

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO**

JAILANE PEREIRA DA SILVA

**DIREITO E *REINE GEWALT* NO LIMIAR DO PENSAMENTO:
COM A TRADIÇÃO DOS OPRIMIDOS POR UM REAL ESTADO DE EXCEÇÃO.**

**BELO HORIZONTE
2016**

JAILANE PEREIRA DA SILVA

**DIREITO E *REINE GEWALT* NO LIMITE DO PENSAMENTO:
COM A TRADIÇÃO DOS OPRIMIDOS POR UM REAL ESTADO DE EXCEÇÃO.**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Direito e Justiça do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos.

**BELO HORIZONTE
2016**

JAILANE PEREIRA DA SILVA

**DIREITO E *REINE GEWALT*NO LIMAR DO PENSAMENTO:
COM A TRADIÇÃO DXS OPRIMIDXS POR UM REAL ESTADO DE EXCEÇÃO.**

Dissertação de Mestrado submetida à apreciação da banca examinadora como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Direito e Justiça do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos (Orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais

Professora Doutora Sabrina Sedlmayer Pinto (Titular)
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Marcelo Marciel Ramos (Titular)
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, _____ de _____ de 2016.

Dedico este trabalho à minha Mãe, fonte de toda minha força e meu amor, que, ao ter a vida atravessada pela minha existência, precisou largar os estudos a meio caminho. Na pessoa dela estendo esta dedicatória a todas nós mulheres negras, pobres e faveladas.

AGRADECIMENTOS

Preciso revelar que a construção desta dissertação foi muito mais que uma simples pesquisa acadêmica, foi um experimento existencial. Construída sob o peso ameaçador do *Retorno de Saturno* – esse exigente professor – ela atravessou, me ajudando a atravessar, uma série de desventuras doloridas e destrutivas. Seu resultado não é outro senão o de minha honrada sobrevivência aos acontecimentos catastróficos – dignos daqueles que foram vistos pelo “corcundinha” – que, com amor, vivi.

E, é claro, que com esse peso cósmico sobre os ombros, nada pude fazer só. Uma *multidão* de afetos alegres e constituintes de vida vieram em meu auxílio. Uma rede constelar de amor se formou para mim através dxs incontáveis amigxs que mantive, fiz e reconheci nesse momento de dor, que coincide, do início ao fim, com a realização deste mestrado.

Uma diversidade de lugares serviu de desculpas para esses auspiciosos encontros d’almas e transformaram o tempo da dor e da devastação em abertura sincera e amorosa à vida de *agora*. Elxs apresentaram-me, cada qual a sua maneira e linguagem própria, a potência do *agora*. Ensinarão-me a não temer o meu amor excessivo pelo mundo e por todos os seres que o compõe.

Chegaram com discussões variadas: acadêmicas, amorosas, religiosas e teológicas, entógenas, maternas, enlutadas, artísticas e, tantas outras. Os lugares desses encontros também foram os mais distintos, se deram em praças, faculdades, cachoeiras, terreiro de candomblé, meios virtuais, ônibus, lagoa da Pampulha, no carrinho de almoço vegano, nas aulas de Kundalini Yoga, no Marguerita, no Maletta, na Guajajaras, no milharal, em teatros, cinemas, cafés, pontos de ônibus, no Fornada, na Cidade Administrativa... e vieram com muitas linguagem e potências sensórias.

Guardo o ronron¹ do lado esquerdo do peito, junto com outros sons e posições que só vieram depois da destruição. Mantras, mudras, asanas, cirandas, *şirè*, *run* – antes desconhecidos – compõem agora o meu *agora* mais intenso, mais potente.

Agradeço, portanto, aos insondáveis mistérios do Universo e à *lei natural dos encontros*.

¹ O som dessa grande amiga que é a minha querida gatinha Jurema e o de seus “irmãozinhos”, que tanto amo: Jeremias, Júpiter e Jasmine.

Agradeço aos oprimidos de todos os tempos pela *fraca* força messiânica que vejo em toda parte.

Agradeço ao meu querido orientador, amigo Andityas Soares de Moura Costa Matos, pela acolhida, pela abertura, pela confiança, pelas trocas em tão acaloradas discussões, pela construção parceira deste trabalho e pelo exemplo de integridade intelectual e humana. Obrigada por ser chama viva e deixar muito de sua luz em minha existência!

Agradeço ao meu muito amado filho, Magno Gabriel, sem o qual, me faltariam verdades sutis. Obrigada pela espera, pelas interrupções e por me apresentar lições tão sagradas!

Agradeço a Walter Benjamin, esse espaço movediço e fragmentário, morada do desvio e do olhar indireto, que me acompanha nas inquietudes d'alma e que foi uma grande presença na redação deste trabalho. Obrigada pela *iluminação profana* que soube ser e és!

Agradeço aos *radicais* que, definitivamente, são o que de melhor encontrei no mestrado. Júlia Franzoni, Lorena Martoni, Bruno Castro, Artur Nasciutti e Felipe Soares, a vida acadêmica é uma paixão alegre com vocês. Obrigada por toda troca de apoio em assuntos acadêmicos e aleatórios.

Agradeço às *Andityanas* Joyce Karine, Ana Suelen, Ramon Mapa, Priscilla Martins, Bruno Moraes e Lorena Martoni (sim, de novo e sempre), parceiras de discussões, de empréstimos de carteirinha da biblioteca e de livros pessoais, de convites para palestrar, de estágio de docência e deliciosos chás (alô, Ana Suelen!), de abrigo em suas casas, de ajuda financeira, de viagens, de loucuras, temas, apostas radicais, interesses e devaneios. Obrigada pela convivência parceira, amorosa e fecunda!

Agradeço aos integrantes do grupo de pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo” pelo compartilhamento de dúvidas, anseios e esperanças constituintes. Destaco Norton Ugarte, Zilda Onofri e Carolina Soares pelas marcas indeléveis que me fazem n'alma.

Agradeço aos alunos de filosofia do direito (1º/2016 - noturno) e Antropologia Jurídica (1º/2015 – manhã e noturno), pela valiosa contribuição em minha formação docente.

Agradeço aos professorxs doutorxs Maria Fernanda Salcedo Repolês, Marcelo Maciel Ramos, André Luiz Freitas Dias e Newton Bignotto de Souza, pela maestria no exercício da docência e pelos excelentes debates gerados em sala de aula. E à querida professora doutora Deyse Turer, pelas aulas redentoras na Faculdade de Belas Artes, fonte de verdadeiras epifanias coletivas.

Agradeço aos professores doutores Vitor Sartori e Georg Otte, pelas contribuições dadas a este trabalho na banca de qualificação. E à professora doutora Sabrina Sedlmayer Pinto e ao professor doutor Marcelo Marciel Ramos, por se disporem a ler e discutir este meu relato. Obrigada pela disponibilidade!

Agradeço aos amigxs que fiz e reconheci na antiga estrutura da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social, por encarem comigo o *katechon* estatal e sua temporalidade devoradora.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela concessão da bolsa que me possibilitou experienciar uma outra temporalidade neste último ano de mestrado.

Agradeço à minha mãe, fonte primeira de amor e conexão, pelo incondicional apoio em meus tortuosos caminhos. Às minhas irmãs Jocimara, Juliane e Elisângela, e ao meu irmão Paulo Henrique, por serem e despertarem sempre o melhor de mim. Além, é claro, de compreenderem, com ternura, os meus “sumiços”.

Agradeço à minha família de *asè*, na pessoa de minha *Iyalorisa* Andrea d’Oyá e meu pai *Ogã* Ricardo d’Osoosi, por tudo que vivi desde o *ronkó*. Sem a acolhida amorosa e verdadeira de vocês, a minha sobrevivência não teria se estabelecido. Obrigada por serem o meio *puro* no qual eu atinjo conexões tão profundas e indescritíveis. Okê arole!!Eparrei Oyá!!

Agradeço a Jiwanpreet Singh Khalsa e à Satsangat Kaur Khalsa pela imensidão de amor e potencia de amar que nossos encontros me trazem. Sat Nam!

Agradeço, ainda, às seguintes estrelas – que constituem parte desta constelação de amor que sustentou a produção deste trabalho –, por auxiliarem-me, de modo impagável, na travessia do lago fundo dessa dor saturnina: Shirley Araujo, Rafaela Kênia, Helena Mariana, Claryssa Almeida, Mário Colombi, Erika Pretes, Elisa Cordeiro, Laís de Oliveira, Karen Correa, Julia

Caligiorne, Fernanda Givizies, Eduarda Lorena, Letícia Palma, Artur Cheib, Juliana Alcântara, Camila Lanhoso, Maressa Miranda, Claudia Natividade, Reinaldo Pimentel, Marcela Máximo, Guilherme Habib, Daniel Candian, Diogo Dias, Taisa Domiciano, Sandrelise Chaves, Claudio Simão, Joviano Mayer, Antônio Carlos e Karol de Logun Ede.

...e tive vinte e nove amigos outra vez!

Por fim, mas não menos importante, agradeço à minha *Asja Lacis*, Ana Carolina Faria Bicalho, pelo desejo que compartilhávamos.

Ninguém alguma vez escreveu ou pintou, esculpiu, modelou,
construiu ou inventou senão para sair do inferno.

Antonin Artaud

“Você só olha da esquerda para direita
O Estado de esmaga de cima para baixo.”

RESUMO

Há uma insuperável correspondência entre direito e violência que melhor identificamos com o exercício da mais genuína prerrogativa do poder soberano, a declaração do estado de exceção. Essa correspondência entre direito e violência é analisada por Walter Benjamin em um famoso ensaio de 1920, *Para uma crítica da violência (Der Kritik sur Gewalt)*, onde ele afirma, sem dar muitas explicações, a existência de uma outra violência, uma que não seria portadora de um nexos com o direito, mas que seria capaz de depô-lo. Ele a denomina de violência pura (*reine Gewalt*). Essa violência pura carregaria a potencialidade de instaurar o *real estado de exceção*, estrutura que, presente no pensamento de Walter Benjamin, seria capaz de por fim ao estado de exceção feito regra. Essa perspectiva benjaminiana, analisada nesta dissertação, encontra apoio na *tradição dos oprimidos* e busca provocar uma ruptura no *continuum* da história e do tempo linear, bem como o fim da violência mítico-jurídica do direito.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Tradição dos oprimidos. Real estado de exceção. Violência pura. Tempo-de-agora.

ABSTRACT

There is an insuperable correspondence between law and violence that best identified with the exercise of the most genuine prerogative of the sovereign power, the state of emergency declaration. This correspondence between law and violence is analyzed by Walter Benjamin in a famous essay 1920/1921, entitled *For a critique of violence*, which he said, without giving much explanation, the existence of another violence, one that would not be carrying a linked to the right, but that would be able to depose him. He calls the pure violence (*reine Gewalt*). This pure violence carry the potential to establish the real state of exception, structure, present in the writings of Walter Benjamin would be able to end the state of emergency made rule. This Benjaminiana perspective, this thesis seeks to analyze, finds support in the *tradition of the oppressed* and seeks to cause a break in the *continuum* of history and linear time, and the end of the mythical law.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Tradition of the oppressed. Real state of exception. Violence. Time-of-now.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – <i>Melencolia I</i> , de Albert Durer	Erro! Indicador não definido.
FIGURA 2 – <i>Angelus Novus</i> , de Paul Klee.....	Erro! Indicador não definido.0
FIGURA 3 – Povoado de Bento Rodrigues e o progresso	251
FIGURA 4 – O Rio Doce e o progresso.....	251
FIGURA 5 – <i>Fraca</i> força quilombola e indígena I.....	252
FIGURA 6 – <i>Fraca</i> força quilombola e indígena II.....	252
FIGURA 7– <i>Fraca</i> força indígena I.....	Erro! Indicador não definido.53
FIGURA 8 – <i>Fraca</i> força indígena II.....	254
FIGURA 9 – <i>Fraca</i> força indígena III	254
FIGURA 10 – <i>Fraca</i> força dxs imigrantes I	255
FIGURA 11 – <i>Fraca</i> força dxs imigrantes II.....	255
FIGURA 12 – <i>Fraca</i> força dos jovens negros de periferia I.....	256
FIGURA 13 – <i>Fraca</i> força dos jovens negros de periferia II.....	256
FIGURA 14 – <i>Fraca</i> força contra a especulação imobiliária I.....	257
FIGURA 15 – <i>Fraca</i> força contra a especulação imobiliária II.....	257
FIGURA 16 – <i>Fraca</i> força contra a Império financeiro I	258
FIGURA 17 – <i>Fraca</i> força contra a Império financeiro II.....	258
FIGURA 18 – <i>Fraca</i> força de corpos aglutinados	259
FIGURA 19 – <i>Fraca</i> força dxs secundaristas I.....	260
FIGURA 20 – <i>Fraca</i> força dxs secundaristas II.....	260
FIGURA 21 – <i>Fraca</i> força dos afetos lgbt’s I.....	261
FIGURA 22 – <i>Fraca</i> força dos afetos lgbt’s II	261
FIGURA 23 – <i>Fraca</i> força do pixo	262

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I.....	26
NOS LABIRINTOS DA EXCEÇÃO.....	26
1.1 Concepção schmittiana: decisão e norma.....	33
1.1.1 <i>Soberania e culpa</i>	34
1.1.2 <i>Soberania e norma</i>	39
1.1.3 <i>Soberania e teologia política</i>	42
1.1.4 <i>A primazia da decisão</i>	51
1.2. Olhar de Benjamin: o soberano barroco.....	56
1.2.1. <i>O Trauerspiel como ideia</i>	58
1.2.2. <i>Melancolia saturnina</i>	62
1.2.3 <i>Pessimismo, história-natureza e soberania</i>	67
1.2.4 <i>O indeciso soberano alegórico</i>	73
1.3. Teoria da indecisão e violência soberana: exceção ou regra?	79
1.3.1 <i>Um diálogo entre Benjamin e Schmitt</i>	79
1.3.2. <i>Gewalt soberana</i>	82
1.3.3. <i>O cerne da disputa: Exceção ou regra?</i>	85
CAPÍTULO 2.....	89
HISTÓRIA, TEMPO E REDENÇÃO.....	89
2.1 Historicismo versus materialismo histórico	95
2.1.1 <i>O historicismo e a descoberta da história</i>	96
2.1.2 <i>O materialismo histórico e a teologia messiânica</i>	105
2.1.3 <i>Memória, origem e rememoração</i>	116
2.1.4. <i>Imagem dialética</i>	127
2.2 Kronos e Kairos.....	131
2.2.1. <i>Temporalidade circular e linear</i>	137
2.2.2 <i>Temporalidade moderna e espetacular</i>	143
2.2.3 <i>Temporalidade do direito</i>	153
2.2.4. <i>Temporalidade messiânica e o Jetztzeit</i>	157
2.3 Tradição dos oprimidos e redenção.....	163
2.3.1 <i>A exigência do passado</i>	167
2.3.2 <i>Fraca força messiânica</i>	171
CAPÍTULO 3.....	176
A REINE GEWALT E O DIREITO.....	176

3.1 Para uma crítica da violência	180
3.1.1 <i>Caráter e destino da violência mítico-jurídica</i>	190
3.2. No limiar da linguagem.....	199
3.2.1 <i>A violência divina</i>	207
3.2.2. <i>O real estado de exceção e o reino messiânico</i>	218
3.3.O caráter destrutivo	223
3.3.1 <i>A destruição e o aberto</i>	226
3.3.2. <i>Redenção revolucionária</i>	228
3.3.3. <i>O direito deposto</i>	233
CONSIDERAÇÕES FINAIS	240
REFERÊNCIAS	241
Livros e capítulos de livros	Erro! Indicador não definido.
Tese e dissertações	Erro! Indicador não definido.
Filmografia.....	Erro! Indicador não definido.
Discografia	Erro! Indicador não definido.
ANEXOS	251

INTRODUÇÃO

Proposta e trajetória

Há muito que já se revelou para mim o que significa profanar. Os juristas romanos lecionavam a respeito: profano “em sentido próprio denomina-se aquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens.”² Esse trabalho é movido por um desejo profanatório, a começar pela definição desse termo, que, como pudemos ler, limita a profanação aos homens e mantém conexão com o que há de mais abjeto na esfera jurídica: o direito à propriedade. Sim, para a perspectiva que tomo aqui, “a propriedade é o roubo”³ E outra perspectiva não posso oferecer, haja vista que o que aqui busco levar a cabo é apenas manter acesa uma chama que não acendi, uma chama que nunca se acende ou se preserva sozinha. Essa chama deixa estilhaços de revolução e messianismo por toda parte e pode luzir em todos que se comprometam com o resgate destrutivo e redentor do passado de sofrimento, que pesa e reverbera sobre a *tradição dos oprimidos*.

Tais estilhaços luziram muito cedo em meu pensamento, logo que compreendi a recusa paterna em assumir responsabilidades diante da minha súbita, frágil, feminina, negra e, por isso mesmo, ameaçadora existência. A partir dessa compreensão em diante outras tantas foram se acumulando em minhas células. Meu corpo tornou-se, em um primeiro momento, o catalisador desses estilhaços, ao exibir pele negra e ser submetido a uma série de performances de gênero que o definiram como feminino. Mas depois, observando ao redor, percebi que tais estilhaços também se mostravam nas latas vazias da despensa. Despensa? Peraí.... Sequer havia isso, despensa. Mas sim, as latas vazias estavam lá, em algum lugar daquele espaço coberto com lona preta e parede materite que chamávamos de cozinha. E mesmo quando as latas se enchiam eu via os estilhaços dessa chama, já que pra enchê-las

²AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p.58. Cumpre esclarecer que a profanação é uma urgente tarefa política e possui íntima ligação com o *uso*. Operando uma distinção entre secularização e profanação, para melhor esclarecer o tema, Agamben assim dispõe: “a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar ao outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p.68).

³PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?*. Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975, p.11-12.

minha mãe precisava (e ainda precisa) trabalhar bem mais do que o suportável em “casa de família” – esse terrível eufemismo que evoca, ainda hoje, o Engenho.

Entre minhas vizinhas e suas famílias, nos bairros e cidades em que morei e moro, por toda parte, eu vejo estilhaços dessa chama. Em um *crescendo* de situações-limites e deveras desafiadoras, percebi que esses estilhaços se apresentam em múltiplas dimensões e escalas. Sendo, na verdade, o substrato primeiro de tudo que existe. Contudo, percebi também que a visão das fagulhas dessa chama não é compartilhada por todas e todos, nem mesmo entre os que vivem situações similares às que vivo e vivi, dado que há, ao que parece, uma tempestade muito forte que tenta apagá-la e assim mitigar o efeito que os estilhaços dessa chama despertam naqueles que a vêem. Foi a sensação de que eu e todas e todos à minha volta estávamos sendo privados do direito à essa chama que me levou a cursar o ensino do Direito. Claro que para isso ser possível foi necessário revolver e sustentar uma força cósmica da qual pouco posso, agora, dizer. Foi necessário, inclusive – isso é possível ser dito –, que um hoje célebre metalúrgico mancomunasse com o poder instituído e atendesse a pautas neoliberais de expansão e privatização da educação formal. Para mim, isso chegou como uma bolsa integral de estudos do Programa Universidade Para Todos, na Faculdade FEAD, bolsa sem a qual as bases acadêmicas para este trabalho não existiriam.

Dos primeiros lampejos de consciência dessa chama – que hoje inunda minhas entranhas com a dor do mundo e de seus habitantes, humanos ou não – e da aparente ausência de direitos que permite o sopro agudo de uma tempestade contra ela, veio o desejo de ter direitos, ou ao menos, na precisa elaboração de Hannah Arendt, o “direito a ter direitos.” Com isso, veio a Graduação. Com a Graduação vislumbrei outras tantas coisas em relação a essa chama e a essa tempestade que se lança sobre ela. Precisei discuti-las e analisá-las com alguma profundidade teórica em sede de Mestrado. Mas tal intuito não seria possível sem o encontro sagrado de almas afins, pois tudo aquilo que busca se relacionar com essa chama invoca o coletivo, desperta o comum em nós.

Dois encontros merecem destaque pela absoluta e inafastável relevância intelectual e teórica na consecução desta pesquisa: primeiro, o que tive já no início da Graduação, com aquele que seria o orientador deste trabalho. O encontro com essa alma em expansão luminosa encheu e enche minhas jornadas de esperança. O outro foi aquele que tive, no quinto período da Graduação, enquanto frequentava a Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG na condição de *externa* (o triste nome dos atuais inimigos dessa instituição, é preciso dizer), os grupos de estudos da faculdade pública em que acabei por desenvolver este trabalho. A leitura das *Teses sobre o conceito de história*, no extinto grupo de estudo *Flanar*, propiciaram

o segundo encontro que quero destacar: o meu encontro com o judeu-alemão desajeitado e cheio de paciência que as escreveu. Elas dão o tom desta dissertação.

Na potência infinita desses encontros pude elaborar a visão da chama e da tempestade que a ameaça, como sendo, respectivamente, o *real estado de exceção* e o direito. De modo que o estudo do direito teve e tem o importante papel de me afastar do desejo de ter o direito. As linhas que seguem tentam justificar o afastamento desse desejo.

No primeiro capítulo busquei perceber e delinear os contornos dessa tempestade ameaçadora e, para isso, precisei do apoio de Carl Schmitt, esse influente jurista que, com sua cultura católica, seu desejo de ordem e sua crença na relevância da decisão soberana, muito esclareceu sobre essa tempestade e suas manifestações. Mas ainda assim foi necessário empreender um pequeno retorno ao barroco trágico alemão – nos termos e recortes que aquele alemão potente do meu segundo encontro propiciou – a fim de melhor compreender a relação entre a chama e a tempestade. No segundo capítulo mergulhei nas considerações esparsas e constelares do autor que norteou a escrita desta dissertação. Conceitos importantes para sua concepção de história tais como: origem, rememoração, tempo-de-agora, tempo homogêneo e vazio, historiador materialista, historicismo, teologia, força messiânica, tradição dxs oprimidxs, entre outros. Tais conceitos foram analisados com o intuito de revelar uma perspectiva que fosse capaz de demonstrar a importância de mantermos a chama acesa. Isso feito, reservei ao terceiro capítulo a análise mais dura de categorias políticas e jurídico-filosóficas que, ao buscar atear fogo à chama acesa, também aplaca a fúria da tempestade e justifica meu afastamento em relação ao direito. Nesse capítulo são discutidos temas como violência divina, pura e revolucionária, violência mítico-jurídica, caráter, destino, tempo que resta, messianismo, etc., havendo também uma ousada crença na deposição do direito, com a qual concluímos o trabalho. Por último, nas considerações finais, pratico apenas a citação sem aspas.

