, depende de uma nova concepção de tempo, da interrupção do contínuo da história e da rememoração.

Embora não estabeleça critérios positivos para a qualificação da justiça, Benjamin (2013, p. 146) esclarece em seu ensaio sobre a violência que a justiça não é universal e nem universalizável na forma de normas gerais e abstratas, já que o que é justo em uma situação não será necessariamente justo em outra, ainda que similar. Essa constatação é de todo compatível com suas ponderações sobre a memória. A rememoração é composta por recordações singulares, construídas a cada presente, de modo que a justiça que pode ser concedida aos que são rememorados deve ser, ela também, singular, transformada e aprimorada a cada presente. A justiça, como já vimos, não se concretiza com a substituição de uma ordem jurídica por outra, dado que as ordens jurídicas sempre refletem relações de poder e opressão, de modo que destituição de uma ordem e criação de outra é apenas a manutenção do ciclo de oscilações entre as violências do direito. No limite, ela se identifica com a redenção e conduz a aniquilação de toda a forma de opressão e do direito que ampara e conserva essas relações opressoras. Em outras palavras, ela é incompatível com qualquer forma de opressão, inclusive as presentes nas ordens constitucionais democráticas. Nessa perspectiva, a memória, enquanto elemento da justiça, é uma força que atua contra a violência do direito. Ela é instrumento da violência divina ou revolucionária que se opõe à violência mítica do direito.

Se pensarmos na distinção, presente na Tese VIII, entre o estado de exceção permanente e o verdadeiro estado de exceção vemos que também aí o direito e a memória estão em polos opostos. Enquanto o direito depende, para sua manutenção, de um estado de exceção permanente existente dentro do Estado de Direito, a rememoração é força constituinte de um verdadeiro estado de exceção em que todas as relações de opressão sejam superadas e em que o passado poderá ser citado em todos os seus instantes. Diante dessas colocações, alguém pode questionar se não é possível uma ordem jurídica que seja uma defesa contra a opressão e não seu sustentáculo. Não são normas jurídicas que protegem os direitos individuais, vedam a tortura e proíbem a censura? A nosso ver, Benjamin nos mostra que, como resultantes de relações de poder e enquanto existirem

relações de opressão, o direito será violento, e mesmo as boas normas jurídicas poderão ser suspensas e violadas pelas forças da exceção permanentemente presentes no interior do Estado de Direito. A memória, nessa configuração, é uma força que se opõe à exceção.

Voltemos, mais uma vez, aos personagens de Franz Kafka. O homem do campo, o oficial, o soldado, o explorador e o condenado não têm nome, nem passado. Nem as personagens, nem o narrador e nem o leitor sabem como eles chegaram ao momento de início da narrativa. Eles são inteiramente destituídos de memória e, nessa condição, estão sujeitos à violência do direito. Em “Na colônia penal”, o novo comandante e o explorador repudiam o uso do cruel aparelho, de modo que ao menos esse meio cruel de punição é superado. O estado de exceção a que estão sujeitas as personagens, todavia, não se encerra nessa mudança da forma de punir, tampouco as desigualdades e relações de opressão são superadas. Tanto é assim que, quando o soldado e condenado tentam escapar à colônia penal no barco do explorador, este os impede, marcando bem a diferença entre os colonizadores e as vítimas dessa colonização.

O mesmo questionamento sobre a possibilidade de uma ordem jurídica que impeça a opressão e garanta a igualdade pode ser feito especificamente acerca da relação entre direito e memória, colocando-se, assim, em questão se as reflexões de Benjamin, hoje, ainda fazem sentido. Afinal, muito mudou desde que o conceito de patrimônio cultural foi formulado para proteger a destruição dos bens da nobreza durante a revolução francesa³⁴. Os patrimônios culturais de diferentes nações ganharam multiplicidade e diversidade e passaram a proteger, por exemplo, bens imateriais, bens representativos da história de grupos minoritários. Essas mudanças foram consagradas e amparadas por normas jurídicas. Se tomarmos o Brasil como exemplo, a primeira norma jurídica de proteção ao patrimônio cultural foi o Decreto-Lei nº 25 de 1937, promulgado no Estado Novo, determinava que só integravam o patrimônio cultural os bens tombados pelo Estado³⁵, de modo que os bens não considerados de relevante valor cultural pelas