Assim, sendo este trabalho movido por desejos profanatórios, como disse no início, cabe revelar que não poupei a gramática ou a ortografia. Quanto à gramática, ousei inverter a ordem e a aplicação dos tempos verbais com o intuito de ora afastar a busca renitente por um futuro sempre descolado do agora, ora para mostrar que o agora mora no pretérito imperfeito. Também “troco as pessoas, troco os pronomes” como faz Renato Russo na canção *Meninos e meninas*, além de colocar – e não conjugar adequadamente – o plural naqueles momentos em que a pluralização das palavras representa uma existência múltipla, mas implícita. Quanto à ortografia, informo que introduzi o ‘x’ em todos os momentos em que senti o sufocamento do patriarcado ou dos binarismos de gênero. Nesta dissertação, que em verdade é o relato de uma

disputa que presenciei na interioridade arquitetônica de um labirinto, o ‘x’ desempenha funções similares àquela do zero na matemática, que, como aprendemos n’*O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*, tem duas funções: 1) “marcar posições vazias em sistemas numéricos”⁴, de modo a nos permitir fazer uma diferenciação entre 52 e 502, por exemplo⁵; e 2) “designar a ‘quantificação’ do nada”⁶ e, com isso, o infinito. Assim, repetindo esse jogo entre o nada e a multiplicidade que o zero operou na matemática, o ‘x’ marca, neste trabalho, tanto o vazio de gênero nos sistemas identitários, quanto, com o mesmo gesto, assinala a abertura ilimitada e infinita do uso identitário desse espaço de designações.

Tendo vos alertado sobre essas questões e apresentado, ainda que de forma breve e bastante pessoal um indicativo do que se pode encontrar neste trabalho, passo à revelação das características do amigo que fiz quando era uma frequentadora “externa” da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Benjamin e seu duplo

O nome do encontro propiciado pelo *Aviso de incêndio*⁷ é Walter Benedix Schönflies Benjamin. Sim, é o nome do encontro, para além de ser o nome do autor, pois Walter Benjamin – como o chamaremos na maior parte do tempo – é um lugar. É porto, destino e origem de múltiplas conexões, e suas obras inacabadas testemunham sua infinitude conectiva. Nascido no dia 15 de julho de 1892 em Berlim, sob “o céu de Saturno, o planeta da revolução mais lenta, dos desvios e das demoras”⁸, Walter Benjamin foi “um escritor judaico-alemão que era um conhecido, mas não famoso, colaborador de revistas e seções literárias de jornais, durante menos de dez anos antes da toma de poder por Hitler e sua própria imigração.”⁹ Sua

⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 60.

⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 60.

⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014, p. 60.

⁷ Nome do livro de Michel Löwy graças ao qual tive meu primeiro contato com o autor das *Teses sobre o conceito de história*.

⁸ Conforme definição dada por ele mesmo. BENJAMIN *apud* MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas*. Cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.13.

⁹ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann, posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 165.

vida foi marcada pela presença sabotadora do “corcundinha”; nas palavras do próprio autor: “onde quer que ele aparecesse, eu ficava a ver navios.”¹⁰

O conto infantil de Georg Schrer¹¹, que Benjamin conheceu na infância, o marcou profundamente. Quando adulto, ele passou a compreender os eventos desastrosos de sua vida financeira, familiar, amorosa, acadêmica e profissional como marcas do olhar do corcundinha, já que, como ele diz, “aquele que é olhado pelo corcundinha não sabe prestar atenção. Nem a si mesmo, nem ao corcundinha”¹² e, por isso, “encontra-se sobressaltado em frente a uma pilha de cacos: ‘Quando a sopinha quero tomar/É à cozinha que vou,/ Lá encontro um corcundinha/Que minha tigela quebrou’.”¹³

Prova de que o olhar do pequeno corcunda o fixou, marcando-o com essa “falta de jeito” para com as coisas¹⁴, pode ser observada com o atrapalhado desenrolar dos fatos que, ao mesmo tempo, lhe permitiram publicar o ensaio sobre as *Afinidades eletivas de Goethe* e bloqueou-lhe o caminho da carreira universitária, como aponta Hannah Arendt¹⁵. Tendo já se doutorado com a tese *O conceito da crítica de arte no Romantismo alemão*, em Berna (Suíça), o caminho seguinte teria sido o seu ingresso na vida acadêmica por meio da apresentação de uma Tese de livre docência (*Habilitation*). Todavia, tendo submetido um trabalho intitulado *Origem do drama trágico alemão*, acabou por vê-lo rejeitado informalmente. Enviado inicialmente ao Departamento de Estudos Germanísticos da Universidade de Frankfurt, o trabalho foi depois transferido para o Departamento de Estética. Em ambos os departamentos o que se ouviu daqueles que o deveriam examinar foi que nenhuma palavra do trabalho havia sido compreendida.

Com vasta produção intelectual, Walter Benjamin é autor de livros, ensaios, resenhas críticas, peças radiofônicas, poemas e cerca de mais de 4.000 fragmentos, esboços, notas preparatórias e citações comentadas (ou não), que versam sobre política, linguagem, teologia,

¹⁰BENJAMIN, Walter. O corcundinha. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única..* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.144.

¹¹ Trata-se do conto “*bucklicht Männlein*” que se refere ao “pequeno corcunda”, “um personagem de contos de fada alemão, de *Das Knaben Wunderhorn*, a famosa coletânea da poesia popular alemã: [...] [Vou à minha adega/Beber o meu vinho;/Lá está um corcundinha,/Pegou minha garrafinha/ Vou à minha cozinha,/Cozinhar minha sopinha;/Lá está um corcundinha,/Quebrou minha panelinha.]” (ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann, posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.168).

¹² BENJAMIN, Walter. O corcundinha. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única..* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.144.

¹³ BENJAMIN, Walter. O corcundinha. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única..* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.144.

¹⁴ “O corcundinha era da mesma espécie. Contudo, não se aproximou de mim. Só hoje sei como se chamava. Minha mãe me revelou seu nome sem que o soubesse. ‘Sem jeito mandou lembrança’ era o que sempre me dizia quando eu quebrava ou deixava cair alguma coisa. E agora entendo do que falava. Falava do corcundinha que me havia olhado” (BENJAMIN, Walter. 2012c, op. cit., p.144).

¹⁵ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann, posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp.165- 222.

violência, estética, técnica, arte, literatura, teatro, infância, história, marxismo, sonhos, jogo, prostituição, direito, teoria do conhecimento, poesia baudelariana, moda, drama barroco, fotografia, materialismo histórico, ócio e ociosidade, ele mesmo e mais um sem fim de temas que, muitas vezes, à primeira vista, não se conectam por parecerem antagônicos. Entretanto, toda essa fertilidade intelectual só ganhou real interesse e debate no meio crítico-acadêmico décadas após seu suicídio, em 27 de setembro de 1940, quando se frustrou sua tentativa de fugir da polícia nazista. A fama que lhe coube foi aquela “variante mais rara e menos desejada”¹⁶: a fama póstuma.

Devido à variedade de temas e maneiras de tratá-los, Walter Benjamin tornou-se um inclassificável e embora há quem faça um estudo responsável de sua obra e vida, sendo possível intuir os fios conectivos dessa produção constelar, permanece em aberto uma descrição unívoca sobre seu perfil e o perfil de sua obra. Para aquela sua amiga e prima judia que se radicou nos Estados Unidos da América, ele só poderia ser descrito em termos negativos:

Sua erudição era grande, mas não era um erudito; o assunto dos seus temas compreendia textos e interpretações mas não era um filólogo; sentia-se muitíssimo atraído não pela religião, mas pela teologia e o tipo teológico de interpretação pelo qual o próprio texto é sagrado, mas não era teólogo, nem se interessava particularmente pela bíblia; era um escritor nato, mas a sua ambição era produzir uma obra que consistisse inteiramente em citações, foi o primeiro alemão a traduzir Proust (juntamente com Franz Hessel) e St. John Perse, e antes disso traduzira *Quadros parisiense* de Baudelaire, mas não era tradutor; resenhava livros e escreveu uma série de ensaios sobre autores vivos e mortos, mas não era um crítico literário; escreveu um livro sobre o barroco alemão e deixou um imenso estudo inacabado sobre o século XIX francês, mas não era historiador, literato ou o que for, [...] pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo.”¹⁷

Em nossa compreensão, no entanto, sua obra e vida foram e permanecem sendo um testemunho da tentativa, – bastante exitosa, afirmamos – de sustentar aquela *presença de espírito* capaz de “observar com exatidão o que se cumpre em cada segundo”,¹⁸ por compreender que ele “é mais decisivo que saber de antemão o mais distante.”¹⁹ Ademais, em retrospecto, sua vida nos parece duplicar sua obra. Parece-nos que a obra é Walter Benjamin e que Walter Benjamin a duplica em si, em seu corpo e em seus modos de ser, já que a

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann, posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.165.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann, posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.168.

¹⁸ BENJAMIN, Walter. Madame Ariane, segundo pátio à esquerda. In: BENJAMIN, Walter, 2012c, op. cit., p.65.

¹⁹ BENJAMIN, Walter. Madame Ariane, segundo pátio à esquerda. In: BENJAMIN, Walter, 2012c, op. cit., p.65.

“presença de espírito só o corpo é que cria”.²⁰ Assim compreendendo, a duplicação de sua obra em seu corpo e na forma de vida que lhe coube sustentar é a realização das aparentes aporias de sua produção intelectual. Isso nos parece mais claro ao analisarmos um dos pontos mais controverso de sua existência: sua filiação, ao mesmo tempo, a uma concepção materialista de história e a um messianismo redentor.

Como veremos, muito lhe interessou uma junção escandalosa entre marxismo e teologia, bem como outras colagens inconventionais, a ponto de sua obra se apresentar, “realmente, como uma espécie de bloco errático à margem das grandes tendências da filosofia contemporânea.”²¹ Mas com o olhar que lançamos sobre Benjamin, o que se nos mostra é sua capacidade de *ser* essa junção entre materialismo histórico e teologia, ao viver em um autêntico *como não* – aquele mesmo *como não* que o apóstolo Paulo exigia aos primeiros messiânicos.²² Nesse sentido, a definição de Hannah Arendt ganha ainda mais proximidade elucidativa quanto ao perfil benjaminiano se a alterarmos livremente da seguinte maneira:

Sua erudição era grande, mas *como não* erudito;
 Era um filólogo *como não* filólogo;
 Sentia-se muitíssimo atraído não pela religião, mas pela teologia e o tipo teológico de interpretação pelo qual o próprio texto é sagrado,
 Era um teólogo *como não* teólogo;
 Era um escritor nato *como não* escritor;
 Foi o primeiro alemão a traduzir Proust (...), *como não* tradutor;
 Resenhava livros e escreveu uma série de ensaios sobre autores vivos e mortos, sendo um crítico literário *como não* crítico literário ou resenhista;
 Escreveu um livro sobre o barroco alemão e deixou um imenso estudo inacabado sobre o século XIX francês, produzindo uma historiografia *como não* historiador;
 [...] Pensava poeticamente, *como não* pensador poético.

Diante dessas ligeiras e decisivas alterações, autor e obra se unem e geram esse evento espaço-temporal chamado Walter Benjamin que, na definição de outro amigo – Ernst Bloch – era “um pouco palhaço, excêntrico, mas de maneira altamente fecunda.”²³ O *como não* sugere e demonstra a incoerência coerente que, em nosso olhar, alcançou obra e autor, respectivamente, Walter Benjamin e seu duplo. Foi com essa pessoa dupla e multiplicável que me encontrei quando *flanava* como uma externa pelas dependências da Faculdade de Direito e de Ciências do Estado da UFMG.

²⁰ BENJAMIN, Walter. O caminho do sucesso em treze teses. In: BENJAMIN, Walter, 2012c, op. cit., p.195.

²¹ LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.14.

²² Que as tradições cristãs chamam de “primeiros cristãos”.

²³ BLOCH *apud* KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O Marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1988. p.1.

De sobressalto, uma identificação incômoda instalou-se. Desde então nos relacionamos sem que eu tenha conseguido ler uma só frase sem extrair dela sentidos múltiplos, intercambiáveis e, por vezes, disformes. Com Benjamin não é possível ler em linha reta. Há entranhas no texto que nos ameaçam diante de um ousado olhar sobressaltado. É sempre preciso se deter. Há cavidades e clarões que impulsionam o olhar, aguçando todo o sistema sensorio. Navegar em seu leito de palavras, metáforas e alegorias é experimentar, sem resíduo, as mônadas várias que ele abriga. Sentir Benjamin, com ele e além dele, é conectar-se ao infinito a partir de seu mais fragmentário ponto. É viajar por mundos distantes que habitam bem aqui, sob nossos olhos e pés. É ver além, justamente por ver demais e verdadeiramente o que já é. Ver além, enxergar o futuro sem apelo ao progressismo pobre e enfadonho dos sociais-democratas, significa ver apenas o que se tem e se é: infinitude em movimento!

Foi a esse delírio impactante que me conectei e aqui tento descrever alguns dos lampejos “do despertar” que foram gerados e no qual nosso interesse por sua filosofia da história fica evidente. Todavia, cabe mais uma vez um alerta: dizer que aqui nos interessa uma filosofia da história benjaminiana é apenas uma forma limitada de expressão, haja vista que Benjamin não produziu um sistema filosófico, mas apenas ensaios, fragmentos e citações deslocadas de seu contexto. Talvez o que ele tenha mesmo produzido foi uma anti-filosofia ou uma contra-filosofia. Diante dessa existência contra-filosófica, não podemos ceder à tentação de reduzir e minorar seus esforços trancando-os em uma sistematização ou classificação filosófica, mas sim aceitá-lo em suas idiossincrasias, contradições e inacabamentos. Desse modo, este trabalho tentou acolher os pontos fulgurantes de Walter Benjamin (a obra) e relacioná-los uns aos outros na medida em que pareceram fazer jus à sua duplicação (o próprio Benjamin).

O destaque foi dado, sobretudo, àqueles textos que mais fortemente despertaram o amor à chama e a compreensão dos mecanismos da tempestade em nós, quais sejam, *As teses sobre o conceito de história* e *Para uma crítica da violência*. A presente Dissertação buscou demonstrar uma conexão inarredável entre eles, mesmo ciente dos quase vinte anos que os separam. Quanto ao texto que primeiro nos inspirou, Benjamin diz, em 05 de maio de 1940, a seu amigo S. Lackner: “acabo de terminar um pequeno ensaio sobre o conceito de história, um trabalho que foi inspirado não só pela nova guerra, mas por toda a experiência da minha geração, que deve ser uma das mais duramente submetidas às provações da história.”²⁴

²⁴BENJAMIN *apud* LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses]Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.115.

O texto das *Teses* – assim o chamaremos neste trabalho – nos inspirou como um todo, mas a nervura cintilantes na qual nos prendemos foi a tese oitava e suas afirmações perigosas, às quais buscamos dar um sentido ainda mais reluzente graças ao brilho sombrio do trabalho *Para uma crítica da violência*. Partimos sobretudo do conceito – que tem tradução no português, mas permanece intraduzível, assim como a língua adâmica – de *reine Gewalt*. Tem tradução porque, em nossa língua, seu correspondente direto é violência pura, mas permanece intraduzível porque a palavra *Gewalt* é dada à multiplicidades e designa mais que a violência propriamente dita, podendo também ser empregada para referir-se ao poder legitimamente posto ou à autoridade, conforme nos ensinam os variados tradutores e intérpretes desse ensaio de 1921. Nesta pesquisa manteremos a grafia em alemão apenas quando quisermos deixar patente essa polissemia.

O desafio profanatório que essa dissertação busca enfrentar diz respeito à nossa capacidade de rememorar, de vivermos de modo imanente e absolutamente contemporâneo o tempo real, o tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Apoiada naquele que tão bem diz a meu coração seus saberes sempre conhecidos, intento demonstrar como meus sentidos traduzem sua obra, essa que, de tão embebida de *presente*, não encontrou espaço na estante pasteurizada e historicista da academia de sua época. Referir-me ao pensamento inconcluso, aberto, ambíguo, aforístico e desperto de Walter Benjamin; dizer que a sua inquietação e deslocamento alcançam o que há de mais inquieto e deslocado em mim, acaba por revelar, com alguma força, o que fazemos nós, as *mulheres* negras, quando fazemos *uso* do espaço acadêmico: juntamos-nos aos autorxs ditxs menores, lançando-nos em discussões limiares para fazermos *fracas* fissuras no edifício desse *logos* macho-branco-heretossexual-cristão-proprietário-eurocentrado. Formamos, pois, uma guerrilha silenciosa. Fazemos guerrilhas *como não* guerrilheirxs.

Jeanne-Marie Gagnebin, no *Post-scriptum* de *As flautistas, as parteiras e as guerreiras*, descreve com contundência essa formação, essa junção de esforços na construção de um outro tempo *agora*:

Quando essa guerrilha tranquila alia competência e impertinência, indignação e alegria, eis que essas mulheres pouco à vontade se encontram, de repente, no coração dos debates filosóficos atuais, pois, trata-se, para nós todos, homens e mulheres [e xs não-mulheres e não-homens], de orientarmos-nos em tradições que desmoronam, de cuidarmos da memória de narrativas portadoras de esperança, sem necessidade de crispação para manter discursos totalizantes ou totalitários.²⁵

²⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *As flautistas, as parteiras e as guerreiras*. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997, p.47.

Portanto, desse meu encontro complexo com um autor “menor” – sobretudo para o grande edifício do direito –, cujos frutos não terminam aqui, busco manifestar lampejos, pequenos pontos de luz e calor nos quais as ideias de violência pura, tradição dos oprimidos e real estado de exceção buscam contornos e lucidez. Tendo como interesse principal compreender a relação entre direito e violência, conforme apresentados por esse “fraco” autor, o desejo deste trabalho é escapar ao labirinto do estado de exceção.

CAPÍTULO I

NOS LABIRINTOS DA EXCEÇÃO

Era manhã bem cedo, as ruas limpas e vazias, eu ia para estação ferroviária. Quando confrontei um relógio de torre com o meu relógio, vi que já era muito mais tarde do que havia acreditado, precisava me apressar bastante; o susto dessa descoberta fez-me ficar inseguro no caminho, eu ainda não conhecia bem aquela cidade, felizmente havia um guarda por perto, corria até ele e perguntei-lhe sem fôlego pelo caminho. Ele sorriu e disse: “De mim você quer saber o caminho?”

“Sim”, eu disse, “uma vez que eu mesmo não posso encontrá-lo”.

“Desista, desista”, disse ele, e virou-se com um grande ímpeto, com as pessoas que querem estar a sós com o seu riso

Franz Kafka
Desista

Termo de difícil apreensão, o estado de exceção se apresenta como um labirinto. E ao assim dizer nada se clarifica, pois mesmo os labirintos não encontram definição menos problemática. Alguns o têm por uma construção erguida de maneira geométrica formando caminhos entrecortados com intuito de confundir, desorientar ou até mesmo prender aquele que ousa adentrá-lo. Outros, no entanto, podem vê-lo como a mais plena e inconsolável abertura a todas as possibilidades de caminhos, sem paredes ou limites, como o faz o personagem de Jorge Luis Borges em seu instigante conto *Os dois reis e os dois labirintos*, que transcrevemos abaixo para melhor elucidar o fascínio que o labirinto evoca:

Contam os homens dignos de fé (mas Alá sabe mais) que nos primeiros tempos houve um rei das ilhas da Babilônia que reuniu seus arquitetos e magos e os mandou construir um labirinto tão desconcertante e sutil, que os varões mais prudentes não se aventuravam a entrar, e os que entravam se perdiam. A obra era um escândalo, porque a confusão e a maravilha são operações próprias de Deus, e não dos homens. Com o passar do tempo veio à sua corte um rei dos árabes, e o rei da Babilônia (para zombar da simplicidade do hóspede) fez com que ele penetrasse no labirinto, onde perambulou ofendido e confuso até o cair da tarde. Então implorou socorro divino e deu com a porta. Seus lábios não proferiram queixa alguma, mas disse ao rei da Babilônia que ele na Arábia também tinha um labirinto que, se Deus fosse servido, lhe daria a conhecer algum dia. Depois voltou à Arábia, reuniu seus capitães e alcaides e devastou os reinos da Babilônia com tamanha boa sorte que arrasou seus castelos, dizimou sua gente e aprisionou o próprio rei. Amarrou-o em cima de um camelo veloz e o levou para o deserto. Cavalgaram três dias, e disse-lhe: “Ó rei do tempo e substância e cifra do século!, na Babilônia desejava que eu me perdesse num labirinto de bronze com muitas escadas, portas e muros; o Poderoso teve por bem que eu agora te mostre o meu, onde não há escadas a subir, nem portas a forçar, nem cansativas galerias a percorrer, nem muros para impedir a passagem”. Logo depois, desamarrou-o e o abandonou no meio do deserto, onde morreu de fome e de sede. A glória esteja com Aquele que não morre.²⁶

O labirinto, como evento e como metáfora, nos interessa pelo seu jogo dúbio que se desenrola entre o mito e a verdade. Seduz, desafia e nos impõe a superá-lo. Com o estado de exceção não é diferente. Mas nos labirintos da exceção não há fios que nos consolem, nem amores que nos fortaleçam na cruzada como acontece ao destemido Teseu²⁷ que é sustentado

²⁶BORGES, Jorge Luis. Os dois reis e os dois labirintos. In: *O Aleph*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia Das Letras, 2012, p. 122-123.

²⁷Conforme descreve Thomas Bulfinch, “Teseu era filho de Egeu, rei de Atenas, e de Etra, filha do rei de Trézen, por quem foi criado.” Não tendo sido criado em Atenas ele a ela volta quando se torna forte o suficiente para levantar uma grande pedra posta sobre uma espada e um par de sandálias que, a mando de seu pai, deveriam lhes pertencer. Munido de tal espada e do par de sandálias seu pai o reconheceria ao chegar à Cidade. Quando Teseu chega a Atenas encontra a cidade “em estado de grande aflição, devido ao tributo que eram obrigados a pagar a Minos, rei de Tebas. Esse tributo consistia em sete jovens e sete donzelas, que eram entregues todos os anos, a fim de serem devorados pelo Minotauro, monstro com corpo de homem e cabeça de touro, forte e feroz, que era mantido num labirinto construído por Dédalo, e tão habilmente projetado que quem se visse ali encerrado não conseguiria sair, sem ajuda” (BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p.154).

pelo amor de Ariadne.²⁸ E ainda assim, encontramos pessoas, as mais variadas – juristas, teólogos, filósofos, cientistas políticos e vários pensadores livres – que partem, hora pós hora, rumo a seu centro, em busca da gravidade sob a qual suas paredes se erguem. E, embora o estado de exceção seja um labirinto do tipo Dédalo²⁹, com várias entradas e saídas, o espanto que ele pode nos causar são antes, não suas múltiplas portas, e sim seus múltiplos centros gravitacionais que, apesar de irreversivelmente conectados, conservam alguma autonomia frente uns aos outros. Daí advém que não há, entre aqueles que se põe a desvendar seus mistérios, consenso ou hegemonia sobre sua origem, classificação e ou estatuto. Enquanto uns temporizam e dizem encontrar suas origens na Roma Clássica³⁰, outros o apontam como um problema estritamente moderno³¹ ou pós-moderno³². Enquanto uns defendem que se trata de uma questão política³³, outros alertam para seu cunho estritamente jurídico³⁴, não faltando aqueles que o vêem como um limbo, uma “franja ambígua e incerta, na intersecção entre o

²⁸Filha do rei de Tebas, Ariadne estava presente no momento em que o carregamento de jovens e donzelas dados em tributos a Minos, rei de Tebas, é apresentado para posterior envio ao Minotauro. Teseu estava entre os jovens que serviam de tributo, pois havia se voluntariado com a promessa de derrotar o monstro do labirinto. Ariadne se apaixonou por ele e, sendo correspondida, promete ajudá-lo. “A jovem deu-lhe, então, uma espada, para enfrentar o Minotauro, e um novelo de linha, graças ao qual poderia encontrar o caminho. Teseu foi bem sucedido, matando o Minotauro e saindo do labirinto” (BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p.154).

²⁹Dédalo, originalmente, é o nome do construtor do labirinto que prendia o Minotauro em Tebas. Posteriormente a palavra passou a ser sinônimo de labirintos mais complexos e que comportam uma série de entradas e saídas possíveis.

³⁰Conforme François Saint-Bonnet, “existiam institutos *assemelhados* ao estado de exceção em Roma, tais como o *senatus consultus ultimus*, que na prática liberava os cônsules para agir em situações emergenciais como melhor lhes aprouvesse, a declaração de *hostis publicus*, o *crimen maiestatis*, o *tumultus* (mobilização geral) e o *iustitium* (suspensão da justiça)” (SAINT-BONNET *apud* MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣΙΑΝΤΟΚΡΑΤΟΡ? Apocalipse, exceção, violência. 2012, p.293 In: *Revista Brasileira de Estudos Político*, Belo Horizonte, n. 105, pp. 277-342. jul./dez. 2012). Agamben reitera essa semelhança ao apontar que o *iustitium* “implicava, pois, uma suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal (...) que consiste unicamente na produção de um vazio jurídico” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p. 68).

³¹“O estado de exceção só pode ser pensado a partir do pensamento moderno, naquele em que cabe o Estado, a soberania e a decisão” Anotações das preleções do professor Helton Adverse na disciplina *Em torno do político – Schmitt, Strauss e Arendt*, ministrada em 2º/2013 na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

³²Nessa perspectiva o Estado de Exceção surge como uma técnica de governo dominante na política contemporânea, apresentando-se como “um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.13).

³³“Se são frutos dos períodos de crise política, como tais, devem ser compreendidos no terreno político e não no jurídico-constitucional, as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito” (DE MARTINO *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p. 11).

³⁴Frede Castberg, por exemplo, “aduz que o estado de exceção constitui um tipo de direito costumeiro capaz de integrar as inevitáveis lacunas do Direito Constitucional, que se tornam evidentes nas situações emergenciais. Ainda que *contra legem*, tal consume repousaria sobre a consciência jurídica de juridicidade da comunidade sobre o que é direito” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣΙΑΝΤΟΚΡΑΤΟΡ? Apocalipse, exceção, violência. 2012, p.293 In: *Revista Brasileira de Estudos Político*, Belo Horizonte, n. 105, pp. 277-342. jul./dez. 2012).

jurídico e o político”³⁵. Há quem defenda sua necessidade para garantia da ordem³⁶, contra aqueles que o vêem como ordem que garante o caos da hierarquia social.³⁷

Nessa profusão de ideias, que abre margens a todos que se vêem atraídos pelo misterioso magnetismo ou pelo rastro de destruição que o labirinto do estado de exceção produz, ousamos entrar na disputa por uma melhor compreensão dessa nebulosa ao cotejarmos duas interpretações que tem como ponto de partida portas muito distintas. Vale esclarecer e chamar a atenção para o fato de que uma vez admitida essa disputa, nesse labirinto, estarão asseguradas as voltas em vão e vãos, os descaminhos, o retorno incontável ao mesmo lugar e, quem sabe, seremos até mesmos capazes de atingir-lhe o *real* centro gravitacional, mas sem a garantia de que retornaremos à rota que nos conduziu até ali.

Advertimos que ao empreenderem a leitura desse nosso relato é necessário encher os pulmões de ar e os corações de boa vontade para com as histórias que ainda não foram narradas. Não porque narraremos histórias novas, mas porque pretendemos deixar um tanto mais aberta as rotas alternativas e os furos na engenharia que sustentam o labirinto da exceção. Há de se ter amor às novas histórias para saber admirar um atalho pequeno ou a destruição inteira de paredes, portas, grades e janelas. Trazemos conosco um mapa completo desse labirinto muito bem narrado por Carl Schmitt (1888-1985), um jurista de valor e renome, rejeitado e venerado, que escolheu como profissão de fé a defesa da ordem, da autoridade e da soberania estatal a qualquer custo. Ele soube desvelar estruturas teológicas na constituição e na posterior justificação de tal labirinto. Mas os dados que ele produziu só nos interessam na medida em que dizem respeito à uma certa mentalidade que se praticava e vivia em seu tempo, bem como pela enorme influência que tais produções geraram e ainda geram na compreensão da relação entre o direito e o estado de exceção. Ademais, não pretendemos levar em consideração os caminhos que ele aponta, senão nos momentos em que essa consideração seja exigida pelo objeto que trazemos nas mãos. Esse objeto nos guia.

Diferente de Teseu que levou consigo a insígnia do seu retorno – o fio que Ariadne firmemente segurou – portamos um objeto que garante a entrada, mas apenas insinua e promete nossa saída. Portamos um bilhete com uma singela e ousada promessa de saída. Recolhido em meio aos trapos, guardanapos rabiscados, notas, rascunhos e uma fértil coleção de fragmentos, o nosso bilhete-passaporte é um sinal de fumaça deixado por Walter Benjamin

³⁵FONTANA *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p. 11.

³⁶O expoente dessa perspectiva é, sem dúvida, Carl Schmitt.

³⁷É o que Benjamin busca demonstrar em suas obras, sobretudo na *Origem do Drama Barroco Alemão* (1925) e nas *Teses Sobre o conceito de História*(1940).

(1892-1940). Está em meu poder e sinto-me herdeira legítima desse legado. Sua angústia e pavor diante do estado de exceção é irmã gêmea de nossa angústia e de nosso pavor diante do estado de exceção. Mas aqui, em nós, ela alcança dimensões que a condição de homem, branco, europeu, heterossexual e judeu de Walter Benjamin jamais alcançaria. Sou uma mulher, porto um corpo feminino que por si só já me garante muitas “vantagens” de sofrimento. Minha cor de pele, origem, orientação sexual, religiosa, coordenadas geográficas e condição social agravam ainda mais essas “vantagens”.

Então, sigo sim suas trilhas, marcas e pegadas, mas busco potencializar seus *insights* num sentido mais feministas e decolonial. Sabemos que ao receber e usar esse bilhete-passaporte de suas penas me coloco frente a uma miríade de saídas possíveis, sendo, inclusive, o suicídio uma delas. É porque Walter Benjamin tem disso: apreender e nos apresentar imensidões. Mas, contrariando esse caráter, o bilhete que porto só pode ser recebido em uma das portas desse labirinto de entradas incontáveis. E essa porta é aquela que nos promete revelar a banalidade corriqueira do espinhoso labirinto, jogando por terra sua supremacia sobre a vida que o penetra. É por essa porta que se diz ser possível revelar a normalidade da famigerada exceção, exibindo amiúde suas formas e mascaramentos. Essa porta, que seus rascunhos nos oferecem a miragem, coloca em suspenso o curso das coisas e todos os métodos oferecidos para sair do labirinto. Isso porque Walter Benjamin compreende o labirinto – estado de exceção – de maneira tão inconsiderada como o fez o rei da Arábia no conto acima.

De contorno vasto e profundo o conto de Borges nos enleva, se consideramos os dois tipos de labirintos apresentados, num debate que pode ser sobre exceção e normalidade. Deserto ameaçador, misterioso e instável, cuja existência está afiançada pela normalidade da natureza *versus* labirinto ameaçador, misterioso e instável cuja existência está afiançada pela excepcional junção entre ciência e magia³⁸. A riqueza deste conto, nessa nossa análise, está em demonstrar que há nos dois labirintos alguns elementos que os iguala, isto é, o caráter ameaçador, misterioso e instável de ambos. Expandindo o alcance de nossa interpretação vemos que tais caracteres possuem efeitos completamente distintos conforme se aplicam sob exceção ou sob normalidade, mas levadas até às máximas conseqüências tais formas se confundem e se mesclam, por ser uma o anverso da outra. Ou melhor, por ser uma a maximização negativa da outra.

³⁸O labirinto do rei da Babilônia foi construído por arquitetos (ciência) e magos (magia), produzindo uma confusão e maravilha dignas do próprio Deus, diz Borges.

O conto ainda nos revela outras surpresas. Se compreendermos o labirinto do rei da Babilônia como uma metáfora para o estado de exceção vemos, um tanto quanto perplexos, que é possível sair dele com apelo aos deuses³⁹, por mais que ele se apresente irreversivelmente soberano. Ao passo que com esse mesmo “apelo aos deuses” é possível adentrar sem volta na normalidade do deserto, por mais que ele se mostre como facilmente vencível e circunstancial⁴⁰. Esse elemento sutil, embora decisivo, torna a narrativa desconcertante. E é nesse ponto de desconcerto que vemos semelhança entre o conto e a abordagem benjaminiana tanto do estado de exceção quanto de sua possível superação.

Usando esse mesmo “apelo aos deuses”, Walter Benjamin introduz dados de teologia messiânica em sua leitura das estruturas e formas de superação do estado de exceção, alegando que há um confronto de forças em que o materialismo histórico, para vencer, deverá tomar a teologia em seu favor⁴¹. Isso nos impõe uma leitura atenta para que não confundamos sua colocação com um apelo à religião e ou à teocracia. Mas não falaremos agora se nos parece potente ou não essa união entre teologia e materialismo histórico, o que esperamos que seja melhor esclarecido nos próximos capítulos.

Por hora nos interessa deixar sedimentado o entendimento de que a exceção e a normalidade disputam e ameaçam, palmo a palmo, a construção da realidade social. Enquanto uma ameaça pela abertura espantosamente horizontal, a outra constrange pela asfixia da narrativa única, universal e linear. Enquanto uma nos apresenta e oferece uma abertura instigante em que os sentidos do mundo estão sempre em disputa e, portanto, não há rotas, bifurcamentos ou corredores que nos conduzam de modo predeterminado, a outra nos faz temer essa abertura e em troca nos oferece, de modo urgente e emergencial, caminhos sempre “seguros” e “previsíveis”. Trata-se da disputa dessas duas formas. E justamente no Direito, onde a presença dessa disputa pode ser fervorosamente sentida, ela é ignorada e todo o debate se rende a uma questão que nos parece pouco basilar e, portanto, pouco radical.

O enfoque dos juristas geralmente está entre o que Carl Schmitt chamou de ditadura soberana e ditadura comissária, passando pelo totalitarismo moderno, guerra civil legal e tantas outras situações que abarcam uma relação direta com o direito, seja aplicando-o ou

³⁹“fez (o rei da Babilônia) com que ele (o rei da Arábia) penetrasse no labirinto, onde perambulou ofendido e confuso até o cair da tarde. Então **implorou socorro divino** e deu com a porta” (BORGES, Jorge Luis. Os dois reis e os dois labirintos. In: *O Aleph*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia Das Letras, 2012, p.123.).

⁴⁰“Seus lábios não proferiram queixa alguma, mas disse ao rei da Babilônia que ele na Arábia também tinha um labirinto que, **se Deus fosse servido**, lhe daria a conhecer algum dia”(BORGES, 2012, op. cit., p.123). e “o Poderoso teve por bem que eu agora te mostre o meu onde não há escadas a subir, nem portas a forçar, nem cansativas galerias a percorrer, nem muros para impedir a passagem”(BORGES, 2012, op. cit., p.123).

⁴¹Conforme tese 1 das *Teses Sobre o Conceito de História*.

agindo contra ele para preservá-lo a favor de algum grupo privilegiado. Não parece bastante sintomático que as ditaduras e outras corriqueiras medidas excepcionais se dêem exatamente em nome da salvaguarda do direito? O que Walter Benjamin insinua e aqui pretendemos demonstrar é que na forma da chamada “exceção” se condensa tanto a exceção propriamente dita quanto àquilo a que ela se excepciona: a norma, o direito. Ou seja, ele parece insinuar que onde lemos “estado de exceção” também podemos ler “estado de direito” sem que haja qualquer corruptela de sentido. De modo que, em nossa leitura de suas colocações, não é possível superar cenários de exceção com apelo ao direito, posto que esse mantém uma relação promíscua e siamesa com aquela, o que fica bem demonstrado a partir de uma categoria que é uma das chaves de compreensão da nossa abordagem: a violência que sustém a ambos.

Ponto de divergência entre os autores que aqui escolhemos como mote para essa odisséia labiríntica, a violência do e no direito será tratada em um capítulo a parte, o que não nos impede de dizer, desde já, que enquanto Schmitt olha para a instauração do direito e vê um puro decisionismo que elege a norma, Benjamin vê a violência que põe o direito. E lá onde Schmitt vê o estado de exceção e a sua consequente suspensão normativa, Benjamin vê a normalidade dessa violência que põe agindo em nome de sua conservação. Normalidade e exceção, como pensadas por Benjamin, apóiam-se na violência que ele denomina de *mítica-jurídica*. Ou seja, a violência que geralmente se atribui apenas à exceção abarca também o direito e suas formas prescritas em sua suposta normalidade.

Walter Benjamin começa os contornos desse entendimento no instigante ensaio de 1920/21, intitulado *Para uma crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)*, mas é em 1925 na *Origem do drama trágico alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, que fica claro em sua exposição o fato do estado de exceção se construir na antítese entre restauração e catástrofe,⁴² cuja importância no pensamento jurídico-político está atrelada a uma vontade de imobilidade, assente no medo que o movimento gera. Analisado a partir da obsessão que o século XVII tem pela catástrofe, o estado de exceção exposto por Walter Benjamin tem dimensões de abertura histórica e se apóia e contrapõe de maneira incisiva à concepção apresentada por Carl Schmitt. Vários são os elementos desse amparo e desta distinção, mas aqui nos interessam, sobretudo, três elementos: soberania, decisão e aspectos teológicos.

Começando por analisar o que Schmitt nos apresenta sobre o tema, veremos a sua teoria da soberania, que segue assente em sua *teologia política*, se formar em torno da tensão

⁴²BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.89.

entre norma e decisão. Muito importante para fazer *jus* ao brilhante pensamento do jurista de Plettenberg é considerar que sua teologia política estava vocacionada a extrapolar os paralelismos entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos na modernidade e ser, em verdade, a garante de sua posição política. Vejamos, no próximo item, como essa teoria é uma defesa declarada do Estado e quais impactos ela gera em sua compreensão e proposta de superação do estado de exceção.

1.1 Concepção schmittiana: decisão e norma

Como dito anteriormente, temos em Schmitt um mapa completo da arquitetura desse labirinto da exceção. A teoria e os termos axiais de sua produção jurídica revelam as fundações que sustentam o edifício labiríntico e descrevem a materialidade dos elementos usados em sua alvenaria. Tijolo, brita, blocos de concreto, vigas de ferro, água, cimento e outros itens misturam-se à norma, decisão, legalidade e legitimidade, soberania, amigo e inimigo, Estado, teologia política, constituição... Ele descreve tal labirinto afastando a visão positivista que estabelece a supremacia da norma para em seu lugar erigir seu decisionismo soberano. Sua convicção na supremacia da ordem do direito o coloca de frente para essa construção paradoxal que é o estado de exceção, ao pensar intensamente sobre aquelas situações de flagrante aporia nas quais o direito age sem uma referência aparente a qualquer norma. Sempre em torno de questionamentos acerca da realização, eficácia e validade do direito, Schmitt inicia toda uma teorização da soberania que buscaremos extrair através de pistas presentes em suas frases lapidares.

Entrando com ele nesse edifício – que ainda não sabemos se foi construído pela junção misteriosa entre magia e técnica ou se por puro capricho da natureza – lemos, já na entrada, em letras fortes e profundas, a ecoante frase: “*soberano é quem decide sobre o estado de exceção.*”⁴³ Sabemos que a frase foi escrita no início dos anos 20, que ela inicia o *Teologia Política* e que está inserida no contexto de uma aguda crítica ao parlamento da República de Weimar, ao anarquismo e ao liberalismo político. Mas precisaremos analisar em separado os três sintagmas fortes que a constituem (“soberano”, “decide”, “estado de exceção”) se quisermos compreender as implicações jurídico-políticas que ela engendra. Iniciando nossa entrada nesse Dédalo pela porta da soberania, levados pelo som ecoante desta frase, vemos que sua definição a partir da perspectiva schmittiana se estabelece em meio a um conflito

⁴³SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte. Del Rey. 2006, p.7.

entre norma e decisão. Alcançaremos tal conflito após um breve análise da relação que Schmitt estabelece entre soberania e culpa.

1.1.1 Soberania e culpa

A soberania, problema central na teoria geral do Estado de Schmitt, não se decide por formas descentralizadas. Ou ela é absoluta e indivisível ou não é um poder soberano⁴⁴. Ela é o lugar da decisão extrema, assinalada pelo limite entre o fim e o princípio, e por isso possui estreito vínculo com o conceito de estado de exceção. Seguindo uma apresentação corrente do desenvolvimento histórico do conceito de soberania, Schmitt aponta Bodin como aquele que primeiro a vinculou aos casos extremos, excepcionais. E embora saibamos que desde os autores do Direito Natural do século XVII a problemática da soberania “foi entendida como a questão da decisão sobre o estado de exceção,”⁴⁵ foi Jean Bodin o primeiro a inserir a decisão no conceito de soberania.⁴⁶

Sendo, para Schmitt, o estado de exceção um conceito geral da teoria do Estado de amplo alcance para a definição do soberano e da soberania, não é qualquer medida de polícia no caso de necessidade que pode ser compreendida como tal, pois para instaurá-lo é indispensável certa competência nesse sentido. Competência ilimitada e que, portanto, pode suspender toda a ordem jurídica fazendo com que o Estado permaneça, já que para ele “a existência do Estado possui uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica,” uma vez que é a partir do Estado, enquanto ente fático, que surge o direito e não o contrário. Em sua dissertação de licenciatura, de 24 de junho de 1910, intitulada *Sobre a culpa e os tipos de culpa: uma investigação terminológica (Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung)*, Schmitt, mesmo opondo-se severamente à redução do direito ao fato, extrai rígidas conseqüências dessa sua premissa do surgimento do direito a partir do

⁴⁴“De todos os conceitos jurídicos, o maior interesse repousa no conceito de soberania. Sua história costuma iniciar-se com Bodin, mas não se pode dizer que ele tivesse experimentado um desenvolvimento e formação lógica desde o século XVI. As etapas de sua história de dogmas são caracterizadas por diversas lutas políticas de poder, não por um incremento dialético da imanência de sua conceptualidade. O conceito de soberania de Bodin surge, no século XVI, a partir da dissolução definitiva da Europa em Estados Nacionais e da luta do principado absolutista contra as corporações. No século XVIII, a autoconsciência estatal dos Estados recém surgidos se reflete no conceito jurídico-internacional de soberania de Vattel (...). Nas diversas variações sempre se repete a antiga definição: soberania é o poder supremo não derivado e, juridicamente, independente” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.17-18).

⁴⁵SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.10.

⁴⁶“O que é decisivo nas explanações de Bodin (...) sua realização científica e o motivo de seu sucesso repousam no fato de ele ter inserido a decisão no conceito de soberania” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.09).