³⁴ Seguimos aqui o entendimento de Maria Cecília Londres (1997, p. 125), autora do livro *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*, para quem a gênese da ideia de patrimônio cultural estaria vinculada à Revolução Francesa e à constatação de bens que, confiscados da nobreza e da Igreja, foram destruídos em razão da sua dimensão simbólica. Assim, para que esses fossem preservados, a esses bens foi conferido um novo significado: o de patrimônio nacional.

³⁵ Determina o artigo 1º, *caput* e §1º, do Decreto Lei 25/1937 que:

Art. 1º Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

autoridades estatais não recebiam qualquer proteção. A Constituição Federal de 1988, adotando premissas inteiramente diversas, determina em seu artigo 216³⁶ que constituem o patrimônio cultural todos os bens “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, estabelecendo, assim, uma concepção ampla e plural de patrimônio cultural. Nesse contexto, cabe ainda pensar que a memória se opõe ao direito?

Entendemos que, embora nem todas as palavras de Benjamin possam ser transportadas de forma acrítica para os dias de hoje, a ideia de que há um embate entre a memória e o direito ainda faz sentido. Em primeiro lugar, porque todas as alterações ocorridas nas políticas públicas e normas jurídicas que tratam da cultura em geral e da memória em especial foram resultado de vitórias das forças democratizantes e plurais que, em uma disputa permanente, defendem a memória contra a história e a memória oficiais produzidas pelos vencedores e protegidas pelo direito. Em segundo lugar, porque a luta entre as forças conservadoras do direito e as transformadoras da memória não está superada. Basta pensarmos, por exemplo, nos episódios em que representantes de grupos minoritários destruíram estátuas em locais públicos que representam uma história oficial dos vencedores, retratando como heróis genocidas e escravocratas. Löwy (2018, p. 82), em seu comentário Tese VII, menciona que, no México, em 1992, futuros membros do Exército Zapatista de Libertação Nacional, que só seria constituído e anunciado com esse nome em 1994, “comandaram um ato de reparação simbólica: a destruição, por uma multidão de indígenas que desceu das montanhas da estátua de Diego de Mazariegos [conquistador espanhol], no centro de San Cristóbal de las Casas, capital de Chiapas”. O ato, como nos diz Löwy, “não teria surpreendido Walter Benjamin”.

§ 1º Os bens a que se refere o presente artigo só serão considerados parte integrante do patrimônio histórico o artístico nacional, depois de inscritos separada ou agrupadamente num dos quatro Livros do Tombo, de que trata o art. 4º desta lei.

³⁶ Dispõe o artigo 216 da Constituição Federal de 1988 que:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Arriscamos dizer que o pensador alemão – que em seu texto sobre Bartolomeu de las Casas sugere um outro olhar para história da conquista da América – também não se surpreenderia com a derrubada, em Bristol, na Inglaterra, da estátua do traficante de escravos Edward Colston por manifestantes em protestos antirracistas desencadeados pela morte de George Floyd no ano de 2020, ou com o fato de que na cidade de São Paulo, em 2021, a estátua de Borba Gato, bandeirante responsável pela caça e escravização de negros e indígenas, foi incendiada. Borba Gato, na data de sua morte, ocupava um cargo de juiz na Vila de Sabará, e foi também uma juíza que, imediatamente após o incêndio da estátua, determinou a prisão preventiva dos responsáveis por atear fogo no monumento. Esses episódios só nos mostram que a memória segue sendo um campo de luta e que o direito protege os símbolos da memória já consagrados, de modo que toda tentativa de se opor a memória consagrada e constituir uma nova memória dos oprimidos, dos vencidos, dos sem nome, passa sempre por um embate com o direito.