Estado enquanto ente fático ao confrontar o poder instituinte estatal com o poder do criminoso, onde ele assim expõe:

O Estado contrapõe-se ao criminoso, num ‘poder supremo majestoso’, como uma autoridade que exige respeito; o Estado e o criminoso não combinam objectivamente entre si qual deles é o mais forte. O Estado coloca uma “dignidade intrínseca” na sua responsabilização penal; o Estado e o criminoso não estão um diante do outro como dois stirnerianos conscientes, mas o Estado é aqui mais consequentemente hegeliano. É aqui inteiramente indiferente se se pode encontrar ou não uma justificação filosófica para uma tal emergência do Estado; para o jurista, pelos menos para o dogmático, tem de ser suficiente que o Estado pretenda esta autoridade, com o que para ele o assunto está axiomáticamente arrumado.⁴⁷

Esse “poder supremo majestoso” do Estado está, para Schmitt, na base de qualquer pensamento que se caracterize como jurídico e seu exercício diferencia-se não apenas quantitativamente, mas, sobretudo, qualitativamente de qualquer outro exercício de poder.⁴⁸ E a qualidade desta distinção apóia-se exatamente nessa capacidade do Estado de ter o seu poder como aquele que estabelece e fundamenta o direito, o que faz do direito não uma mera expressão do fático, mas um critério de distinção do fático. Tomada essa posição, Schmitt se aproxima e se afasta radicalmente do positivismo. Aproxima ao manter com esse a defesa “não apenas da origem fática do direito, determinando o direito como aquilo que tem a sua origem na potência constituinte própria do Estado, mas também a facticidade do seu sentido e da sua direcção,”⁴⁹ o que Schmitt vai observar melhor a partir do direito penal. Ou seja, valendo-se do direito penal, ele se aproxima do positivismo ao reconhecer que “o direito, tanto na sua origem como no seu fim, remete inevitavelmente para o fático.”⁵⁰ E se afasta ao negar a redutibilidade do direito à norma, visto que em sua compreensão “o direito, na sua normatividade enquanto dever-ser, permanece sempre irreduzível ao fático, mantendo com

⁴⁷SCHMITT, Carl. *Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung*, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910, p. 5: “Der Staat stellt sich dem Verbrecher als respektverlangende Autorität in ‘hoheitsvoller Übermacht’ entgegen, Staat und Verbrecher machen nichts sachlich untereinander ab, wer von ihnen der stärkere ist. Der Staat legt eine ‘innere Würde’ in seine strafrechtliche Verantwortlichmachung; Staat und Verbrecher stehen einander nicht wie zwei bewußte Stirnerianer gegenüber, sondern der Staat ist hier konsequenter Hegelianer. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob sich eine philosophische Rechtfertigung für ein solches Auftreten des Staates finden läßt oder nicht; für den Juristen, wenigstens den Dogmatiker, muß es genügen, daß der Staat diese Autorität prätendiert, womit für ihn die Angelegenheit axiomatisch erledigt ist” Tradução em SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.54.

⁴⁸SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.54.

⁴⁹SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.54.

⁵⁰SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.54..

ele uma diferença⁵¹ qualitativa insuperável, que lhe permite inclusive “estabelecer uma diferenciação fundamental do Estado em relação a qualquer outro ente que, na sua facticidade, possa exercer um poder.”⁵²

Assim, desse jogo que aproxima distanciando e distancia aproximando, Schmitt aceita a origem fática do direito, mas nega que tal facticidade tenha morada na norma do Estado que lhe dá origem. Nega que o poder subjacente ao direito não possa ser distinguido quanto a sua qualidade e apresenta o poder estatal de um modo peculiar: “não enquanto potência legisladora, não enquanto potência fundadora do direito, mas enquanto potência que o executa e o aplica ao plano fático.”⁵³ Essa concepção de ordem jurídica que afirma e nega a facticidade como fundadora do direito está intimamente imbricada com sua concepção de soberania que expõe uma oposição entre norma e decisão, de modo que onde uma se impõe a outra beira ao vazio e vice-versa. Pois, como dissemos, para Schmitt, “o direito surge como um critério de diferenciação do fático, não podendo ser reduzido a uma sua mera expressão, a uma mera decorrência do poder na sua simples facticidade.”⁵⁴ E é, justamente, a tentativa de negar essa redução positivista do direito ao plano do fático que dá base à sua investigação da culpa (*Schuld*) e dos tipos de culpa (*Schuldarten*) em sua dissertação de licenciatura. Questão de grande relevância em seu debate com o positivismo jurídico, a culpa⁵⁵ aparece também como um ponto comum de interesse entre ele e Benjamin, que analisaremos no capítulo 3, item 3.1.1

Enquanto para o positivismo a culpa em sentido jurídico se caracterizaria pela articulação causal entre a interioridade do agente e a ação exterior e visível que aparece como uma ação criminosa passível de penalização estatal, e que, desse modo, carregaria uma compreensão da “interioridade do sujeito como aquilo a que se poderia chamar a base substancial do próprio crime, atribuindo a culpa, no fundo, à “substância”, ao caráter do sujeito culpado.”⁵⁶, para Schmitt, que nega veementemente essa atribuição da culpa à constituição psicológica do agente, essa formulação é inaceitável a uma compreensão jurídica

⁵¹SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.58.

⁵²SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.54.

⁵³SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.55. “É em virtude desta perspectiva que Schmitt não poderá deixar de dedicar a sua atenção ao direito que, aplicando-se e remetendo-se à dimensão do fático, se constitui como direito penal.”(SÁ, 2006, p.55).

⁵⁴SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.54.

⁵⁵ Não se trata, no entanto, da culpa enquanto conceito técnico que se opõe ao dolo, mas sim a seu caráter *lato*, similar à culpabilidade em sua relação com a tipicidade e a ilicitude.

⁵⁶SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.59.

do conceito de culpa. Para ele, só pode constituir como base desse conceito a ação singular da “vida interior” do agente e não o seu caráter como um todo, o que lhe permite afirmar que “a culpa, no direito vigente, consiste certamente num acontecimento singular; ela não é a culpa do caráter.”⁵⁷ Ele reconhece, assim como o faz o positivismo, que deve haver uma articulação entre a interioridade do agente e sua ação externa e visível, mas enquanto aquele vê nessa articulação umnexo causal em que o fato exterior é causado por uma interioridade que deve ela mesma consistir num fato – já que “um determinado fenômeno só pode ser causado por outro fenômeno da mesma natureza”⁵⁸ –, este nega uma tal relação de causalidade e encerra a culpa “apenas na interioridade do sujeito, e não nesta interioridade enquanto causa de ações exteriores”⁵⁹, sendo portanto, um “acontecimento da vida interior do sujeito que, devido à sua manifestação através de ações, aparece, à luz do direito, como susceptível de ser penalizado.”⁶⁰ E assim, essa interioridade não é um fato causal, mas a tradução de uma “vontade interior ao sujeito, a qual estabelecerá fins que contrariem os próprios fins do direito”⁶¹. Ou seja, o fundamento da culpa se encontra não no caráter do agente – que em verdade segue juridicamente inviolável –, mas no estabelecimento de vontades e fins do direito estabelecidos pelo Estado.

Antes de extrairmos a relação de todas essas considerações com a soberania propriamente dita, precisamos ter a coragem de encarar o que elas trazem de mais imediato: a constatação benjaminiana de que a chave de captura da vida no direito não é a sanção, mas a *culpa*⁶². Pois, como o próprio Schmitt afirma, “o Estado não quer a ação ameaçada com a pena, e ele só a pode não querer porque ela contraria os seus fins. Um querer singular do

⁵⁷ Schmitt nega a culpabilização do caráter porque para ele “ao contrário da ação, o caráter não pode traduzir-se facticamente, permanecendo uma pura realidade interior e sendo-lhe impossível, nessa medida, num sentido jurídico, assumir qualquer culpa” (SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.60).

⁵⁸ SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.58

⁵⁹ SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.61.

⁶⁰ SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.61.

⁶¹ SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.61. Alexandre de Franco Sá esclarece que segundo Schmitt, “para que o sujeito da culpa possa ser culpado à luz do direito, para que ele seja culpado em sentido jurídico, o direito tem de ter em si mesmo fins e uma vontade que seja contrariada pelos próprios fins e vontade do sujeito. Assim, se o direito consiste numa ordem normativa, num dever-ser originado pelo poder fáctico do Estado, então a vontade deste mesmo Estado consiste não num facto que causa ações, mas num dever que permite a sua avaliação.” (SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006, p.61.).

⁶² Agamben, ao retornar as reflexões benjaminianas, vai reiterar tal constatação e afirmar que “a culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa.” (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33).

indivíduo é medido e avaliado de acordo com os fins do Estado, e isso só pode acontecer através de uma qualificação dos fins do agente.”⁶³ É nesse sentido que a soberania aparece, não enquanto aquela instância que decide entre o lícito e o ilícito, mas, sobretudo, enquanto instância que define a “implicação originária do ser vivente na esfera do direito”⁶⁴, estruturando as relações da vida não a partir da vida mesma, mas a partir deste direito que normaliza a vida sem ter a própria vida por referência. Nas palavras de Agamben, “o direito tem caráter normativo, é ‘norma’ (no sentido próprio de ‘esquadro’) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*.”⁶⁵

A inclusão do ser vivente no direito pela culpa, que se materializa na soberania estatal, é a marca inapagável da exceção enquanto fonte genésica do direito. E a própria estrutura da norma é um vestígio seguro para provar essa afirmação, posto que na fórmula “se *a*, então *b*”, o caso real (*a*) só vai implicar numa consequência jurídica (*b*) na medida em que ele (*a*) é excluído dos fins que o direito estabelece para si e, ao mesmo tempo, essa exclusão do caso concreto (*a*) só poderá se dar mediante a limitação excepcional (*b*) de uma prática constantemente repetida. Dito de outro modo, o direito é uma exceção à vida. Ele cria uma fissura no mundo real não por meio da sanção das transgressões das regras que estabelece, mas exatamente por estabelecer regras, vez que tais regras apenas servem para que se gere uma sanção legal àqueles atos que eram praticados sem sanção alguma⁶⁶ tornando-os uma exceção na esfera do direito. Quer dizer, o direito torna os atos corriqueiros da vida uma exceção normativa, e ele, que é essa estrutura excepcional, se coloca enquanto a mais pura e desejada normalidade. Daí o paroxismo doentio da máxima “ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece”⁶⁷ ou, em formulação paralela ainda mais flagrante: “a ignorância da norma não elimina a culpa.”⁶⁸ Tais formulações buscam negar o caráter

⁶³ Nesse sentido é bastante esclarecedora a análise empreendida por Alexandre de Franco Sá, que afirma: “A vontade do Estado pertence então não ao plano fático daquilo que é, mas ao plano normativo daquilo que deve ser. E daí que, na sua avaliação da vontade dos sujeitos agentes, na sua aferição da culpa desse acontecimento da “vida interior” do sujeito, a partir das suas ações, o Estado se confronta não com as causas que facticamente as originam, mas com os fins e com a vontade que elas manifestam e que, podendo ser culpados em função dos seus próprios fins e vontade, são normativamente avaliados”. (SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, 2006, p.61).

⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.32.

⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33.

⁶⁷ Art 3º da *Lei de Introdução as normas do Direito Brasileiro*, Decreto-lei nº 4.657 de 04 de setembro de 1942.

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 33

excepcional do direito fazendo-o luzir enquanto a regra, enquanto a normalidade que revela o excepcional presente no seu não cumprimento; e ao mesmo tempo borram os limites entre interno e externo, vida e direito ao tornar “impossível de decidir se é a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa.”⁶⁹

Noutro sentido, são justamente esses apagamentos que dão o tom da soberania estatal. São essas indistinções calculadas, que incluem o ser vivente no direito pela “pressuposição da sua exclusão inclusiva.”⁷⁰ E assim, a soberania nasce como “figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico.”⁷¹ Não sendo, portanto, “nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”⁷², como afirmou Agamben.

1.1.2 Soberania e norma

Se, como vimos, a soberania do estado e do direito se constroem a partir da exceção enquanto estrutura originária, podemos dizer que na exceção soberana o que está em questão é justamente a condição de possibilidade da norma jurídica e da autoridade estatal; uma vez que é por meio do estado de exceção que o soberano cria e garante a situação de que o direito precisa para ter vigência. Sabedor de que a regra ou a norma não gera ordem, mas tão somente uma função reguladora⁷³ e ocupando-se em pensar a eficácia e a validade da norma, Schmitt afirma que “a ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido.”⁷⁴ E para o estabelecimento dessa ordem previamente necessária é preciso que haja certa calculabilidade e regularidade nas situações que deverão ser reguladas, uma vez que a validade de um sistema normativo não nasce de uma universalidade ou validade racional

⁶⁹AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33.

⁷⁰AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33.

⁷¹AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33.

⁷²AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.35.

⁷³“A norma ou a regra não cria a ordem; ao invés disso, ela tem apenas, com base em uma dada ordem no interior dela, uma certa função reguladora, cuja validade é, em uma medida relativamente restrita, autônoma e independente da situação das coisas” (SCHMITT *apud* FERREIRA, Bernardo. *O risco do político*: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.102).

⁷⁴SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.13.

intrínseca ao conteúdo da norma, posto que nenhuma validade normativa é evidente em si mesma:⁷⁵

Nenhuma norma (...) se interpreta ou se aplica, se protege ou se defende de si mesma; nenhuma validade normativa se faz valer a si mesma; e também não existe – caso não queiramos nos estender em metáforas e alegorias – nenhuma hierarquia de normas, apenas hierarquias de homens e de instâncias concretas.⁷⁶

Essa “certa calculabilidade” se refere à instauração de condições factuais de tipo homogêneo em que a norma ganhe vigência e sua validade alcance um reconhecimento “universal,”⁷⁷ quer dizer, alcance uma generalidade para além das circunstâncias particulares a serem reguladas.⁷⁸ Nesses termos, o problema se desloca da generalidade normativa para a estabilidade relativa da situação concreta por meio dessa calculabilidade em que a norma opera com uma “certa dose de independência em relação aos casos particulares” para manter a premissa de sua validade, sem, contudo, se afastar por demais do estado específico das coisas que deve regular.⁷⁹

Nessa clara distinção entre direito e ordem fática, faz-se necessário uma mediação para que o primeiro ganhe validade e vigência. E o poder soberano schmittiano surge em estrita consonância com essa ideia de mediação necessária entre a esfera normativa e a realidade concreta, já que, como dissemos, seu papel é criar as condições reais específicas em que o direito possa ter vigência. Sua ação é orientada a essa finalidade e tem por escopo produzir um resultado específico na realidade: a redução dos limites à realização do direito na vida social. Contudo, por entrar em ato justamente para enfrentar situações concretas específicas nas quais a normatividade jurídica não seja aplicável, a ação soberana, assim como numa ditadura, não pode ser previamente determinada, o que implica numa incondicionalidade de

⁷⁵Essa compreensão está em oposição direta ao postulado kelseniano exposto por Schmitt, segundo o qual “o Estado, ou seja, a ordem jurídica é um sistema de imputabilidade a um último ponto de imputabilidade e a uma última norma fundamental. A ordem superior e a inferior válida no Estado repousam no fato de que, do ponto médio unitário até o último patamar, emanam legitimações e competências. A máxima competência não é conferida a uma pessoa ou a um complexo de poder sociopsicológico, porém somente à própria ordem soberana na unidade do sistema normativo” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.19).

⁷⁶SCHMITT *apud* BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.99.

⁷⁷BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.99.

⁷⁸cc A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.13).

⁷⁹BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.103.

suas práticas, ora que as mesmas só se poderão definir frente aos fatos que deverão ser enfrentados e não *in abstracto*. Ou seja,

Ao contrário do que se observaria em um quadro de normalidade, no qual se poderia pressupor que os fatos seriam governados pelas normas do direito, na ditadura, os fatos determinariam os rumos da conduta da autoridade pública. Nessa perspectiva, observa Schmitt, ‘se justifica tudo que é necessário do ponto de vista do resultado concreta a ser alcançado.’⁸⁰

Essa visão de Schmitt sobre a incondicionalidade da ação ditatorial aponta para uma questão paradoxal que não só a ditadura, mas também todas as demais formas que buscam resguardar determinada homogeneidade para garantir a ordem normativa devem enfrentar: o reconhecimento de que é impossível conter o conjunto total da realidade no direito, mesmo e, sobretudo, nas situações de normalidade.⁸¹ Mas em Schmitt o reconhecimento dessa limitação das ordens normativas em abarcar a realidade fática se restringe aos períodos ditos excepcionais (porque para ele a base da efetividade do direito é já um resguardo mínimo de homogeneidade e previsibilidade dos fatos concretos) e ao poder extraordinário do soberano, embora, como defende Ferreira, esse reconhecimento não deve ser lido como uma defesa da arbitrariedade, pois:

a análise de Schmitt parte da ideia de que a racionalidade de uma ordem normativa não se resolve em si mesma, mas exige para sua própria efetivação a consideração de um elemento que, por assim dizer, lhe é “estranho”, uma dado “irracional”. Portanto, não está em jogo aqui a exaltação irracionalista do “concreto” e da “atualidade imediata”, mas a tentativa de estabelecer uma relação entre o abstrato e o concreto, entre o dever-ser e o ser da realidade.⁸²

Essa relação entre o ser da realidade e o dever-ser da normatividade apresenta então um vínculo dialético em que a questão da ditadura pode se pôr em ligação com o questionamento sobre “o fundamento concreto de uma ordem normativa abstrata”, onde as ações do soberano que visam suspender os obstáculos à realização do direito carregam uma natureza ordenadora, mesmo não se baseando em nenhuma norma de direito.⁸³ Suas ações repousam e se justificam numa espécie de *dever jurídico*.⁸⁴ Nesses termos, a instauração do

⁸⁰BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.104.

⁸¹BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.104.

⁸²BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.104.

⁸³“Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.13).

⁸⁴BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.105..

estado de exceção é o cumprimento desse dever, cabendo ao soberano por fim ao “adversário [que] não se atém às normas do direito que o ditador reconhece como fundamento jurídico e como medida.”⁸⁵ Ou seja, para Schmitt, o soberano, ao defender e afirmar o direito, deve reconhecer situações de fato em que o direito e suas regras não se aplicam, colocando-se, portanto, acima e fora do direito ao mesmo tempo em que o integra, em uma construção claramente teológica.

Devemos ter em mente que essas reflexões não estão descoladas da realidade que Schmitt viveu e buscou denunciar. Sua repulsa pela democracia liberal está presente nessa construção teórica que afinal se dirige ao parlamento e a sua centralidade enquanto *locus* de mera discussão e enaltece a necessidade de um “governo forte, com todo o poder em mãos do presidente (...) aliado a uma burocracia centralizada e um judiciário e exército autônomos,”⁸⁶ vez que o poder executivo é a “única instituição autenticamente democrática, já que o presidente é diretamente eleito pelo povo.”⁸⁷ O que implica em dizer que sua teorização, nesse momento, é uma defesa da supremacia do sistema presidencial na República de Weimar

1.1.3 Soberania e teologia política

Essa compreensão de que o soberano deve estar dentro e ao mesmo tempo acima do direito põe a mostra o que Agamben chamou de *paradoxo da soberania*⁸⁸ e dá elevado contorno à teologia política do autor, pois esse agir “acima e fora” do direito tem absoluta similitude com a soberania divina que Schmitt avoca para o âmbito jurídico-político ao afirmar que, “se somente Deus é soberano, aquele que, na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo também é soberano.”⁸⁹ Tal construção se dá não a partir de uma análise histórica ou política, mas analógica da teologia. Onde apenas

⁸⁵SCHMITT *apud* BERNARDO. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.105.

⁸⁶DYMETMAN, Annie. Benjamin e Schmitt: uma arqueologia da exceção. In: *Lua nova*. n.º53, 2001, p.118.

⁸⁷DYMETMAN, Annie. Benjamin e Schmitt: uma arqueologia da exceção. In: *Lua nova*. n.º53, 2001, p.118.

⁸⁸“O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in Toto* possa ser suspensa’ (SCHMITT, 1922, p.34). A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também desse modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p 24).

⁸⁹SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.11.

com a consciência *analógica* da relação entre teologia e direito público é que se pode ser capaz de reconhecer o desenvolvimento que a filosofia político-estatal tomou na modernidade⁹⁰.

Reconhecendo que se deve a Kelsen, em seu texto *Deus e Estado (Gott und Staat)*⁹¹, a indicação do parentesco metódico entre a teologia e o direito, Schmitt afirma que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados,”⁹² mas o realce que sua teologia política ganha constitui-se em apresentar não apenas paralelos conceituais entre política e teologia, mas em ser a garante de sua concepção política que “consiste na defesa de que a sociedade política constituída, o estado civil, encontre sempre como a base da sua unidade a existência de um poder que permaneça num “estado de natureza”, anterior a esse mesmo estado civil.”⁹³ Ou seja,

Do mesmo modo que Deus surge, diante da multiplicidade das coisas criadas e do mundo natural, como a unidade que a sustenta, do mesmo modo que o espírito surge, diante da natureza, como algo inteiramente distinto e não determinado pela

⁹⁰Entre os pensadores que foram capazes de tomar consciência, sistematizar e apresentar uma conceituação clara desta analogia ele cita os filósofos católicos da contra-revolução Bonald, De Maistre e Donoso Cortés. Contudo, é em Leibniz que ele vê a conceituação analógica mais clara. Leibniz afirma em *Nova Methodus* que a teologia e a jurisprudência possuem um mesmo e duplo princípio: a *ratio* e a *scriptura*. Ou seja, ambos assentam sobre um livro de revelações e ordenamentos positivos, além de serem portadores de uma teologia e jurisprudência natural.

⁹¹Traduzido recentemente para a língua portuguesa, por Andityas Matos e Betânia Côrtes de Queiroz Caixeta, o texto foi publicado no Brasil na obra coletiva: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (coords.). *Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, 2011, pp 37-53.

⁹²SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35. Deve-se esclarecer que os termos “secularizado” e “secularização” tiveram seu papel estratégico na política das ideias da cultura moderna, tanto em seu aspecto estritamente jurídico – que dizia respeito à volta de um religioso ao mundo e tornou-se sinônimo do conflito entre o Estado e a Igreja quanto à expropriação de bens eclesiais – quanto em seu aspecto metafórico. Importa fixar a diferença entre a secularização pensada por Schmitt daquela empreendida por Weber, como o faz Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória*, assim estabelecendo: “enquanto para este [Weber], a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira iminente. Isso não implica necessariamente uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos; trata-se, antes de mais nada, de uma relação estratégica particular que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica” (AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.16). Assim, seguindo a ideia de *assinatura* presente em Foucault e Melandri, Agamben afirma que a secularização não deve ser compreendida enquanto um conceito e sim enquanto uma *assinatura*, visto que apenas esta é capaz de marcar e exceder o signo levando-o a determinados âmbitos e transformando seu significado sem redefini-lo semanticamente. De modo que “a secularização atua no sistema conceitual do moderno como uma assinatura [os “índices secretos” de que fala Benjamin] que o remete à teologia” (AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.16).