Há ainda que se considerar que mesmo as conquistas já alcançadas podem sempre ser revertidas, isto é, os atos de reparação já efetuados, as alterações na ordem jurídica já instituídas, as transformações nas políticas públicas que as tornam mais plurais e democráticas e menos estatizadoras e autoritárias, podem sempre ser revestidas. É isso que nos mostra, mais uma vez, o exemplo brasileiro em que o avanço do autoritarismo sobre a cultura e a memória é cada vez maior. Como bem alerta Benjamin no final da Tese VI, se o inimigo vencer nem “os mortos estarão seguros”, poderão ser mortos novamente se seus sacrifícios forem apagados, jogados em um esquecimento inativo³⁷.

Permanecem atuais as reflexões de Benjamin no sentido de que a memória e a história são instrumentos imprescindíveis na batalha constante contra a opressão, o fascismo e as formas jurídicas que os sustentam, isto é, são recursos necessários na guerra entre o messias e o anticristo que, até que se instaure uma nova era histórica, não estará encerrada. O que não quer dizer que a cada época e em cada lugar essa batalha não ganhe

³⁷ Aléxia Bretas (2020, p. 26), em artigo dedicado a discutir o tema do luto e da memória em Walter Benjamin, “Considerações em ruínas: luto, barbárie e memória ética”, menciona o incêndio do Museu Nacional no Rio de Janeiro, ocorrido em 2 de setembro de 2018. Sobre a perda de cadernos de campo de antropólogos, filmagens, fotografias, documentos e registros de populações indígenas, camponesas, migrantes e de línguas que já não possuem nenhum falante vivo, a autora escreve: “Agora estão todos extintos, silenciados e esquecidos pela eternidade, vítimas de um apagamento que representa, a rigor, uma segunda morte – não apenas de corpos e objetos inanimados, mas também de cantos, línguas e reminiscências de culturas que nunca mais serão vistas ou ouvidas pela humanidade. Mas, afinal, que tempos são esses em que até os mortos não estão seguros? E pior: desaparecem!”. Esse tempo, podemos responder: é o nosso. E, nesse aspecto, ele não se diferencia completamente do tempo em que Benjamin escreve suas teses sobre o conceito de história.

novas configurações. Assim como a violência do direito deve ser pensada tendo em vista ordens jurídicas concretas, as lutas pela liberdade e pela felicidade e contra a opressão e o autoritarismo, ganham configurações próprias nos contextos específicos em que são travadas. Não parece fazer sentido, hoje, imaginar que a versão secular do messias seja a revolução proletária nos termos que Benjamin a pensou em 1940, já que nem o proletariado nem as relações de trabalho permanecem as mesmas. Faz sentido pensar, todavia, que o conflito entre oprimidos e opressores ainda não está superado e que, a seu modo, cada geração, dotada de alguma força messiânica, deve buscar estratégias que permitam a vitória das forças da liberdade e da felicidade. O que se quis demonstrar nesse trabalho é que novas formas jurídicas por si só são insuficientes para uma vitória nessa batalha, já a rememoração das vítimas, a construção de uma memória dos oprimidos e dos esquecidos são elementos sem o qual esta disputa nunca poderá ser vencida.

Conclusão

Esse trabalho começa com a intuição de que seria possível estabelecer um percurso de leitura que partisse dos textos de Walter Benjamin sobre a linguagem, depois pelo ensaio “Para uma crítica da violência” e terminasse em torno de suas reflexões sobre a memória e a história. Completar esse percurso não significa esgotar esses assuntos, mas buscar entroncamentos entre eles que fossem propositivos da relação entre direito e memória. O primeiro passo nessa pesquisa foi a leitura de “Para uma crítica da violência”. Na sequência, a leitura de “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. Em ambos já encontramos um ponto de contato entre a linguagem e o direito: a origem mítica do direito é apontada como efeito da *queda* da linguagem. Disso resulta, a nosso ver, que o fenômeno jurídico é linguístico e, mais do que isso, é um elemento da linguagem decaída que reflete a inserção do julgamento e do arbítrio no âmbito da linguagem.