⁹³SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.87.

sua lei, também o Estado moderno, no seu poder soberano, surge fora do estado civil como a condição que, na sua exterioridade, o possibilita.⁹⁴

Essa teologia política nada mais é do que a defesa de que o Estado seja mantido por uma soberania capaz de decidir uma situação que se excepcione da lei, capaz de escapar à normalidade jurídica, ”furtando-se quer à ideia liberal da soberania da lei, quer ao plano liberal do próprio desaparecimento da soberania.”⁹⁵ Ele assume a teologia como o parâmetro de validade para “propor que seja atribuído ao Estado o estatuto de representante da própria sociedade civil, atribuindo ao seu chefe um poder que, estando isento de limitação pelas leis que regem a sociedade civil, pode surgir como o guardião dessas mesmas leis.”⁹⁶

Tendo a modernidade por inimiga, podemos ler a defesa metodológica de Schmitt desse tipo de análise como uma oposição, que também encontraremos em Benjamin, à racionalidade moderna que “exclui de seu âmbito de compreensão tudo aquilo que não pode manipular e, sobretudo, aquilo que é excepcional,”⁹⁷ vez que:

O recurso à teologia, forma de pensar substancial praticamente abandonada pela ciência moderna, é, para Schmitt, um recurso à uma compreensão mais robusta da realidade política, advinda da comparação de duas substâncias – a jurídica e a política – não unicamente da busca de imagens fluidas presentes nas formas pretensamente objetivas que baseiam as ciências naturais.⁹⁸

No horizonte teológico, no entanto, Schmitt precisou enfrentar as críticas de Erik Peterson⁹⁹, segundo as quais é impossível criar uma teologia política que não seja radicalmente monoteísta e, conseqüentemente, em desacordo com o mistério da trindade presente no Cristianismo. Noutras palavras, somente ao monoteísmo judaico e à mística pagã

⁹⁴SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In:SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.86.

⁹⁵SÁ, 2012, op. cit., p.89. Quanto ao “desaparecimento da soberania” Schmitt se refere a Kelsen afirmando que “Kelsen resolve o problema do conceito de soberania negando-o. O resultado de suas deduções é: ‘o conceito de soberania deve ser suprimido radicalmente’ (*Problem der Souveranitat*, p.320). De fato, isto é a antiga negação liberal do Estado frente ao Direito e a desconsideração do problema autônomo da realização do Direito. Essa concepção encontrou interpretação significativa em H. Krabbe, cuja doutrina da soberania do direito (...) se baseia na tese de que não o Estado, mas o Direito é soberano” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.22).

⁹⁶SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In:SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.90.

⁹⁷SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente – Carl Schmitt, crítico da modernidade*. Belo Horizonte, 2011, p.34.

⁹⁸SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente – Carl Schmitt, crítico da modernidade*. Belo Horizonte, 2011, p.34.

⁹⁹Um colega-adversário de Carl Schmitt que lecionava Teologia protestante na Universidade de Bonn e que em 1935 escreveu um trabalho intitulado “O monoteísmo como problema político: contributo para a história da teologia política no Império Romano” no qual ele buscava por fim a toda teologia política mostrando a sua impossibilidade no Cristianismo.

caberia uma analogia coerente entre as estruturas políticas e teológicas e entre Deus e o Príncipe, senhor do mundo e dos homens, respectivamente.¹⁰⁰ Ele negava “a possibilidade de reproduzir na ordem política a centralidade do poder de Deus”¹⁰¹ afirmando “a impossibilidade teológica de uma Teologia Política.”¹⁰²

Seu argumento central girou em torno da figura do Deus encarnado, o Cristo, que fez com que Deus se desdobrasse em mais de uma pessoa ao mesmo tempo em que subverteu toda a ordem histórica e natural com sua vida, morte e ressurreição, ao conturbar a própria ordem política em que se insere. Assim:

Se o cristianismo representa, diante da ordem política estabelecida, uma subversão dessa mesma ordem, se a absoluta novidade da encarnação do λόγος de Deus no mundo consiste numa rebelião contra a ordem natural desse mesmo mundo, numa *στασις*, tal quereria dizer que querer elaborar uma teologia política, querer encerrar a teologia da encarnação do λόγος divino nas estruturas naturais da ordem política, seria perder o caráter totalmente novo e, nessa medida, stasiológico dessa mesma encarnação.¹⁰³

Mesmo o próprio conceito de teologia para Peterson só pode ser usado a partir dessa encarnação, pois, como afirma, “não há nenhuma teologia entre judeus e gentios; somente há teologia no Cristianismo e só sob o pressuposto de que o que se tornou carne tenha falado de Deus”¹⁰⁴, todo o resto para ele “são somente palavras, fantasia e jornalismo teológico.”¹⁰⁵ Sendo “a continuação do *logos* que se fez carne; a teologia somente é possível entre a ascensão e a nova vinda de Cristo.”¹⁰⁶ Para ele:

A doutrina da monarquia divina tinha que fracassar diante do dogma triunitário, e a interpretação da *pax augusta* diante da escatologia cristã. Dessa maneira, não só é abolido teologicamente o monoteísmo como problema político e a fé cristã é libertada de sua vinculação com o império romano, mas também se efetiva a ruptura

¹⁰⁰SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.72-73.

¹⁰¹SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.72.

¹⁰²PETERSON *apud* SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p .68.

¹⁰³SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.73.

¹⁰⁴PETERSON *apud* SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p .73.

¹⁰⁵PETERSON *apud* SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p .73.

¹⁰⁶PETERSON *apud* SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p .73.

com toda “teologia política”. Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma teologia ‘política.’¹⁰⁷

No intuito de defender sua visão política centrada na unidade da Igreja, a resposta de Schmitt à Erik Peterson, elaborada sob o título de *Teologia Política II: A lenda da aniquilação de toda teologia política*, depois de uma densa crítica à proposta de solução de toda teologia política, confirma a subversão essencial do cristianismo¹⁰⁸, mas nega que este não se relacione com a ordem natural, histórica e política em que se insere¹⁰⁹. Aceita a encarnação do Cristo em sua dimensão apocalíptica – que marca o fim da história e subverte a lei da história natural que até então vigoravam –, mas quanto ao monoteísmo triunitário extraído de Gregório di Nazianzo, introduz um raciocínio a cerca da *stasis* que havia escapado a Peterson, assim afirmando:

Por outro lado, ainda há que se fazer referência ao critério do âmbito político e da Teologia Política, a bem dizer, à distinção entre amigo e inimigo. Para a doutrina da trindade cristã, Peterson se baseia, de forma decisiva, em uma passagem de Gregório de Naziano (Oratio theol. III, 2) em cujo cerne há a seguinte formulação:

O Um - *to Hen* – está sempre em revolta – *stasiatison* – contra si mesmo – *pros heauton*.

Em meio à formulação mais livre do difícil dogma, deparamos com a palavra *stasis* no sentido de revolta. A palavra e história conceitual de *stasis* merece ser citada nesse contexto; elas se estende desde Platão (Sofista 249-254, e Politéia, V, 16, 470), passando por neo-platônicos, e especialmente Plotino até os pais gregos da igreja e doutrinadores; nela se desenvolve uma contradição com tensa dialética. *Stasis* significa primeiramente: calma, calmaria, posição, status; o conceito oposto é *kinesis*: movimento. Mas *stasis* também significa, em segundo lugar, perturbação (política), movimento, revolta e guerra civil. A maioria dos dicionários da língua grega coloca ambos os significados opostos, simplesmente, de forma paralela sem tentativas de explicação que também não podemos exigir deles. Também, a mera comparação de diversos exemplos de tal contradição oferece uma mina para o conhecimento de fenômenos políticos e político-teológicos. Aqui nos deparamos com uma real estasiologia teológica no cerne da doutrina da trindade. O problema da inimizade e do inimigo não pode ser, portanto, ocultado.¹¹⁰

¹⁰⁷PETERSON *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.23. Para Peterson o termo *teologia política* era algo blasfematório.

¹⁰⁸“Schmitt aceita implicitamente que o cristianismo é, na sua essência, subversivo diante quer de um monoteísmo simples, quer de uma estrutura imperial que simplesmente o reproduza” (SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder* – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p.73).

¹⁰⁹“Embora a igreja de Cristo não seja *desse* mundo e de sua história, mas ela está *nesse* mundo” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.95).

¹¹⁰SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.144-145.

Esse singular debate se estende de 1935 até 1970, legando a ambos, por motivos diversos, a alcunha de “apocalípticos da contrarrevolução.”¹¹¹ Mas, embora adversários, Peterson e Schmitt professavam a mesma fé católica e partilhavam outros pressupostos teológicos comuns, como por exemplo, aquele que Agamben chamou de “*catechontico*”, vez que ambos fiavam na escatológica segunda vinda de Cristo bem como na existência de algo capaz de deter o Anticristo e assim retardar o fim dos tempos, ou seja, o advento do Reino que sua segunda vinda trás. Apoiados na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo 2, de Paulo de Tarso, cada um encontra uma resposta ou um responsável por deter o Anticristo encarnando a figura do *Katechon*¹¹². Enquanto Schmitt via o Império Cristão, “herdeiro do legado romano e que servirá de base ao Estado,”¹¹³ como esse elemento retardador¹¹⁴, Peterson o via na recusa dos judeus em acreditar no Cristo.

Afeitos à escatologia cristã, tanto um quanto o outro viam a história da humanidade como um íterim existente apenas pela demora do Reino em se estabelecer.¹¹⁵ Mas no caso de um essa “demora coincide com o poder soberano do império cristão (...); no outro, a suspensão do reino por causa da não conversão dos judeus fundamenta a existência histórica da Igreja.¹¹⁶” De modo que, seguindo a interpretação feita por Agamben, a questão central que está em jogo na crítica de Peterson à teologia política schmittiana assenta-se não exatamente na impossibilidade de uma teologia política como ele explicita, mas na natureza daquilo que elimina e retarda a escatologia concreta, ou seja, sua crítica dirige-se à identidade do *katechon*.

¹¹¹TAUBES *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.18.

¹¹² Figura de primeira importância na escatologia cristã, o *Katechon* representa aquele que detém o fim dos tempos retardando a chegada do “homem da anomia”(nomeado por alguns padres de *Anticristo*) e, como isso, retardando a chegada do próprio Cristo, pois é preciso que a *anomia* se instale para que o Cristo venha empreender seu confronto final.

¹¹³SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente* – Carl Schmitt, crítico da modernidade. Belo Horizonte, 2011, p.13-14.

¹¹⁴ A expressão máxima desse entendimento da Igreja como *Katechon* pode ser encontrada na lenda do Grande Inquisidor de Dostoiévski, já que “nela a Igreja não é somente o poder que retarda a segunda vinda de Cristo, mas o que procura excluí-la definitivamente (‘vá e não volte mais’, diz para o Cristo o Grande Inquisidor)” (Giorgio. *O mistério do mal*: Bento XVI e o fim dos tempos. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.19).

¹¹⁵AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.19.

¹¹⁶AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.19. Em um escrito sobre a Igreja de 1929, Peterson afirma que “ela só pode existir porque ‘os judeus, como povo eleito de Deus, não creram no Senhor’ e, como consequência, o fim do mundo não é eminente. ‘Só pode haver uma igreja’, escreve Peterson, ‘a partir do pressuposto de que a vinda de Cristo não será imediata; em outras palavras, de que a escatologia concreta foi eliminada e, em seu lugar, temos a doutrina das coisas últimas’”(AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.19-20).

Ambos pretendem fundamentar a política na fé católica, diferindo, no entanto, no modo e alcance de realização desta política. A teologia política de Schmitt a fundamenta em seu sentido mundano, cristalizada em “uma filosofia da história que prega uma visão desolada e pessimista do homem, como também a prevalência da decisão e da personalidade para definição da soberania.”¹¹⁷ Tal política deve reconhecer “a importância da igreja, enquanto mediadora entre o Reino dos Céus e o Reino da Terra”¹¹⁸ haja vista que para o seu desenrolar é necessário deter a escatologia, ou seja, é necessário que o império cristão, em sua potência mundana, aja como *Katechon*¹¹⁹. Cabe salientar que essa defesa apaixonada do “império cristão” nada mais é que a defesa de tal império enquanto base do Estado; em última instância, o que o jurista defende é a centralidade estatal, num claro reverberar da máxima: Um Deus – Um rei, que ele inverte para “Um Deus – Um Povo.”¹²⁰ Deste modo a política a qual Schmitt se refere em sua teologia política é aquela que compreende o Estado enquanto *Katechon*, portanto, enquanto aquele que, detendo o fim dos tempos, impede a vinda do Anticristo. E o Anticristo não é outro senão o “homem da anomia”¹²¹, aquele fora da lei que, portando o caos e a desordem, precipita o confronto final. Compreendendo que o drama escatológico compõe a cena conflituosa entre “o *katechon* (“aquele que contém”), o *anomos* (o “fora da lei”) e o messias,”¹²² Schmitt pôde afirmar a autoridade estatal, juridicamente constituída, como a potência *katechontica* “que contrasta e esconde a anomia, que define o tempo messiânico e, desse modo, retarda a revelação do “mistério da anomia””¹²³ Daí que é possível concluir que sua teologia política, baseada em uma visão cristã que tem como figura

¹¹⁷SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente* – Carl Schmitt, crítico da modernidade. Belo Horizonte, 2011, p.51.

¹¹⁸SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente* – Carl Schmitt, crítico da modernidade. Belo Horizonte, 2011, p.51.

¹¹⁹“Não acredito que seja possível, para uma fé originalmente cristã, nenhuma outra visão histórica que não a do *Katechon*. A crença de que uma barreira retarda o fim do mundo constitui a única ponte que conduz da paralisação escatológica de todo acontecer humano a uma força histórica tão extraordinária com a do Império cristão dos reis germanos. (SCHMITT, 1974, p. 39) *Nocreo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, nungunaotravisión histórica que la del Kat-echon. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fureza histórica tan extraordinaria como la del império cristiano de los reyes germanos.* SCHMITT apud SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente* – Carl Schmitt, crítico da modernidade. Belo Horizonte, 2011, p.60.

¹²⁰SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.102.

¹²¹AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.41.

¹²²AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.40.

¹²³AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.40.

central o *katechon*, é eminentemente conservadora visando apenas a manutenção do *status quo* que a ordem sustém¹²⁴.

Já para o teólogo Erik Peterson, a política se relacionaria com a religião a partir de outra aproximação, a litúrgica. O agir político em Peterson é a liturgia entendida etimologicamente como *praxis* pública, e aqui se opera uma distinção radical entre os autores. Em Peterson não há qualquer apelo mundano na política, vez que ela nada mais é que “a antecipação cultural da glória escatológica”¹²⁵ em que o agir político é “a participação no culto glorioso dos anjos e do santos”¹²⁶ que em nada se assemelha a algo *katechontico*. Apenas a recusa incontestável dos judeus em se converterem ao cristianismo atua como o legítimo *katechon*¹²⁷.

Na mesma medida que ele nega, contra Schmitt, a interpretação teológica-política da fé cristã, ele afirma o caráter político-religioso da Igreja numa explícita comparação entre a cidade celeste e a terrena: “o culto da Igreja celestial e, por isso, naturalmente também a liturgia da Igreja terrena, que se une à celestial, têm uma relação originária [*ursprungliche Beziehung*] com o mundo político.”¹²⁸ Outras vezes essa comparação é feita a partir da política profana: “assim como o imperador, comparecendo na companhia de seus guarda-costas, expressa a publicidade do próprio domínio político, assim também Cristo, presente na missa

¹²⁴Por trás de sua defesa do Estado enquanto *katechon* está a afirmação de Hobbes que ele toma pra si: *Jesus is the Christ* – Jesus é o Messias. O que implica em dizer que “uma vez que Jesus é o Messias, Aquele que vem derrotar o Anticristo, o Iníquo; o Estado, enquanto Estado Cristão, que professa a religião cristã como oficial, seria a força que impede que o Anticristo venha antes do momento certo, ele impede que o mundo termine antes da hora e o soberano, como vigário de Deus, Seu representante na terra é um *alter-Christus*, um outro cristo” (SILVA, 2011, p.60). Isso porque em seu pensamento é certo que “até o fim dos tempos – εσχηατον (eschaton) - deveriam os soberanos serem obedecidos como se fossem eles mesmos cristos (a obediência é um conceito-chave em Hobbes), enquanto o verdadeiro Cristo não retorna”(SILVA, 2011, p.62). Não podemos negar, no entanto, que há uma bipolaridade cristã diante do apocalipse, uma vez que “os cristãos ao mesmo tempo em que desejam o reencontro rápido com o Messias, temem esse reencontro e desejam adia-lo indefinidamente”(SILVA, 2011, p.61). Para uma melhor e aprofundada discussão dos impactos dessas concepções na obra schmittiana ver dissertação de mestrado do colega Ramon Mapa da Silva, intitulada *Quem diz humanidade mente: Carl Schmitt crítico da modernidade* disponível em: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_SilvaRM_1.pdf

¹²⁵AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.29.

¹²⁶AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.28.

¹²⁷Agamben assevera que para Peterson, assim como para parcela da igreja, “os eventos históricos de que foi testemunha – das guerras mundiais ao totalitarismo, da revolução tecnológica à bomba atômica – são teologicamente insignificantes. Todos, com exceção de um: o extermínio dos judeus” (AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.29).

¹²⁸PETERSON *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.162.

com seus anjos como seus guarda-costas, expressa a publicidade do próprio senhorio político-religioso.”¹²⁹

Tal publicidade que a Igreja alcança não é, contudo, oriunda do Estado que a permite e reconhece, mas intrínseca a ela enquanto aquela que possui um Senhor que, “assim como tem um reino celeste, conta com uma publicidade celeste.”¹³⁰ O que acaba por nos esclarecer a sua hipótese de exclusão da teologia-política, pois se aceitarmos a interpretação Agambeniana de seu raciocínio, a única relação política possível do ponto de vista cristão é aquela movida por uma lógica angelical de culto presente entre a Igreja e o reino celeste, sendo, portanto, ilegítima toda compreensão que extrapola esse senso político-religioso.

Há ainda outros pontos de encontro e distanciamento produzidos nesse debate entre os dois autores, mas infelizmente fogem ao escopo do presente trabalho, restando-nos, contudo, afirmar, em favor de Schmitt, que a teoria da trindade una que Peterson alega contra a teologia política não tem razão de ser frente à estasiologia em que se apóia. Pois como já dissemos, a afirmativa do Deus triuno assenta-se na seguinte formulação de Gregório de Naziano: “O Um – *to Hen* – está sempre em revolta – *stasiatson* – contra si mesmo – *pros heuton*.”¹³¹ O que implica numa relação de amizade–inimizade no cerne da doutrina da trindade que não passa despercebida à Schmitt que compreende tal relação como a constituição mesma da política, restando assim uma possível e inevitável teologia política, teologicamente falando.

Enfrentado com êxito as críticas políticas e teológicas da teologia política, o jurista de Plettenberg marcou mais uma vez o pensamento sobre o estado de exceção ao demonstrar sua similitude com o milagre, que outra coisa não é senão a intervenção divina que rompe com a lei natural do mundo nos mesmos moldes em que o soberano rompe com a normalidade ao instituir a exceção através de uma intervenção direta na ordem jurídica. O que está na base de tal analogia é, mais uma vez, a certeza schmittiana de que “a imagem metafísica que uma certa época faz do mundo tem a mesma estrutura do que lhe parece, simplesmente, como forma de sua organização política.”¹³² A metafísica que permite essa analogia entre estado de exceção e milagre é, sem dúvida, teísta¹³³ e dirige-se contra a concepção ateuísta que a partir de

¹²⁹AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.163.

¹³⁰AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p.163.

¹³¹SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.145.

¹³²SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.43.

¹³³Para a concepção teísta, além de criar o mundo, Deus deve estar presente para nele agir por meio de manifestações milagrosas, tal qual o soberano e sua decisão que declara o estado de exceção. Já a concepção deísta retira Deus do mundo, mas se segura na sua existência, agindo, por tanto, como o constitucionalismo

1848, com Proudhon e Bakunin, deu origem ao que Schmitt chamou de “era da imediação”, bem como contra a concepção moderna do Estado de Direito que é abertamente deísta e como tal recusa tanto o milagre quanto o estado de exceção.

Para assim concluir, Schmitt apela a uma sociologia dos conceitos jurídicos a fim de demonstrar a plena identidade entre a imagem metafísica do mundo e a forma de sua organização política, e encontra a soberania, sustentada pelo ideal racionalista do século XVIII – “*imiter les décrets immuables de La Divinité*”¹³⁴ –, como a prova mais bem elaborada de que “a metafísica é a expressão mais intensa e clara de uma época.”¹³⁵ Isso por que os séculos XVII e XVIII estão impregnados da visão de um Deus transcendente diante do mundo, e seu símile terreno foi identificado primeiro com o monarca e posteriormente com o Estado, que passou a ocupar a mesma “exata e análoga posição conferida ao Deus do sistema cartesiano de mundo.”¹³⁶ E é também essa visão cartesiana de Deus que dá sustento a uma concepção deísta de Estado que repele de si a exceção, vez que tal Deus é o grande arquiteto do mundo, mas deste se retira não tendo qualquer poder de intervir milagrosamente.

1.1.4 A primazia da decisão

O decisionismo schmittiano é teísta e nasce do enfrentamento à metafísica deísta e atéista representadas pelo liberalismo e pelo anarquismo, respectivamente. Apoiado nas reflexões de Donoso Cortés,¹³⁷ Schmitt assume o decisionismo como única resposta à *crise de mediação* de que foi contemporâneo. Enquanto Cortés afirma:

Trata-se de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do Governo; neste caso, eu escolho a ditadura do Governo, como menos pesada e menos afrontosa.

liberal que tenta paralisar o rei através do parlamento, mas pretende que ele permaneça no trono (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.54).

¹³⁴ROUSSEAU *apud* SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.43.

¹³⁵COMTE *apud* SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.43.

¹³⁶SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.43.

¹³⁷Pensador da contra-revolução que acredita que “a essência de toda metafísica esvaiu-se com a revolução de 1848”(SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.47) e que sem a realeza não há mais legitimidade e, portanto, a ditadura é apenas o que resta como possibilidade política. Alexandre de Franco Sá defende que “para Donoso Cortés, a defesa da ditadura não correspondia à rejeição da legitimidade. Pelo contrário: longe de significar a rejeição da possibilidade de legitimar a decisão, a defesa da ditadura por Donoso Cortés significa apenas a afirmação de que, ainda que sem legitimidade, seria possível decidir. E é justamente nesta característica que a defesa por Donoso Cortés da ditadura surge como paradigmática diante do decisionismo schmittiano de *Politische Theologie*”(SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.11).

Trata-se de escolher entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima: eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais límpidas e serenas; trata-se de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre¹³⁸

Schmitt entende que a decisão deve se impor apenas em momentos de excepcionalidade e, na interpretação de Alexandre Franco de Sá, comportar-se como uma autêntica ficção jurídica, bem nos termos que Hans Vaihinger expõe em seu trabalho *A filosofia do como se (Die Philosophie des Als Ob)* de 1911:

Quando o material é demasiado complicado e confuso para permitir ao pensar desembaraçá-lo paulatinamente até aos seus traços singulares, quando os factores causais procurados são provavelmente de natureza a tal ponto complicada para poderem ser determinados imediatamente, o pensar aplica o truque de provisoriamente e por enquanto negligenciar toda uma série de marcas e apenas eleger os fenómenos mais importantes.¹³⁹

Ou seja, como “uma assunção conscientemente arbitrária ou falsa, que apesar disso, promove o conhecimento e pode produzir resultados valiosos.”¹⁴⁰ A partir dos termos de Vaihinger, Schmitt extrai três elementos que seguem constitutivos de seu decisionismo, conforme aponta Alexandre de Franco Sá, quais sejam: simplificação, provisoriedade e hierarquização.¹⁴¹

A crise enfrentada pela mediação que sua teoria da decisão soberana busca solucionar consiste no esfacelamento das instâncias transcendentais a partir da crescente expansão das ideias de imanência de que o século XIX dá testemunho:

Todas as identidades, que retornam na doutrina política e jurídico-estatal do século XIX, baseiam-se em tais ideias de imanências: a tese democrática da identidade do governante com os governados, a teoria do Estado orgânica e sua identidade entre Estado e soberania, a doutrina jurídico-estatal de Krabbe e sua identidade entre soberania e ordem jurídica, finalmente, a doutrina de Kelsen da identidade do Estado com a ordem jurídica¹⁴²

A mediação para Carl Schmitt está presente de maneira teológica e política, como não poderia deixar de ser. No primeiro caso ela surge de cima pra baixo e se dá entre Cristo e a

¹³⁸CORTÉS, Donoso. *Discurso sobre la dictadura*. Disponível em <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>>. Acesso em maio de 2013.

¹³⁹VAIHINGER *apud* SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 13).

¹⁴⁰SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.06.

¹⁴¹SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.13.

¹⁴²SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.46.

Igreja que, ao mediar o acesso a Deus sendo a visibilização permanente de Cristo¹⁴³, se torna a “mediação de uma mediação, a mediação da mediação que já sempre constitui a essência do Cristo.”¹⁴⁴ No segundo caso ela se dá de baixo para cima e se apresenta como o surgimento do Estado enquanto uma mediação do direito, sendo o único capaz de por o “seu poder fáctico ao serviço da efectivação da sua realidade ideal e transcendente”¹⁴⁵ tornando o direito visível e factível. Assim, enquanto mediadores¹⁴⁶, a igreja é a serva da verdade e o Estado é o servo do direito:

Do mesmo modo que o Estado efectiva o direito, através da imposição fáctica de uma ordem jurídica incontestável, a Igreja torna visível a verdade, através da sua organização em torno da possibilidade de o seu chefe – o Papa – resolver dogmaticamente os diferendos em função de uma decisão infalível.¹⁴⁷

Contudo, tais mediações encontram no liberalismo e na anarquia suas pedras de tropeço, pois ambos, cada qual a sua maneira, buscam romper com elas para fazer agir em seu lugar um puro imediatismo que dê acesso direto à ordem, no plano jurídico-político, e à verdade, no plano teológico-religioso. O que representa ao fim uma negação da “mediação exercida pela Igreja numa segunda mediação: a mediação de Deus tornado homem na pessoa do Cristo.” E numa rejeição do “Estado como mediação da ideia do direito e, conseqüentemente, a redução do Estado a uma mera função do exercício de um poder fáctico.”¹⁴⁸

Diante de tais reduções, em que a Igreja deixa de ser vista como mediadora da mediação do Cristo e o Estado deixa de ser visto como mediação do direito, Schmitt se vê

¹⁴³ Isso porque “o Cristo concreto, o Cristo que é não uma ideia mística, mas uma realidade efectiva, não pode permanecer em comunicação imediata com o mundo e a história em que, num tempo situado e num espaço localizado, se tornou homem. A Igreja surge assim como o corpo que, depois da revelação total de Deus aos homens, depois do apocalipse do Filho de Deus, mas antes do fim escatológico dos tempos, não poderia deixar de estar presente na história humana como uma mediação no acesso a Deus” (SÁ, 2009, p 8).

¹⁴⁴ SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.10.

¹⁴⁵ SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.7.

¹⁴⁶ A distinção entre uma mediação de cima pra baixo (Igreja) e outra de baixo pra cima (Estado) se deve ao fato de que “um evento que faça valer o invisível no visível tem de se enraizar no invisível e de aparecer no visível; o mediador desce porque a mediação só pode suceder de cima para baixo, não de baixo para cima; a redenção está em que Deus se tornou homem (não em que o homem se tornou Deus)” (SCHMITT *apud* SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p 8). Assim, pode-se dizer que, “segundo Schmitt, se o Estado é uma mediação do direito, não sendo o direito nada fora da sua mediação pelo Estado e surgindo a mediação a partir de baixo, Igreja é uma mediação de Cristo, uma mediação da mediação, surgindo a mediação a partir de cima” (SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p 8).

¹⁴⁷ SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.7- 8.

¹⁴⁸ SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.10.

tentado a pensar se seria possível recorrer a uma decisão abrindo mão da mediação.¹⁴⁹ Dito de outra forma, lhe interessa saber: não sendo o Estado um mediador para o direito, é ainda possível a este decidir?¹⁵⁰ Seu decisionismo nasce deste questionamento. A resposta que ele apresenta é um alinhamento com o pensamento de Donoso Cortés para o qual é possível e necessário decidir, mesmo sem legitimidade, pois até “num horizonte em que não se reconheça a decisão como uma mediação da ordem, essa mesma decisão não pode deixar de ter lugar.”¹⁵¹ E é a capacidade de tal decisão que diz tanto do soberano quanto do estado de exceção.

Seu decisionismo não é, portanto, um abandono deliberado da mediação do direito, mas uma tentativa de salvá-lo pela decisão, ainda que não haja mediação. É a afirmação de que, “em certos âmbitos e em certas situações, a decisão pode aparecer sem a referência da mediação como o seu fundamento último.”¹⁵² Ou seja, pode-se “em certos âmbitos e em certas situações” decidir sem fazer alusão a um direito previamente existente. Pode-se, portanto, emitir uma decisão *ex nihilo*, pois, como bem apontou Alexandre de Franco Sá, “apesar de a decisão remeter sempre, no seu sentido último, para a mediação, é possível, em certos âmbitos e em certas situações, pensar a decisão fora dessa remissão e, nessa medida, pensá-la como se ela tivesse surgido não a partir da mediação, mas a partir do nada.”¹⁵³

Nesse “*como se tivesse surgido do nada*” é que se instala o caráter ficcional da decisão schmittiana que se faz sentir na tese de abertura da *Teologia Política*¹⁵⁴ onde ele evoca uma autonomia da decisão no âmbito jurídico-político diante da tentativa de subordinação da decisão à norma jurídica¹⁵⁵. Na fórmula “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”

¹⁴⁹Reflexão essa que Donoso Cortés já havia antecipado quando, conforme Sá, em 1849, se vê impossibilitado de justificar a decisão na legitimidade e a partir de então passa a defender a necessidade de se decidir mesmo sem legitimidade. Daí que “a sua defesa de que o General Narváez pudesse decidir ditatorialmente é apenas o reconhecimento de que, mesmo num horizonte em que não há legitimidade e, por conseguinte, só pode haver ditadura, mesmo num horizonte em que não se reconheça a decisão como uma mediação da ordem, essa mesma decisão não pode deixar de ter lugar” (SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p 8).

¹⁵⁰Aqui devemos dizer novamente que para Schmitt o ordenamento jurídico não se apóia numa norma, mas numa decisão. Ou seja, para ele a decisão é condição *sine que non* para a existência do direito.

¹⁵¹SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p 8.

¹⁵²SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009,, p 12.

¹⁵³SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.12.

¹⁵⁴“Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.7).

¹⁵⁵Sua construção teórica rivaliza com a de Krabbe, que identifica uma soberania do direito, e com a de Kelsen, que postula a separação entre o direito e o Estado como uma ficção jurídica, pois a relação que os liga não é de causalidade, mas de identidade. Kelsen pensa o direito “*como se* não houvesse nele soberania, ou a soberania

o sujeito e o conteúdo da decisão possuem plena autonomia já que não seria possível encontrar um ponto de imputabilidade normativa nos casos de exceção, justamente por que ele excede a norma e esta nada tem a dizer sobre o excepcional. Assim, o decisionismo de Carl Schmitt prova que o direito não precisa do direito para nascer e que “na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição”¹⁵⁶ normativa¹⁵⁷.

Para justificar a decisão soberana – instauradora do estado de exceção – tanto como fundadora quanto mantenedora do direito, o jurista afirma que a vida não cabe na norma, afirma que a vida a extrapola, excepcionando-se a ela. Numa paródia ainda mais realista, o poeta de Itabira assevera que “as leis não bastam. Os lírios não nascem da lei”¹⁵⁸. Mas enquanto este assim brada para ver a vida fluir, ganhar dimensões em que o Estado, o capitalismo e os negócios possam ruir¹⁵⁹, aquele assim brada para fazer pairar algo (Estado) ou alguém (o soberano) sobre a totalidade incapturável da vida, tomando conta de nossa alma e dela extraíndo uma porcentagem¹⁶⁰.

De modo que a narrativa schmittiana sobre a origem não-normativa do direito ajuda-nos apenas a nos desprendermos do ranço normativista que o positivismo jurídico nos legou, mas não abre perspectivas mais abrangentes para superarmos o labirinto do estado de exceção, vez que nos joga nos braços de uma inabarcável e transcendente decisão. E assim, ao chegarmos ao primeiro saguão mais amplo, depois de passarmos por corredores político-teológicos e encruzilhadas decisórias, não temos mais a mesma crença na norma fundamental como ponto último de imputabilidade legal, mas tão somente, essa tal *decisão soberana* que

tem de ser pensada *como se* não significasse o poder supremo capaz de instituir como tal o direito” (SÁ, 2009, p.15). Nesse caso, “Schmitt apresenta uma ficção contra outra ficção – a ficção jurídica de uma decisão pura contra a ficção jurídica de um direito puro –, defendendo a primeira em função da eficácia e da fecundidade prática que a segunda não poderia ter (SÁ, Alexandre de Franco Sá. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Coleção Artigos LusoSofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p.15).

¹⁵⁶SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.15.

¹⁵⁷A repetição normativa precisa da exceção para viver, afirma Schmitt, posto que ela é sempre “mais interessante que o caso normal” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.15). Enquanto a normalidade nada prova, a exceção explica tudo, inclusive a si mesma (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.15).

¹⁵⁸ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2012, p.23.

¹⁵⁹“O poeta/declina de toda responsabilidade/na marcha do mundo capitalista/e com suas palavras, intuições, símbolos e outras armas/promete ajudar/a destruí-lo/como uma pedreira, uma floresta/um verme.”(ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2012, p.23).

¹⁶⁰“Lentamente os escritórios se recuperam, e os negócios, forma indecisa, evoluem./O esplêndido negócio insinua-se no tráfego./Multidões que o cruzam não vêm. É sem cor e sem cheiro./Está dissimulado no bonde, por trás da brisa do sul,/vem na areia, no telefone, na batalha de aviões,/toma conta de tua alma e dela extrai uma porcentagem.”(ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2012, p.28).

funciona como uma espécie de vela esculpida em parafina de baixa qualidade: ilumina queimando-nos as mãos.

Passaremos ao próximo repartimento labiríntico na esperança de que algo possa ser esclarecido sobre essa vela-decisão ou que ao menos encontremos novas pistas acerca do caminho a seguir rumo à superação de cenários excepcionais. Neste novo incursão que percorreremos, as reflexões de Walter Benjamin nos servirão de estímulo e companhia.

1.2. Olhar de Benjamin: o soberano barroco

Com um pouco mais de iluminação do que quando adentramos nesse jogo, lá na entrada do embaraçoso Dédalo, damos sequência ao caminhar nesse novo repartimento. Agora portamos uma soberana-vela-decisão que, embora nos queime de modo renitente, como que a denunciar que algo vai mal ao possuímos apenas ela como fonte de luz, clareia – ainda que de modo lúgubre – o caminho e nos permite distinguir entre tragédias, encenações, lutos e alegorias barrocas, um bifurcamento que, embora não seja o único caminho a se escolher, se apresenta como única escolha possível: restauração ou catástrofe. Utilizando de uma embriaguez astrológica para compreender a melancolia que torna pardacenta a tez do século XVII, Benjamin nos fornecerá os elementos de que precisaremos dispor para prosseguir frente às encruzilhadas do caminho.

Para alcançarmos as reflexões benjaminianas acerca do estatuto do estado de exceção precisaremos recuperar o percurso intelectual que ele empreende ao analisar o drama do período barroco alemão, o *Trauerspiel*¹⁶¹. Obcecado pelo estado de exceção, o século XVII – marcado pela Monarquia Absolutista e pelas guerras entre religiões – é o momento de maior envergadura das teorias da soberania, sendo também o período de maior expressão do drama barroco alemão, que, na definição de Opitz, tem por tema “a vontade dos reis, assassinios, desesperos, infanticídios e parricídios, incêndios, incestos, guerras e insurreições, lamentações, gemidos e outros semelhantes.”¹⁶²

¹⁶¹Composto fundamentalmente pelo luto e pela melancolia, o drama barroco alemão tem uma linguagem marcada pela palavra *Trauer* (luto) que se mostra sempre disponível para variadas composições, sendo *Trauerbühne* (palco lutuoso), *Trauergepränge* (ostentação lutuosa), *Trauergerüst* (estrutura lutuosa) algumas delas. (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.143).

¹⁶²OPITZ *apud* BENJAMIN, 1984, p.86. Benjamin salienta que “Opitz não o diz abertamente – isso era óbvio na sua época –, mas os eventos inventariados, mais do que assunto, são o próprio cerne da arte no drama trágico. A vida histórica, tal como aquela época a conhecia, é o seu conteúdo, o seu verdadeiro objeto, e nisso ele se distingue da tragédia, cujo objeto não é a história, mas o mito” (BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.56).

Comprometido com a compreensão de seu tempo, severamente marcado por “uma das experiências mais monstruosas da história universal”¹⁶³ – a guerra mundial de 1914-1918 –, e com a crítica à restauração política e cultural que ele via se formar com a proclamação da República de Weimar a partir de 1919, Benjamin se desloca então para uma crítica do barroco alemão percebendo nele aquele espaço-tempo que melhor elucidaria a fisionomia histórica de seu tempo. Ele torna o século XX contemporâneo do século XVII ao qual volta para “recuperar a memória não de uma tradição unitária, como pretende o classicismo, mas apreender suas tensões e contingências, contrapondo-se a uma continuidade meramente racional e eterna, pois esta é, para Benjamin, a tradição dos vencedores.”¹⁶⁴

Esse retorno se dá por meio da reabilitação do *Trauerspiel*¹⁶⁵–, sobre o qual ele escreve sua tese de livre docência, em 1925, a obra *Origem do drama trágico alemão (ODTA)*¹⁶⁶, que seguiu rejeitada nos departamentos de Estudos Germanísticos e de Estética da Universidade de Frankfurt aos quais fora submetida¹⁶⁷. A nossa recuperação deste percurso intelectual se dá devido à atenta análise da teoria da soberania seiscentista que ele empreende ao investigar uma teoria (*Trauerspiel*) que foi construída sob a consciência da necessidade de se impedir o estado de exceção, a partir de uma reflexão do “devir dos fatos que caminhariam para o reino de Deus, ou melhor, que buscam Deus mas encontram na promessa do messias redentor um correlato da morte”¹⁶⁸

Quando Benjamin inicia sua análise do drama trágico alemão, o termo já havia perdido as pechas depreciativas de “arte pervertida, decadente e patológica”¹⁶⁹ que o acompanharam. Inclusive, desde 1888, “o barroco arquitetônico já era visto como um estilo próprio, distinto da Renascença, e com direitos iguais à investigação crítica.”¹⁷⁰ É em 1925 que Benedetto Croce, referindo-se à literatura, propõe uma reintrodução do termo a partir de seu sentido

¹⁶³BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.86)

¹⁶⁴MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas*. Cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.36.

¹⁶⁵Termo que era utilizado no século XVII tanto para as obras dramáticas quanto para os fatos históricos (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984).

¹⁶⁶No original *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.

¹⁶⁷Essa rejeição não chegou a ser oficial porque Benjamin retirou sua propositura antes.

¹⁶⁸BRANCO, Felipe Castelo. Sobre a melancolia e o barroco em Walter Benjamin. Investigações freudianas. In: *Psicanálise & Barroco em Revista* v9,n 1,2011, p.36.

¹⁶⁹ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*.In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.25.

¹⁷⁰ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*.In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.25.

original, como “uma das variedades do feio, uma varietà del brutto,”¹⁷¹ algo que já estava ultrapassado e que levou o próprio Croce a empregar o termo barroco “como categoria estética valorativamente neutra.”¹⁷²

Desde o após-guerra, começaram a circular inúmeras antologias sobre a lírica alemã do século XVII. Esse entusiasmo resultava, no fundo, da profunda afinidade que os críticos e leitores alemães sentiam entre o período de desolação posterior à guerra dos trinta anos, e seu próprio presente, marcado pela derrota e pela miséria, assim como entre as literaturas das respectivas épocas: a mesma dicção torturada, a mesma violência verbal, a mesma temática do pessimismo.¹⁷³

Nesses termos o interesse benjaminiano pela literatura dramática alemã do séc XVII não remete a nenhum pioneirismo, como nos informa Sérgio Rouanet em sua apresentação feita para a tradução brasileira da *ODBA*, haja vista a facilidade de empreender essa aproximação descrita acima. Mas a crítica de Benjamin inova ao usar argumentos diversos daqueles utilizados pelos apologistas contemporâneos do termo no ataque à crítica tradicional do barroco dramático. Para ele, tanto os defensores quanto os detratores do drama barroco o analisam apenas a partir de aspectos acidentais não lhe dando a devida atenção enquanto forma ou idéia.

1.2.1. O Trauerspiel como ideia

Ao afirmar que “o drama barroco é uma ideia, cuja atualização, se dá na história,”¹⁷⁴ sendo a sua forma “decididamente mais rica que as tentativas isoladas”¹⁷⁵ Benjamin enaltece o papel da linguagem enquanto ambiente e condição para o pensamento e, ainda, se opõe rigorosamente à crítica classicista que considerou o drama barroco a partir de uma poética trágica pseudo-aristotélica que, frente à tragédia grega, só poderia ser tratado como uma grosseira distorção. Diante dessa duvidosa comparação “pseudo-aristotélica”, Benjamin tenta fundar, através de uma comparação rigorosa com a tragédia, a autonomia do drama barroco enquanto ideia. Elencando as distinções elementares entre os dois tipos, ele salienta que

¹⁷¹ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*.In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.26.

¹⁷²ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*.In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.26.

¹⁷³ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*.In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.26.

¹⁷⁴ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*.In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.26.

¹⁷⁵BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 71.

contra o mito, o herói, o dia, o tempo linear, o desafio ao destino e o julgamento dos deuses presente na tragédia o barroco apresenta a história, o príncipe, o tempo sem tempo ou do eterno retorno, a noite, a submissão ao destino com uma eternização da culpa e nenhuma transcendência, conforme resumo muito preciso de Sergio Rouanet.¹⁷⁶

Para demonstrá-lo enquanto ideia, Benjamin empreende o método que ele expõe nas *Questões introdutórias de crítica do conhecimento*, e que foi construído a partir de uma nítida distinção entre verdade e conhecimento. A verdade estaria, segundo Benjamin, envolta de um certo esoterismo que apenas a *doutrina* filosófica fundada em uma codificação histórica poderia alcançar, já o conhecimento se faria revelar não pelas doutrinas, mas por uma evocação do *more geometrico*— formas de apresentação do saber que acompanham as matemáticas.¹⁷⁷ O método matemático reivindica o conhecimento genuíno, o texto filosófico, enquanto linguagem, busca alcançar a esfera da verdade. Essas distinções no acesso à verdade e ao conhecimento marcam a “esfera da verdade visada pela linguagem”¹⁷⁸ como o verdadeiro objeto filosófico e excluem o modelo matemático das considerações filosóficas, pois, como interpreta Francisco Machado:

¹⁷⁶“O drama barroco tem como objeto e conteúdo próprio a história, como a época a compreendia. O conteúdo da tragédia é o mito, a saga pré-histórica, embora trabalhada por tendências atuais. Tanto o protagonista do drama barroco como o herói trágico têm uma condição principesca, mas no drama essa condição se destina a ilustrar a fragilidade das criaturas, mais visível nas altas linhagens, enquanto na tragédia ela remete a um passado que efetivamente se articulava em torno da condição senhorial. A morte do herói trágico é um destino individual, um sacrifício pelo qual o herói quebra o destino demoníaco, anunciando a vitória sobre a ordem mítica dos deuses olímpicos. Ela é ao mesmo tempo uma expiação devida aos deuses, guardiões de um antigo direito, e a promessa de um novo estado de coisas, a antecipação de uma nova comunidade, ainda virtual: um sacrifício ao deus desconhecido. O herói prenuncia novos conteúdos, mas eles são desproporcionais à vida de um só homem, e por isso ele morre. No drama barroco, a morte é apenas prova mais extrema da impotência da criatura humana. Não exprime nenhum desafio, nem anuncia uma ordem nova, porque qualquer transcendência é alheia ao Barroco, e sua utopia é a utopia conservadora da Contra-Reforma. Na tragédia, o tempo é linear: o herói rompe o destino mítico, através da orgulhosa aceitação da culpa, e com isso a maldição se extingue. No drama barroco, o destino é onipotente, e a culpa é a sujeição da vida da criatura à ordem da natureza. Movido pelo destino, o drama barroco não tem tempo, ou está sujeito ao tempo do eterno retorno. A maldição se perpetua, a morte individual não significa o fim, porque a vida se prolonga depois da morte, através das aparições espectrais. O registro da tragédia é o dia, o do barroco é o noturno, pois à meia-noite, conforme se acreditava, o tempo pára, voltando ao ponto de partida. Por tudo isso, o drama barroco não tem heróis, mas somente configurações. Pois heróico é o personagem que desafia o destino, morrendo, e não o que morre, submetendo-se ao destino, e eternizando a culpa. Enfim, na tragédia o palco é um ponto fixo, de caráter cósmico, em que se desenrola um julgamento, movido pelos homens contra os deuses, e em torno do qual se reúne a comunidade, para ouvir o veredicto. No barroco, o palco é móvel, peregrina, como a corte, de cidade em cidade, e nele se desdobra um espetáculo luto, destinado a homens enlutados, e sem nenhum apelo aos deuses, porque não existe nenhuma comunicação possível com a transcendência” (ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*. In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 28-29).