Ainda nessa fase, ganharam importância os ensaios “Doutrina das Semelhanças” e “Sobre a faculdade mimética”, em especial porque neles, a Queda da linguagem, descrita em “Sobre a linguagem em geral e sobre linguagem humana” por meio do uso de expressões e imagens teológicas, é novamente abordada, mas, dessa vez, em termos profanos: a degradação da linguagem é identificada com a perda da capacidade mimética, consistente na habilidade humana de identificar semelhanças na natureza. A faculdade mimética antecede a linguagem, mas permanece nesta, de modo que a linguagem “é o grau mais elevado de comportamento mimético” (BENJAMIN, 2018a, p. 56). Logo, a perda da habilidade de identificar semelhanças se reflete na degradação da linguagem.

Essa crise resulta de uma perda maior: o declínio da experiência na modernidade em decorrência do avanço do capitalismo e das catástrofes que acompanham essa marcha. É em “O contador de histórias” que Benjamin nos fala do empobrecimento da experiência e como dela resulta o enfraquecimento da narração aqui compreendida como a ação de contar histórias de uma geração a outra, transmitindo uma tradição. No referido ensaio, encontramos mais um entroncamento relevante para esse trabalho, dessa vez entre a linguagem e a memória: a incapacidade de narrar é uma forma de esquecimento que afeta a capacidade de as gerações presentes e futuras se conectarem com o passado relembrem seus ancestrais.

Chegamos, então, ao ensaio “A tarefa do tradutor” texto em que é desenvolvida a ideia língua pura e pensada a redenção no campo da linguagem. A partir da discussão

sobre a tradução, foi possível perceber como o binômio destruição/salvação está sempre presente e essa constatação nos fez atentar para o pequeno fragmento “O caráter destrutivo”, que influenciou o restante do trabalho.

A tensão entre destruição e redenção está presente na linguagem, na medida em que a língua pura, verdadeira e salvadora, só pode ser alcançada por meio da destruição das demais línguas. Já no ensaio sobre a violência, à violência mítica do direito se opõe a violência divina ou revolucionária também destrutiva e redentora. Por fim, nas teses sobre o conceito de história, verificamos que é preciso explodir o contínuo da história e parar o tempo para que a redenção seja possível. A associação entre destruição e salvação nos levou a um outro componente essencial dessa reflexão: a concepção de crítica. Para Benjamin, a crítica é uma tarefa destrutiva e redentora, consistente na busca de verdade sobre uma obra de arte ou objeto. Esse caminho de leituras da linguagem à crítica nos permitiu reunir os elementos que integraram o primeiro capítulo desse trabalho e que foram posteriormente mobilizados em nossa interpretação de “Para uma crítica da violência” no capítulo subsequente.

Como vimos, a crítica da violência se divide em duas partes: i) uma reflexão em torno da violência do direito e ii) a busca por uma possibilidade de violência justa, legítima, que contenha em si mesma um fundamento moral. Com relação à violência do direito, concluímos que a história do direito é marcada por ciclos de oscilações entre a violência que funda e a que conserva o direito. A alternância entre essas formas de violência não é, todavia, perfeita e, por vezes, no interior do Estado de Direito essas duas manifestações da violência se chocam. Nessa colisão, a violência que institui o direito suspende a ordem jurídica abrindo um vazio no interior do Estado de Direito. Esse vazio, a nosso ver, é a exceção.

A exceção, embora não seja direito positivo, e sequer seja compatível com as normas jurídicas postas, é um fenômeno jurídico presente nos Estados de Direito, que, para reprimirem todas as forças que o ameaçam, suspendem a ordem jurídica e a substituem pelo arbítrio. Esse estado de exceção não é extraordinário, é permanente. Ele é o fantasma do fascismo no interior das ordens constitucionais, mesmo nas que se tomam entre as ditas mais democráticas. Logo, para enfrentar o fascismo é importante reconhecer as limitações do Estado de Direito e perceber que ele traz dentro de si um estado de exceção que precisa ser combatido. Mais do que isso, na batalha contra o autoritarismo, há a necessidade da constituição de um outro estado de mundo, diverso daquele em que

vivemos, que configura, por sua diferença com relação ao sempre igual da história, um verdadeiro estado de exceção. A crítica de Benjamin nos mostra que a ordem jurídica, por melhor que ela seja, não é suficiente para conter o avanço do fascismo, já que, no interior de todo Estado de Direito, há um estado de exceção. As forças contrárias ao autoritarismo, portanto, se originam fora do direito e constituem uma outra forma de violência, uma violência pura, justa, que se opõe à violência mítica do direito, interrompe a história do direito e, no limite, o destrói, instituindo uma nova ordem de liberdade. Essa violência divina ou revolucionária é simultaneamente destruidora e redentora e representa, em termos teológicos, o fim messiânico da história do direito, e, em termos profanos, o fim de todas as relações de poder e opressão.

Há, na crítica do direito de Benjamin, uma concepção de filosofia da história. Por isso, sua reflexão sobre a violência nos conduz ao derradeiro fragmento escrito por ele: suas teses sobre conceito de história. Nelas, ele nos mostra que a redenção perseguida desde seus textos da juventude sobre a linguagem só poderá ser alcançada se a continuidade da história – marcada por uma sequência sempre igual de fatos catastróficos em um tempo vazio – for interrompida. Nos diz também que essa interrupção é messiânica, mas que cada geração possui uma tênue força messiânica, cabendo a cada uma delas mobilizar essa força contra a exceção permanente e o avanço do fascismo. Em “Sobre o conceito de história” vemos ainda que a rememoração é elemento essencial desse movimento messiânico: é preciso lembrar as vítimas do passado, os oprimidos pela exceção e pela violência mítica do direito e, mais do que isso, é necessário transformar o presente realizando os objetivos que as gerações anteriores vitimadas não puderam alcançar, para, desse modo, redimi-las. O paralelo entre o ensaio “Para uma crítica da violência” e as teses sobre o conceito de história nos permite verificar que as forças da memória se opõem às forças da exceção; que a memória é redentora, enquanto o direito é opressor e, por fim, que, se a violência mítica do direito é um fenômeno do estado permanente de exceção, a memória – a citação e lembrança de todos os fatos esquecidos do passado – é elemento constituinte e necessário do verdadeiro estado de exceção.

Quando apresentamos nosso projeto de pesquisa ao Programa de Mestrado em Memória Social nossa proposta era verificar como a partir do pensamento de Walter Benjamin poderiam ser avaliadas e analisadas normas jurídicas que tratassem da proteção da memória. Nosso percurso de leituras nos mostrou que esse objeto é inviável. Não se

pode analisar regras de direito à luz de um pensamento que, no seu limite, é antijurídico e propõe a aniquilação de todo o direito. O resultado de nossa pesquisa só poderia ser um: a memória e o direito nunca se complementam, mas sim, repare-se, sempre se opõem. Essa constatação nos colocou diante de um dilema: qual o propósito de escrever um trabalho que tem o direito como um de seus temas centrais apenas para concluir que o direito é violento e deve ser destruído?