¹⁷⁷BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p 49-50.

¹⁷⁸BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p 49.

A linguagem matemática limita-se a sinais que se ordenam mediante regras rigorosas e lógicas e obrigatoriamente precisam provar um enunciado. Para Benjamin, porém, essa forma de expressão exclui a verdade, pois esta caracteriza-se por ter um lado esotérico, escuro, que não pode ser devidamente exposto pela linearidade ininterrupta da forma de pensamento matemático-dedutiva (2004, p.48).

Tomando a verdade como seu principal conteúdo, a filosofia tem na “apresentação das ideias¹⁷⁹” (*Darstellung*) o seu exercício privilegiado e esse exercício de apresentação do “ser indefinível da verdade” deve se estabelecer por meio do conceito. Contudo, para Benjamin, um conceito “não é produto de qualquer indução ou dedução, tampouco é o resíduo do sensível ou produto de um ato do entendimento que dissolve o particular no geral para poder apropriar-se dele”¹⁸⁰ perdendo toda a densidade do real. O conceito é aquilo que dissolve a existência bruta, empírica, em seus elementos constitutivos, “depurados de sua falsa unidade”¹⁸¹ para inserir seus extremos no reino das ideias salvando os fenômenos¹⁸². Garantindo assim tanto a “redenção dos fenômenos por meio das idéias”¹⁸³ quanto a

¹⁷⁹ A compreensão benjaminiana de ideia é, confessadamente, tributária da doutrina das ideias de Platão com a qual guarda uma proximidade e um distanciamento. Benjamin chega a dizer que “a tese de que o objeto do saber não coincide com a verdade revela-se, sempre de novo, uma das mais profundas intuições da filosofia original, a doutrina platônica das idéias” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.52). Isso porque tanto para Platão como para Benjamin, o conhecimento é questionável, mas a verdade não. A verdade é “uma essência não intencional, formada por ideias” (BENJAMIN, 1984, p.58) e distinta “do modo de ser das aparências” (BENJAMIN, 1984, p.58). A *ideia* benjaminiana, contudo, é algo de lingüístico, “é o elemento simbólico presente na essência da palavra”, de modo que para ele, cabe ao filósofo o papel de restaurar a primazia do caráter simbólico da palavra. Não se tratando, contudo, de “uma atualização visual das imagens, mas de um processo em que na contemplação filosófica a idéia se libera, enquanto palavra, do âmagô da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.59).

¹⁸⁰ MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.57.

¹⁸¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.56.

¹⁸² Benjamin descrever a idéia “como a configuração em que o extremo se encontra com o extremo” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.57) e reputa como falsa a compreensão de *conceito* como sendo todas ‘as referências mais gerais da linguagem’, vez que apenas as ideias (e jamais o conceito) alcançam esse patamar. A ideia é o universal, e esse não é “uma simples média” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.57). Já o conceito parte sempre dos pontos extremos e tem como postulado: “a arte da interrupção, em contraste com a cadeia das deduções, a tenacidade do ensaio, em contraste com o gesto único do fragmento, a repetição dos motivos, em contraste com o universalismo vazio, e a plenitude da positividade concentrada, em contraste com a polêmica negadora” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.54-55). Aqui há, nas preleções do professor Andityas Matos, uma sinistra semelhança entre Benjamin e Schmitt, pois, esse entendimento da *ideia* como sendo aquilo que apenas se verifica em seus extremos coaduna com a conceituação schmittiana de exceção, vez que, em suas palavras, “o que é normal nada prova, a exceção comprova tudo”, já que apenas o caso extremo “pensa o geral com paixão enérgica” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.15).

¹⁸³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.56.

“representação das idéias por meio da empiria.”¹⁸⁴ Isso porque “as ideias não são dadas no mundo dos fenômenos” e, portanto, não servem para conhecimento destes, como tampouco estes servem como critério de existência daquelas, embora possuam uma relação de mútua constituição:

Longe dos fenômenos, as idéias são vazias, do mesmo modo que os fenômenos, longe das idéias, estão condenados à dispersão e à morte: dispersão porque não podem agrupar-se em unidades significativas, e morte porque estão entregues, sem defesa, ao pensamento abstrato, que as destrói em sua particularidade. A tarefa do filósofo é assim a de injetar nas idéias o sangue vigoroso da empiria e de salvar os fenômenos, guardando-os no “recinto das idéias.”¹⁸⁵

Para Benjamin “a ideia é mônada”¹⁸⁶ e, embora se baseie em Platão, sua teoria da ideia opera uma ruptura tanto com o pensamento moderno, inaugurado com o racionalismo, quanto com o próprio Platão:

Ao propor uma teoria sobre o modo de ser das idéias construída a partir de uma leitura de Platão, Benjamin realiza dois movimentos de ruptura. Por um lado, ao afirmar que a verdade é ser, retira-se do espaço reflexivo da filosofia moderna inaugurada por Descartes e pela primazia dada à categoria de sujeito no processo de conhecimento. Por outro lado, efetua uma torção, teoricamente provocativa, da doutrina platônica ao identificar Ser e linguagem. Se o domínio do ser é o da linguagem e, mais especificamente, o do nome, ele está exposto às condições da experiência temporal e histórica dos homens (MRICY, 24-25)

Alçado à categoria de ideia, o drama barroco não é passível de posse e as impressões que geram ao “eu” por ele afetado não servem para defini-lo, como queriam os críticos que o assimilavam à poética trágica aristotélica. E, sendo mônada, enquanto ideia que carrega em si a pré e a pós-história, o Trauerspiel pode ser invocado numa tentativa de compreensão do século XX, sua pós-história. Justificado o drama barroco enquanto ideia podemos dizer que, mais que um retorno ao século XVII, o que Benjamin faz de fato é reconhecê-lo presente em sua contemporaneidade. A literatura expressionista, por exemplo, surge como correlata do drama do período barroco, tanto em sua forma como em sua temática torturada e pessimista.¹⁸⁷

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.56.

¹⁸⁵ ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*. In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 13.

¹⁸⁶ Benjamin afirma que a estrutura da ideia é monadológica, visto que resulta do contraste entre sua totalidade e seu isolamento inalienável. Para ele “a ideia é mônada. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das idéias, da mesma forma que segundo Leibniz, em seu Discurso sobre a Metafísica, de 1686, em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.69-70).

¹⁸⁷ O historiador da literatura Victor Manheimer, com o qual Benjamin concorda, falando sobre o expressionismo, afirma ter “a impressão de que, nos últimos duzentos anos, nenhuma sensibilidade artística teve

Estabelecida a compreensão do *Trauerspiel* como ideia, Benjamin parte para uma avaliação empírica do drama do período barroco presente na literatura alemã, utilizando o método que expõe em sua introdução da *Origem do Drama trágico alemão*.¹⁸⁸ Assim, ele isola “os fenômenos em seus elementos e destacando dos elementos os seus aspectos extremos,”¹⁸⁹ distingue o príncipe, o cortesão e a corte como sendo, respectivamente, o protagonista, o conselheiro e o local em que se dá a ação histórica do drama barroco. Com essa distinção seu método é de todo utilizado, vez que volta à representação das idéias salvando os fenômenos, pois, cada um desses elementos constitui a empiria que permite se formar o conceito do Drama Barroco que, por sua vez, permite aos elementos atingirem a esfera universal do reino das ideias sem se perderem em pura abstração¹⁹⁰.

Nas funções distintas e complementares de cada um desses elementos fica reservado ao príncipe, enquanto o protagonista, a estabilização do reino (e da história), ao cortesão o apoio incontestado nessa função estabilizadora e à corte cabe ser o espaço em que essa salvação secular se faz possível. A partir de tais elementos-personagens é que se vai construir a teoria da soberania seiscentista como um fruto das expressões extremas do século XVII, notadamente o racionalismo e as guerras entre religiões, ambos atuando a partir e através da melancolia, como agora veremos

1.2.2. *Melancolia saturnina*

tantas afinidades com a do Barroco, em sua busca de expressão estilística, como a que caracteriza os nossos dias. Interiormente vazios ou profundamente convulsionados, exteriormente absorvidos por problemas técnicos e formais: assim foram os poetas barrocos, e assim parecem ser os poetas do nosso tempo, ou pelo menos aqueles que imprimiram em suas obras a força de sua personalidade” (MANHEIMEIR *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 76-77).

¹⁸⁸Método esse que pode ser compreendido como “um caminho indireto”, a arte do desvio e que em tudo se distingue do *more geometrico*.

¹⁸⁹ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*. In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 29.

¹⁹⁰“A empiria não pode penetrar diretamente no mundo das idéias. Donde a função mediadora do conceito. Pelo conceito, as coisas são divididas em seus elementos constitutivos, e enquanto elementos, podem ingressar na esfera das idéias, salvando-se; inversamente, pelo conceito, as idéias podem ser representadas, tornando-se concretas, graças à empiria desmembrada em seus elementos materiais. Os conceitos conseguem assim “de um golpe dois resultados: salvar os fenômenos e representar as idéias” (BENJAMIN, 1984, p. 57). Com isso, as coisas acedem ao universal, sem se evaporarem na pura abstração. A mera absorção das coisas pelo conceito, ao contrário, nem lhes daria um caráter verdadeiramente universal - pois só a idéia é universal - nem teria o poder de redimi-las, pois elas se perderiam no pseudo-universal da média”(ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*. In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.13).

O comportamento melancólico que traz e revela os acentos barrocos subjacente a tais personagens, e que é fundamental para esclarecer e acompanhar o raciocínio utilizado por Walter Benjamin na análise da soberania seiscentista, pode ser considerado como um reflexo dos movimentos astrais. Isso porque o século do barroco foi, sem dúvida, aquele que encontrou a figura de Saturno, “o planeta da revolução mais lenta”¹⁹¹, aquele que “governa o melancólico.”¹⁹² Sua imagem pode ser sentida na “indizível, profunda e expressiva tela” de Albrecht Dürer Ritter intitulada *Melencolia I*, de 1514, que Benjamin menciona como uma antecipação da meditação enlutada do espírito barroco (FIG. 1).

A expressão de tal século está marcada pelo peso dos astros que só a astrologia, essa “disciplina helenística que alimentou a doutrina do melancólico,”¹⁹³ pode esclarecer. É certo que quanto às teorias do temperamento melancólico o saber médico e astrológico permaneciam separados, com prevalência deste último:

Paracelso, por exemplo, queria excluir da melancolia o componente médico, mantendo apenas o astrológico, e é igualmente evidente que as especulações urdidas para conciliá-los correspondiam de forma muito aleatória à realidade empírica. É o que torna mais surpreendente, e mesmo dificilmente explicável, a circunstância de que essa teoria tenha resultado numa grande riqueza de intuições antropológicas justas¹⁹⁴

A distância que separa Saturno do planeta Terra, assim como a demora que envolve o retorno dele a ele mesmo, em sua volta completa em torno do Sol, a fim de fazer o famoso *Retorno de Saturno*¹⁹⁵, pode ser vista como uma dádiva da “razão divina que localiza o astro ameaçador tão longe quanto possível.”¹⁹⁶ Essa distância nos permite articular de maneira benéfica o comportamento do melancólico com Saturno que, “como o planeta mais alto e o mais afastado da vida cotidiana, responsável por toda contemplação profunda, convoca a alma para a vida interior, afastando-a das exterioridades, leva-a a subir cada vez mais alto e enfim inspira-lhe um saber superior e o dom profético”¹⁹⁷

¹⁹¹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.171.

¹⁹²BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.171.

¹⁹³BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.171.

¹⁹⁴BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.171.

¹⁹⁵ O *Retorno de Saturno* é a volta que o astro faz até encontrar seu ponto de origem a partir do ponto de vista de um dado mapa astral. Acontece, em média, a cada vinte nove anos trazendo duras e definitivas experiências para quem o vivencia.

¹⁹⁶BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.171.

¹⁹⁷GIEHLOW *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 171-172.

Saturno e melancolia são “dois demônios das antíteses” que precipitam na alma humana angústia e apatia, por um lado, e a força da inteligência e da contemplação, por outro. Tal qual a melancolia que ele gera, Saturno “ameaça sempre os que lhe estão sujeitos, por mais ilustres que sejam, com os perigos da depressão ou do êxtase delirante.”¹⁹⁸ Essa luta intestina e dialética de Saturno, que ele impregna na alma humana, pode, se quisermos melhor compreendê-la, ser esclarecida pela concepção mitológica de Cronos, esse deus dos extremos que:

Por um lado, (...) é o senhor da Idade de Ouro... por outro, é o deus triste, destronado e humilhado ... por um lado, gera (e devora) inúmeros filhos, e por outro está condenado à eterna esterilidade; por um lado é um monstro capaz de ser vencido pela astúcia mais vulgar, e por outro é o deus antigo e sábio, venerado como a inteligência suprema, como providente e profético.¹⁹⁹

De acordo com Benjamin, foi mérito da obra de Giehlow afastar a “versão puramente demonológica da ambos os temas”²⁰⁰ produzidos pelas especulações cristãs da Idade Média e resgatar a “reinterpretação da melancolia saturnina segundo uma teoria do gênio, com um rigor nunca visto nem sequer no pensamento da Antiguidade,”²⁰¹ a partir do qual o centro das crenças astrológicas passou a ser ocupado pelo temor à Saturno que:

Graças à sua propriedade de planeta pesado, frio e seco, (...) produz homens completamente presos à vida material, e que só se prestam ao trabalho agrícola mais duro; mas graças à sua posição de planeta mais elevado, produz, inversamente, os *religiosi contemplativi*, homens altamente espirituais, alheios a qualquer vida terrena.²⁰²

Essa dialética saturnina é o espaço em que o problema histórico da melancolia se instaura, colocando o melancólico sempre em conflito direto com os anseios de uma época que “tentava a todo preço aceder às fontes do saber natural oculto com a questão de como extrair de Saturno suas forças espirituais, sem sucumbir à loucura.”²⁰³ Que tentava, portanto, distinguir a melancolia sublime da melancolia vulgar. Problema histórico de grande importância e centralidade no século XVII, a melancolia servia de imagem para a criação dos

¹⁹⁸PANOFISKY; SAXL *apud* BENJAMIN, 198 BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 172.

¹⁹⁹PANOFISKY; SAXL *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 172.

²⁰⁰GIEHLOW *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 173.

²⁰¹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 173.

²⁰²PANOFISKY; SAXL *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 173.

²⁰³BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 173.

tipos dramáticos do barroco alemão, imagem essa que possibilitou a Benjamin ver a presença fulgurante do século XVII no século XX.

Na teologia, de onde o termo provém, a melancolia surge como *acedia*²⁰⁴, o *demônio do meridiano*²⁰⁵, pecado mortal que acomete aqueles que guardam indolência, uma espécie de “inércia do coração” para como as coisas de Deus. Essa relação, entre o melancólico e a *acedia*, também é regida por Saturno que torna os homens “apáticos, indecisos, vagarosos.”²⁰⁶ Acometida a alma dessa enfermidade, as pessoas morrem logo se não forem socorridas em tempo hábil, pois:

A *acedia* ou indolência é comparável à mordida de um cão raivoso, porque quem é por ele mordido é imediatamente assaltado por sonhos terríveis, treme durante o sono, encoleriza-se, perde o sentido, rejeita toda bebida, teme a água, late como um cão, e tem tanto medo que cai de pavor. Pessoas assim morrem logo, quando não socorridas.²⁰⁷

Absolutamente mesclada e mesclável com o luto, a melancolia “em sua tenaz auto-observação (...) inclui as coisas mortas em sua contemplação para salvá-las”²⁰⁸ assim como o enlutado finge-se de morto para, imitando o objeto amado que foi perdido, mantê-lo vivo.²⁰⁹ Onde “a renúncia aos mínimos prazeres, o vestir-se de negro, o falar em voz baixa, balbuciando, são sintomas de que o sujeito, embora vivo, é como morto, nele está o morto que continua a viver em agonia.”²¹⁰ No que o luto serve como aquilo que ajuda o sujeito a desligar-se do objeto perdido retomando assim seu interesse pelo mundo através de novas

²⁰⁴“Em Dante, a *acedia* é o quinto elo na seqüência dos pecados capitais. No círculo infernal que lhe corresponde, reina um frio glacial, que alude aos dados da patologia dos humores, à composição fria e seca da terra” (BENJAMIN, 1984, p.177). Já em manuscritos do século XVIII ela aparece assim mencionada: “Da preguiça. O quarto pecado principal é a preguiça a serviço de Deus. Isto é, se eu dou as costas a uma boa obra trabalhosa e pesada e me dedico ao repouso ocioso. Se eu evito a boa obra, quando ela se torna demasiado árdua, essa atitude gera amargura no coração” (MONE *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 177).

²⁰⁵ Atacam, sobretudo, os religiosos lançando em suas almas uma inquietação melancólica. A respeito ver AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

²⁰⁶HAUBER *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.178.

²⁰⁷ALBERTINUS *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.178.

²⁰⁸BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.179.

²⁰⁹MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.25.

²¹⁰MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.25.

conexões e investimentos, o melancólico fracassa.²¹¹ Esse fracasso é o paradigma do príncipe, já que “o príncipe é o paradigma da melancolia.”²¹²

Melancolia e luto possuem uma função política no drama barroco alemão, representando a encenação e o pessimismo oficial da história como elementos chaves de legitimação do poder. Os espetáculos teatrais públicos dão o apelo popular que estes elementos precisam e querem alcançar, os quais:

Não são tanto peças que provocam a melancolia, como peças graças às quais a melancolia encontra uma satisfação: peças para melancólicos. Uma certa ostentação lhes é inerente. Seus quadros são organizados para serem vistos, ordenados, na forma com que querem ser vistos. Assim o teatro renascentista da Itália, que de tantas maneiras influenciou o Barroco alemão, emergiu da pura ostentação, ou seja, dos *trionfi*, as procissões acompanhadas de recitativos, surgidas em Florença sob Lorenzo de Medici.²¹³

Sendo o drama barroco aquele que surge de procissões triunfais, pode-se dizer que ele é “um ritual de representação do poder, em que o estético está a serviço do político.”²¹⁴ Onde a melancolia que se apresenta não possui nada de genuíno, mas pura encenação que fixa e delimita a forma oficial pela qual a história deve ser vista: o *locus* do pessimismo que legitima o poder. Esse pessimismo, essa história como *Trauerspiel*, marcou o poder soberano como aquele que tem por meta e como garantia de seu poderio a produção de afetos tristes. Lendo Spinoza – esse instigante pensador do século XVII –, Deleuze e Parnet puderam afirmar que:

Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada. Os poderes têm menos necessidade de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como diz Virílio, de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos.²¹⁵

Esse afã de organizar os “nossos pequenos terrores íntimos” que encontramos presente no drama barroco tem como fonte, tanto as crônicas medievais quanto os dramas dos mártires, e apenas poderemos apreender sua verdadeira imagem ao examiná-la “a partir de uma esfera mais alta, a da teologia.”²¹⁶ Onde, por meio de uma teologia barroca da história, poderemos

²¹¹MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.25.

²¹²BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.165.

²¹³BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 142.

²¹⁴BOLLE, Willi. A modernidade como “*Trauerspiel*”. A representação da história em W. Benjamin, “Origem do drama barroco alemão”. In: *Revista de História da USP*, nº119, 1985, p.51.

²¹⁵DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p.50.

²¹⁶BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.240.

compreender o soberano e seu poder permeado pela hesitação melancólica e longe de “uma economia da salvação previamente assegurada.”²¹⁷

1.2.3 Pessimismo, história-natureza e soberania

Para alcançarmos o cerne teológico dessa questão importa salientar que o drama barroco é resultado do luteranismo e que “seus dramaturgos eram, em sua imensa maioria, luteranos e viviam a experiência de uma moralidade rigorosa e perseguidora somada à renúncia e desvalorização das “boas obras” mundanas”²¹⁸. Traçando essa dúbia reação frente à existência, ao exigir uma observância rigorosa da vida moral ao mesmo tempo em que destituía de valor e renunciava as “boas obras”, o luteranismo fez instalar no povo um dever secular de obediência para com o poder político. Eliminando o valor das ações humanas como requisito para a salvação, o luteranismo aponta a fé como único meio para acessá-la, precipitando assim um “esvaziamento do mundo, um mundo empobrecido em sua substância e no valor das ações humanas”²¹⁹ que marcará sobremaneira o drama barroco.

Apoiado nesse acento luterano, Benjamin afirma que “o Barroco não conhece nenhuma escatologia; o que existe, por isso mesmo, é uma dinâmica que junta e exalta todas as coisas terrenas, antes que elas sejam entregues a sua consumação”²²⁰, havendo, portanto, uma superexcitação do desejo de transcendência que se faz sentir pelo apelo imanentista deste drama que segue visivelmente “obcecado pela idéia da catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração.”²²¹ Observa-se ainda que:

O além é esvaziado de tudo que possa conter o menor sopro mundano, e dele o Barroco extrai inúmeras coisas que até então tinham resistido a qualquer estruturação artística, e em seu apogeu, ele as traz violentamente à luz do dia, a fim de criar, em sua vacuidade absoluta, um céu derradeiro, capaz de dia de aniquilar a terra, numa catástrofe final.²²²

²¹⁷BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.240.

²¹⁸BRANCO, Felipe Castelo. Sobre a melancolia e o barroco em Walter Benjamin. Investigações freudianas. In: *Psicanálise & Barroco em Revista* v9,n 1,2011, p.36.