Escrevendo sobre Franz Kafka, Benjamin (1987, p. 25) menciona um diálogo que Max Brod relatou ter tido com seu amigo tcheco. Brod teria dito que o mundo era um momento de mau humor divino e que deveria haver esperança fora do mundo que conhecemos. Ao que Kafka teria respondido que há, sim, no mundo, muita esperança, mas não para nós. Será essa, então, a conclusão final de nosso texto? A constatação de que, no nosso mundo, não há esperança? Infelizmente, nossa leitura com Benjamin nos leva ao entendimento de que a justiça e a liberdade só serão plenamente possíveis em uma outra ordem de mundo em que nenhuma forma de poder e opressão se perpetuem. Mas de nada adianta cair em um anarquismo infantil. É preciso ter em perspectiva que o pensador berlinense buscava, sobretudo, alertar para os riscos de uma crença no progresso da história, na ideia de que a mera passagem do tempo conduzirá a humanidade a uma vida melhor. Vistos como um aviso, um alarme, seus textos voltam nossa atenção para o fato de que a luta entre a liberdade e o fascismo é permanente e que a inércia conduzirá a uma vitória avassaladora e ainda mais danosa das forças opressoras e autoritárias. Assim, mesmo que ele nunca se concretize, a busca pelo verdadeiro estado de exceção deve ser constante e aguerrida e a justiça nunca pode deixar de ser perseguida. Nesse esforço contra o autoritarismo e no combate à presença do mito na história, a memória tem um papel fundamental: não apenas lembrar as vítimas da opressão do passado, mas também tentar, no presente, realizar seus desejos fracassados. Por meio da memória, invocamos e exercemos nossa tênue força messiânica.

Referências

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Polete. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, G. On the Limits of Violence. In: MORAN, B e SALVANI, C. (org). *Towards a Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. Londres: Bloomsbury, 2015, p. 231-238 (edição Kindle).
- ANTELO, R. *Tempos de Babel: anacronismo e destruição*. São Paulo, Lumme editor, 2007.
- ARENDT. H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT. H. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BARRENTO, J. *Limiares sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.
- BARRENTO. J. Comentários aos textos sobre tradução, linguagem e literatura. In: BENJAMIN, W. *Linguagem, tradução, literatura. Filosofia, teoria e crítica*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- BARRENTO, J. Comentários aos textos. In: *O anjo da história*. 2ª edição. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BARRENTO, J. Sobre esta edição. In: BENJAMIN, W. *As passagens de Paris*. Tradução João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019, p. 7-8.
- BENJAMIN, W. *O conceito de crítica da arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BENJAMIN, W. *O anjo da história*. 2ª edição. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, W. *Linguagem, tradução, literatura. Filosofia, teoria e crítica*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a.
- BENJAMIN, W. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução: Mônica Krausz Bonebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, Duas Cidades, 2018b.
- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, W. *As passagens de Paris*. Tradução João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019a.
- BENJAMIN, W. *O Capitalismo como religião*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019b.
- BENJAMIN, W. Zur Kritik der Gewalt. In: Tiedemann, R. e Schweppenhäuser, H. (org). *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, 1999, p. 179-204.
- BENJAMIN, W. Pour une critique de la violence. In: Benjamin. W. *L'homme, Le langage et la culture: de la politique à la semiologie*. Trad. Maurice de Gandillac. s/l: Denoël / Gonthier, 1971.
- BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses da história*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brandt. Trad. das teses: Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história. Edição crítica*. Trad. Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020.
- BENJAMIN, W. *História da literatura e ciência da literatura*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7letras, 2016.
- BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Seleção e apresentação Willi Bolle; tradução Celeste H. M. Ribeiro de Sousa (et al.). São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986.
- BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BENJAMIN, W. *Kafka*. Trad. Ernesto Sampaio. Lisboa: Hiena editora, 1987.

- BENJAMIN, W. Fragmento teológico-político. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html>. Acesso em: 31/07/2021.
- BENJAMIN, W. Metafísica da juventude: a conversa. Trad. Isabela Pinho. In: *Artefilosofia*, v. 15, nº 29, setembro de 2020, p. 299-304.
- BENJAMIN, W. Vivification and Violence. In: Benjamin, W. *Towards a Critique of Violence: a Critical Edition*. California: Stanford University Press, 2021a.
- BENJAMIN, W. Notes toward a work on the category of justice. In: Benjamin, W. *Toward the Critique of Violence: a Critical Edition*. California: Stanford University Press, 2021b.
- BENJAMIN, W. O direito de usar a violência/poder/força. Trad. Juliana Serôa da Motta Lugão. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 11, N.03, 2020, p. 2090-2098.
- BENJAMIN, W. *Agésilau Santander*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 letras, 2021b.
- BLANQUI, A. *A eternidade pelos astros*. Trad. Takashi Wakamatsu Florianópolis: Cultura e Bárbarie, 2017.
- BUCK-MORSS, S. *O presente do passado*. Trad. Ana Luisa Andrade e Adriana Varandas. Florianópolis: Cultura e Bárbarie, 2018.
- BUTLER, J. Crítica, coerção e vida sagrada na “crítica da violência” de Benjamin. *Revista Direito e Práxis*. vol. 11, n. 03, Rio de Janeiro, 2020, p. 1902-1933.
- CANTINHO, M. J. Limite ou poder? O paradoxo inevitável da violência. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em: 09/01/2022.
- CANTINHO, M. J. Violência divina e violência messiânica em Walter Benjamin. *Cadernos Benjaminianos*, n. 5, Belo Horizonte, jan.-jun. 2012, p. 33-43.
- CANTINHO, M. J. Edward Fuchs: a história da arte nas velas do materialismo dialético. *Cadernos Walter Benjamin*, vol. 17, Fortaleza, jul.- dez. 2016, p. 37 a 52.
- CANTINHO, M. J. A teia de Penélope e o anel da tradição: cultura e rememoração na obra de Walter Benjamin. *Philosophica*, vol. 46, Lisboa, 2015, p. 79-95.
- CARONE, M. Comentários. In: KAFKA, F. *O veredicto / Na colônia penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- CASTRO, C. *A alquimia da crítica: Benjamin e as afinidades eletivas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- CHAVES, E. Sob o signo do anjo. In: BENJAMIN, W. *Agesilaus Santander*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 letras, 2021, p. 49-69.
- DERRIDA, J. *Força de Lei*. 3ª edição. Trad. Leyla-Perroné Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- DÜTTMANN, A. G. Tradição e destruição: a política da linguagem de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, A. e OSBORNE, P (org.) *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 47 a 70.
- FENVES, P. e NG, J. Note on the Translation of Benjamin's Writings. In: Benjamin, Walter. *Toward the Critique of Violence: a Critical Edition*. California: Stanford University Press, 2021 (edição do Kindle).
- FENVES, P. Introduction. In: Benjamin, W. *Towards a Critique of Violence: a Critical Edition*. California: Stanford University Press, 2021 (edição do Kindle).
- FRANZIK, H. e VIEIRA, R. Walter Benjamin e o Direito: Uma apresentação teórica à edição. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 03, 2020, p. 1845-1872.
- GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- GAGNEBIN, J. M. Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis* Rio de Janeiro, vol. 11, n. 03, 2020, p. 1934-1945.
- GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. s/l: n-1 edições, 2018.
- GAGNEBIN, J. M. Escrituras do corpo. In: GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 119 a 143.
- GAGNEBIN, J. M. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. Trad. Jean Briant. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 37, São Paulo: 1999, p. 191-203.
- GONDAR, J. Cinco proposições sobre memória social. In: DODOBEI, V.; FARIAS, F. R. de; GONDAR, J. (org.). *Por que Memória Social? Revista Morpheus*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 15, p. 19 a 40, 2016.

- GUEDES, M. A. P. *Estado e ordem econômica e social: a experiência constitucional da República de Weimar e a Constituição Brasileira de 1934*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.
- HÄBERLE, Peter. *Teoria de La Constitución Como Ciencia de La Cultura*. Trad. de Emilio Mikunda Madrid: Tecnos, 2000.
- HÄBERLE, Peter. *L'État Constitutionnel*. Trad. Marielle Roffi. Paris: Economica, 2004.
- HABERMAS, J. Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin. Trad. Philip Brewster e Carl Howard Buchner. *New German Critique*, Nº. 17, Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979), pp. 30-59.
- HAMACHER, W. Aformativo, greve. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 11, N.03, 2020, p. 2102-2128.
- KAFKA, F. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KAFKA, F. “Na colônia penal”. In: *O veredicto / Na colônia penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- KATHIB, S. Para uma política dos “meios puros”: Walter Benjamin e a questão da violência. Tradução: Glenda Vicenzi. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, vol. 11, n. 03, 2020, p. 2102-2128.
- KONDER, L. *Walter benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.
- LIMA, M. R. de. Ler com Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *História da literatura e ciência da literatura*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7letras, 2016. p. 43 a 61.
- LIMA, M. R. “Uma comunidade infraleve: João Barrento, Maria Filomena Molder e Raúl Antelo: leitores de Walter Benjamin”. *Revista Linguagem e Ensino*, UFPEL, v. 22, n. 2, p.285-393, 2019.
- LONDRES, C. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1997.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brandt. Tradução das teses Jean Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LÖWY, M. *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. Trad. Paulo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019a.

- LÖWY, M. Walter Benjamin: crítico da civilização. In: BENJAMIN, W. *O Capitalismo como religião*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019b., p. 7 a 25.
- LÖWY, M. Transcrição da fala apresentada no evento “O legado antifacista de Walter Benjamin” realizado em 1º de outubro de 2021. In: RACY, G. (org.) *Walter Benjamin está morto*. São Paulo: Sobinfluencia Edições, 2020a, p. 151 a 160.
- LÖWY, M. Walter Benjamin: nove teses sobre sua contribuição à teoria crítica. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/walter-benjamin/>. Acesso em: 31/07/2021, 2020b.
- LÖWY, M. *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MATE, REYES. *Meia-noite na História: comentários às teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- MORAN, B. e SALVANI C. Introduction: on the Actuality of Critique of Violence. In: BRENDAN, M. e SALVANI C. (org.) *Towards a Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. Londres: Bloomsbury, 2015, p. 1-16. (Edição Kindle).
- MURICY, K. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2002.
- OTERO, Paulo. *A democracia totalitária*. Cascais: Principia, 2001.
- SAMPAIO, E. Franz Kafka e Walter Benjamin: dois olhares que nos interpelam com força. In: BENJAMIN, W. *Kafka*. Trad. Ernesto Sampaio. Lisboa, Hiena editora, 1987.
- SARLO, B. *Sete ensaios sobre Walter Benjamin e um lampejo*. Trad. Joana Angélica D’Ávila Melo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013.
- SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- SELIGMANN-SILVA, M. Apresentação sobre o conceito de história de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*. Edição crítica. Trad. Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020, p. 9-28.
- SELIGMANN-SILVA, M. Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.) *História*,

Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 391-417.

SOREL, G. *Réflexions sur la violence*. Edição eletrônica produzida por Jean-Marie Tremblay, 2003, disponível em <http://classiques.uqac.ca>.

STUART, D. "Crítica da violência" de Walter Benjamin é um apelo revolucionário às armas. Trad. César Locatelli. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/-Critica-da-violencia-de-Walter-Benjamin-e-um-apelo-revolucionario-as-armas/4/51394>. Acesso em 19/12/2021.

TIEDEMANN, R. Introdução à edição alemã [1982]. In: BENJAMIN, W. *As passagens de Paris*. Tradução João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019, p. 9-30.

TOSCANO, A. George Sorel, from Reflections on Violence. Translator's Preface. In: Benjamin, W. *Towards a Critique of Violence: a Critical edition*. California: Stanford University Press, 2021, p. 194 a 200 (Edição do Kindle).

VIEIRA, Rafael B. *Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9-1933)*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2016.

WEIGEL, S. "In ungeheuren Fällen" – Benjamin's "Critique of violence" and Constitutional Law. In: BORSO, V., MORGENROTH, C., SOLIBAKKE, K. e WITTE, B. *Benjamin-Agamben. Politik, Messianismus, Kabbla. Politics, Messianism, Kabalah*. Wurtzburgo: Königshausen & Neumann, 2010, p. 229 a 241.

WITTE, B. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

No ano de 2020, quando esse trabalho começou a ser escrito, 6.416 pessoas foram mortas pela polícia no Brasil. O Estado de Direito não as protegeu.