²¹⁹BRANCO, Felipe Castelo. Sobre a melancolia e o barroco em Walter Benjamin. Investigações freudianas. In: *Psicanálise & Barroco em Revista* v9,n 1,2011, p.36.

²²⁰BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.90.

²²¹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.89

²²²BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 90.

Tudo isso se formaliza numa espécie de pessimismo oficial, consequência da profusão de ideias sobre a salvação proveniente da luta entre Reforma e Contrarreforma que, facilmente pode ser apontada como o ingrediente pouco secreto do drama barroco. Nessa luta a igreja da Contrarreforma ganha, mas ao preço de abrir mão da própria transcendência e de reduzir a vida e a salvação do homem a termos profanos.²²³ Com um destino que não aponta para a transcendência e com a história marcada pela catástrofe, o barroco é erigido como imanência absoluta da história que passa a ser compreendida como natural.

A envergadura da história compreendida como natureza não deixa espaço a nenhuma finalidade histórica, pois quando história e natureza se confundem até à fusão surge uma dicotomia onde “um pólo representa a história, vista como natureza cega, e outro representa a antihistória, vista como história naturalizada.”²²⁴ Essa fusão é marcada pela catástrofe vista como necessária e pertencente ao campo da história natural, “onde há história ela é destituída pela natureza e a natureza tem a fisionomia da história.”²²⁵ Marca definitiva do século XVII essa fusão se dá em nome de um aplacamento dos rompantes históricos que assolavam a Europa e se torna uma profissão de fé da soberania seiscentista “cuja vocação utópica será sempre a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza.”²²⁶

Com isso percebemos que a compreensão teológica do barroco acopla natureza e história rumo a um mesmo desfiladeiro, cabendo ao soberano impedir tal desastre. É apenas ao soberano que compete, enquanto o representante da história, enquanto aquele que “segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro”²²⁷ por fim ao seu movimento catastrófico. O *Trauerspiel* do século XVII nos lega, nesse ponto, uma nova compreensão da soberania, pois enquanto “o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do príncipe.”

²²³“A religião consolidou-se, mas ao preço de abrir mão da transcendência. Em consequência, tanto a vida do homem como sua salvação passaram a ser concebidos em termos profanos. Ele está sujeito a uma história cega e sem fins, e, portanto ameaçadora – uma história natural; e só pode ter a esperança de salvar-se numa esfera de intemporalidade secular – uma história naturalizada” (ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*. In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 35).

²²⁴ROUANET, Paulo Rouanet, *Apresentação*. In. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 32.

²²⁵MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas*. Cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.45.

²²⁶BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.97.

²²⁷BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.88.

²²⁸ Sendo, inclusive, típico da Contrarreforma compreender que “quem reina já está desde o início destinado a exercer poderes ditatoriais, num estado de exceção.”²²⁹

Na busca por estabelecer seu domínio, a contrarreforma procurou enaltecer o absoluto encontrado no mundo, “emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença”²³⁰ e propondo “o ideal de uma estabilização”²³¹ que viria a ser confirmada através de uma restauração completa, eclesiástica e estatal. Esse enaltecimento do absoluto encontrado no mundo tem uma perspectiva deísta que, teologicamente podemos traduzir como o enaltecimento de Deus em sua manifestação mundana. Ele cria, mas se afasta e só se manifesta em sua criação.

Várias são as conseqüências deste modo de pensar e seu ponto alto se dá na busca de um indivíduo capaz de concentrar em si toda essa imanência. O soberano se constrói a partir desse jogo teológico-jurídico que faz dele o representante profano de Deus, possuidor de um estatuto constitucional, que o exige que “seja a garantia de uma comunidade próspera, florescente tanto do ponto de vista militar como científico, artístico e eclesiástico.”²³² Para tal acredita-se que é legítimo que cada um dos súditos lhe conceda uma parcela de seu próprio livre-arbítrio a fim de sedimentar esse absoluto fora de si, quer seja a Igreja ou o Estado.

Esse absoluto no mundo é tributário da junção entre natureza e história e faz do soberano do século XVII “o mais alto dos seres criados.”²³³ Sua realeza é um legado divino, vem do “poder mundial recebido por Adão como senhor de toda a Criação,”²³⁴ portanto, um poder natural que “foi legado a certos pais de família, e finalmente concentrou-se em uma família, ainda que num âmbito limitado, tornando-se hereditário.”²³⁵ Entretanto, embora seja a mais alta criatura, o soberano permanece criatura e nele “o animal pode vir à tona com uma

²²⁸BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.89.

²²⁹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89. Benjamin afirma que “essa doutrina extrema do poder do Príncipe teve sua origem na Contra-Reforma, e foi no início mais inteligente e mais profunda que sua versão moderna” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.89).

²³⁰BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

²³¹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984p. 89.

²³²BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

²³³BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

²³⁴BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 108.

²³⁵*Ib* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 108.

força insuspeitada, ”²³⁶ trazendo certa proximidade da soberania tanto com o martírio quanto com a crueldade.

Bastante recorrentes no *Trauerspiel*, as cenas de martírio e crueldade guardam relação com a teoria da soberania porque entram em cena ao rondarem aquele que é o emblema chave, supremo adereço cênico do barroco: o cadáver. O drama barroco vive de cadáveres e é dever dos tiranos fornecê-los.²³⁷ O conceito de alegoria é o que nos ajudar a condensar esses elementos, vez que foi apenas a estrutura alegórica que “permitiu ao drama barroco assimilar como conteúdos os materiais que lhe eram oferecidos pelas condições da época” ²³⁸ em sua inebriada crueldade, imaginária e vivida.

O alimento, substrato primeiro do drama barroco em sua desproporcionalidade cruel, colérica, melancólica e sombria, foi e é a própria história. A instabilidade dos reinos, da religião e, conseqüentemente, da política, com uma série de guerras, motins, incêndios, enforcamentos e outros terrores, foram assimilados pela literatura barroca alemã por meio de um apelo à alegoria²³⁹. A alegoria (*allo* – outro e *agorien* – dizer), como narrativa que opera em mais de um plano de compreensão²⁴⁰, nega a coerência absoluta para em seu lugar fazer aprofundar “o abismo existente entre a significação e a representação”²⁴¹ provocando, deliberadamente, o afastamento de toda univocidade interpretativa²⁴².

²³⁶BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 109.

²³⁷BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.242.

²³⁸BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.239.

²³⁹As construções alegóricas de que o barroco alemão dá testemunho são oriundas da renascença que ao ativar a memória das imagens desperta um interesse especulativo por elas, que é decisivo para a formação do estilo alegórico. Mas não há qualquer “produto da fantasia alegórica, por mais barroco que seja, que não tenha uma contrapartida nesse mundo.”(BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.244).

²⁴⁰Frente à atividade alegórica, Orígenes propõe um fundamento ético e especulativo “ao estabelecer um paralelo entre os diversos níveis de leitura, literal, moral e alegórico ou místico, e os níveis de perfeição moral. O leitor mais tosco só será capaz da primeira leitura, um leitor mais prevenido chegará à segunda, enquanto a terceira só será acessível aos leitores cuja perfeição espiritual saberá descobrir o sentido escondido sob os véus das palavras” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.32).

²⁴¹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.13. Em sua análise do livro *Einführung in die literarische Hermeneutik* de Peter Szondi, Jeanne Marie Gagnebin afirma que “na tradição filosófica clássica, a alegoria sempre foi depreciada pela sua historicidade e pela sua arbitrariedade” e que “a interpretação alegórica nasce da distância histórica que separa os leitores do texto literal. Os gregos posteriores a Homero, por exemplo, se conseguem entender as palavras da epopéia, não podem mais admitir seu sentido. A interpretação alegórica nasce do escândalo que representa o texto literal para a razão filosófica que se estabelece, em Xenófanos como em Platão, como juiz da verdade da poesia. A escola cínica, e depois a estóica vão tentar reconciliar a exigência da razão com o respeito devido a Homero, educador da Grécia: inaugurando o gesto da hermenêutica moderna (em particular desde Schleiermacher), elas vão deslocar a responsabilidade de determinar o sentido certo: daqui em diante, esta caberá à leitura, não mais à escrita. Não é Homero que se engana, mas uma leitura ingênua, imediata, do texto homérico. O sentido literal não é o sentido verdadeiro. Deve-se aprender uma outra leitura que busque sob as palavras do discurso seu verdadeiro

O alegorista surge como aquele que arrancará o objeto do seu contexto, matando-o ao mesmo tempo em que o obriga a significar. “Esvaziado de todo brilho próprio, incapaz de irradiar qualquer sentido, ele (o objeto) está pronto para funcionar como alegoria. Nas mãos do alegorista, a coisa se converte em algo de diferente, transformando-se em chave para um saber oculto.”²⁴³ O que se prova com essa atitude é que “para construir a alegoria, o mundo tem de ser esquartejado. (...) De certo modo, as cenas de martírio do teatro barroco estão a serviço dessa intenção. O homem tem de ser despedaçado, para tornar-se objeto da alegoria²⁴⁴ Daí que no *Trauerspiels* o cadáver surge como o lugar em que alegorização da *physis* se consuma. Seus personagens morrem não para atingirem a imortalidade, mas para se tornarem cadáveres e assim acessarem a pátria alegórica onde “cada personagem, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra coisa,”²⁴⁵ Seguindo seu aspecto teológico podemos dizer, com Benjamin que:

A concepção alegórica tem sua origem no contraste entre uma *physis* culpada, instituída pelo Cristianismo, e uma *natura deorum* mais pura, que se encarnava no Pantheon. Na medida em que a Renascença renova o elemento pagão, e a Contra-Reforma o elemento cristão, a alegoria precisa também renovar-se, como a forma de sua confrontação. O importante, para o drama barroco, é que a Idade Média ligou indissolivelmente o material e o demoníaco. Sobretudo, com a condensação das inúmeras instâncias pagãs em uma figura, teologicamente rigorosa - a do Anticristo - foi possível dar à matéria, com mais força do que teria sido possível com a utilização dos demônios, essa aparência supremamente sinistra²⁴⁶

De modo que o terror que o cadáver evoca provém dessa concepção da matéria enquanto algo demoníaco, e recoloca a questão da obsessão com a morte presente na reflexão barroca e medieval. Tais reflexões não são sobre o fim da vida, mas da vida enquanto

pensamento, uma prática que os estóicos chamam de *Hyponia* (subpensamento) e à qual Filo de Alexandria dará seu nome definitivo de alegoria (de *allo*, outro e *agorein*, dizer)” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.31-32).

²⁴²Isso porque “o conhecimento alegórico é tomado pela vertigem: não há mais ponto fixo, nem no objeto nem no sujeito da interpretação alegórica, que garanta a verdade do conhecimento” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.40).

²⁴³ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.41.

²⁴⁴ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.41.

²⁴⁵No drama barroco “cada pessoa, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra. Essa possibilidade profere contra o mundo profano um veredito devastador, mas justo: ele é visto como um mundo no qual o pormenor não tem importância. Mas ao mesmo tempo se torna claro, sobretudo para os que estão familiarizados com a exegese alegórica da escrita, que exatamente por apontarem para outros objetos, esses suportes da significação são investidos de um poder que os faz aparecerem como incomensuráveis às coisas profanas, que os eleva a um plano mais alto, e que mesmo os santifica. Na perspectiva alegórica, portanto, o mundo profano é ao mesmo tempo exaltado e desvalorizado”(BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.197).

²⁴⁶BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 249 - 250.

“processo de produção do cadáver,”²⁴⁷ enquanto algo que se degenera de modo demoníaco e sujo. E nessa caracterização se arrasta toda a compreensão histórica e natural: a vida caminha para a ruína, seu devir é catastrófico. Impõe cessar tal movimento dando guarida ao desejo de naturalizar a história, torná-la natureza. Entre os homens, sua contraparte, que vem da adesão barroca ao estoicismo²⁴⁸, é o desejo de controlar ou mesmo extirpar as pulsões e paixões que os acompanham e causam uma instabilidade que também precisa ser eliminada. O ideal de estabilização se aplica tanto à história quanto aos indivíduos.

A temporalidade alegórica, marcada pelo moralismo luterano e contra-reformista, aspira à eternidade contra a transitoriedade decadente da vida²⁴⁹. Essa consciência da transitoriedade da vida, tão comum aos habitantes da Antiguidade, surge, anos mais tarde, no europeu, como uma intuição proveniente da Guerra dos Trinta anos, bem como pela transformação das normas jurídicas, supostamente eternas, que marcam seu espírito de modo mais tangível e dá azo à alegoria, essa figura que “se instala mais duramente onde o efêmero e o eterno coexistem mais intimamente.”²⁵⁰ Além desse sentido de transitoriedade, foi decisivo que a culpa também se instalasse de modo visível no reino dos Deuses e dos corpos, onde “as significações alegóricas estão proibidas, pela culpa²⁵¹, de encontrar em si mesmas o seu sentido.”²⁵²

A culpa provém da natureza decaída do homem que arrasta consigo a natureza que, segue, decididamente, muda e triste. Triste por ser muda e muda por ser triste. O elemento “culpa” faz da alegoria ocidental uma fruta cristã, “que se distingue da retórica oriental dessa forma de expressão.”²⁵³ Em todo luto mora uma mudez assemelhada a essa da natureza decaída, uma mudez por pura relutância em comunicar-se que o enlutado carrega por que se

²⁴⁷BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 241.

²⁴⁸O soberano aparece no drama barroco como o herói cristão justamente por ostentar uma dignidade ética estoica, que Benjamin chama de antihistórica. É essa ética antihistórica que o caracteriza e não uma possível esperança na salvação. Ver ODBA p.111.

²⁴⁹“A visão de transitoriedade das coisas e a preocupação de salvá-las para a eternidade estão entre os temas mais fortes da alegoria”(BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.246).

²⁵⁰BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.247.

²⁵¹A culpa é imanente ao contemplativo alegórico e aos objetos desta contemplação fundando-se na doutrina da queda da criatura que, “arrastando consigo toda a natureza, serve de fundamento para a distinção profunda entre o alegorês Ocidental e o Oriental”(BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.244).

²⁵²BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.247.

²⁵³BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.247.

“sente-se inteiramente conhecido pelo incognoscível.”²⁵⁴ E quanto mais a natureza é vista como culpada – ou seja, morada de um saber²⁵⁵ – mais necessária se faz a alegoria enquanto única redenção possível. Essa redenção se deve ao fato de que “ao desvalorizar conscientemente o objeto, a intenção alegórica se mantém incomparavelmente fiel à condição de coisa daquele objeto”²⁵⁶, noutras palavras, a alegoria fala, mas ao dizer preserva a mudez do objeto sobre o qual se fala.

1.2.4 *O indeciso soberano alegórico*

De grande relevância e centralidade na obra do autor berlinense que aqui evocamos, a alegoria situa-se num entrecruzamento entre linguagem e história, marcando um distanciamento entre as palavras e as coisas, significado e significante, que só é possível por que a natureza perdeu sua alteridade na *queda* e emudeceu-se deixando a língua empobrecida. A forma alegórica expressa assim a degeneração da língua que após a queda foi condenada a vagar em meio às significações arbitrárias, conforme expõe Benjamin em um ensaio de 1916, intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Ela, a língua, só encontra sua redenção naquele que faz da alegoria seu único divertimento: o melancólico. Como um alegorista, o melancólico quer “conhecer as coisas criadas, e, através do conhecimento, na significação, salvá-las das vicissitudes da história-destino.”²⁵⁷

Retomando conceitos trabalhados em seu ensaio sobre a linguagem escrito em 1916, Benjamin dá a alegoria os mesmos poderes do luto (*Trauer*), o de, através de uma resistente auto-observação, incluir “as coisas mortas em sua contemplação, para salvá-las.” O que implica que sua tarefa não é dar às coisas o seu verdadeiro nome, já que isso se tornou impossível após a mudez nascida da fragmentação da unidade entre nome e coisa, mas sim renomeá-las. Esse renomear faz emergir um sem fim de significados, mostrando o luto (a perda irre recuperável do objeto) da língua, onde “qualquer coisa pode ser qualquer coisa”. Mas apenas o melancólico está apto a essa produção alegórica e, se bem lembramos, “o príncipe é

²⁵⁴BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.248.

²⁵⁵Trata-se da reflexão benjaminiana exposta em seu ensaio de 1916 sobre a linguagem em que ele demonstra a queda da criatura a partir do seu acesso à “árvore do conhecimento”. Assunto que retomaremos no capítulo 3.

²⁵⁶BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.248.

²⁵⁷ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.41.

o paradigma da melancolia”²⁵⁸ cabendo a ele se portar como um alegorista, como o soberano doador de sentido da vida e da história.

Imbricada com o fundamento da soberania, a alegoria surge da necessidade que o alegorista tem de salvar as coisas de sua efemeridade característica e em seu lugar empunhar um semblante eterno reanimando o mundo vazio em nome de uma satisfação enigmática: o significado. O que nos permite afirmar, com Paulo Sérgio Rouanet, que:

O alegorista quer redimir as coisas, ainda que seja contra sua própria vontade. É por amor que ele humilha as coisas, obrigando-as a significar: pois só nessa significação elas estão seguras para sempre. É por amor que ele opõe a linguagem escritural das significações, imutável, à linguagem oral dos meros sons, esfera da liberdade, e por isso mesmo da ameaça absoluta e da vulnerabilidade mais extrema ao mais extremo dos riscos: a morte. Em suma, assim como o Príncipe subjuga a criatura para salvá-la da história através do poder, o alegorista subjuga a criatura para salvá-la da história através da significação²⁵⁹.

É nesse sentido, munido deste desejo comum de salvar a criatura da história, que o soberano surge como o alegorista que “lacrta as coisas com o selo da significação e as protege contra a mudança, por toda a eternidade. Pois só a significação é estável.”²⁶⁰ Como protagonista do drama barroco e da história, ao soberano está reservada a função de estabilizar o reino, quer por meio de produção de consensos quer por meio de uma ditadura, desde que ele afaste toda rebelião e anarquia.

Alegoria, luto, melancolia saturnina, perda da transcendência, natureza caída, história como natureza, deísmo e pessimismo oficial operam a favor da produção de uma teoria da soberania em que o soberano em tudo deve ser capaz de evitar a catástrofe temida e produzida no imaginário político-social do século XVII. Uma teoria que catapulta o príncipe ao cume da hierarquia social e da criação divina, exigindo dele grandes tarefas e nobres virtudes. Onde “muito lhe exige, porque muito lhe é dado”,²⁶¹ já que sob seu comando pessoas nascem, vivem e perecem. E além de deter o desejo de vida e de morte dos súditos, ele recebe deles *toda honra e toda glória* que era devida ao Deus da transcendência perdida, já que ele o substitui na imanência. Espera-se que ele, tomando a história em suas mãos, como mais um

²⁵⁸BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.165.

²⁵⁹ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.41.

²⁶⁰“Por isso o protótipo da alegoria ocidental é o hieróglifo egípcio, que a época concebia como emanção da sabedoria divina, e no qual a mesma imagem representa, para sempre, a mesma idéia – Deus é representado por um olho, a natureza por um abutre, o tempo por um círculo. A linguagem escrita dos tempos modernos preserva algo dessa imutabilidade primordial. Toda escrita consolida-se em complexos verbais que em última análise são inalteráveis, ou aspiram a sê-lo”(ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.41).

²⁶¹Expressão utilizada por Jesus na parábola do semeador.

adereço de sua imponência divina, a reduza a uma significação, a uma decisão portadora de segurança e previsibilidade, impedindo com mãos de ferro seu curso catastrófico.

Mas o soberano é só um alegorista, um melancólico acidioso que está preso em um paradoxo, no qual “existe um ponto de chegada, mas nenhum caminho”²⁶² e escapar se faz tão impossível quanto “fugir daquilo que nem sequer se pode alcançar.”²⁶³ Para ele há um abismo entre o desejo estabilizador e o inapreensível objeto: a estabilização. Agamben, retomando o conceito teológico-medieval de melancolia é quem melhor define essa encruzilhada principesca:

O sentido (...) dessa fuga do homem frente à riqueza das próprias possibilidades espirituais, traz em si uma ambigüidade fundamental, cuja identificação está entre os mais surpreendentes resultados da ciência psicológica medieval. O fato de o acidioso retrair-se diante do seu fim divino não equivale, realmente, a que ele consiga esquecer-lo ou que deixe de o desejar. Se, em termos teológicos, o que deixa de alcançar não é a salvação, e sim o caminho que leva à mesma, em termos psicológicos, a retração do acidioso não delata um eclipse do desejo, mas sim o fato de tornar-se inatingível o seu objeto: *trata-se da perversão de uma vontade que quer o objeto, mas não quer o caminho que a ele conduz e ao mesmo tempo deseja e obstrui a estrada ao próprio desejo.*²⁶⁴

Sua vida, como a vida de todo melancólico, – mas com mais precisão a sua por que “a melancolia mora no palácio” –, é assinalada pelo “desespero que está consciente de ser desespero”²⁶⁵, como podemos ver em Hamlet²⁶⁶ que desesperadamente quer e não quer ser ele mesmo. Sendo a mais nobre das criaturas, o príncipe está sujeito, mais que qualquer outro, às leis da criatura e como tal deve submeter-se ao sofrimento e à morte. Esse duplo aspecto lhe confere uma dupla fisionomia, tirano e mártir. Pode-se dizer que:

²⁶²KAFKA *apud* AGAMBEN, Giorgio. O demônio meridiano. In: AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.30.

²⁶³AGAMBEN, Giorgio. O demônio meridiano. In: AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.30.

²⁶⁴AGAMBEN, Giorgio. O demônio meridiano. In: AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.28.

²⁶⁵KIERKEGAARD *apud* AGAMBEN, Giorgio. O demônio meridiano. In: AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.28.

²⁶⁶Apontando a relevância da postura melancólica de Hamlet, Benjamin afirma: “pelo menos uma vez a época logrou conjurar a figura humana correspondente à dicotomia entre a iluminação neo-antiga e a medieval, na qual o barroco via o melancólico. Mas não foi a Alemanha que conseguiu esse resultado. Foi a Inglaterra, com Hamlet. Seu segredo está contido na forma lúdica, mas por isso mesmo bem circunscrita, pela qual ele atravessa todas as etapas desse espaço intencional, assim como o segredo do seu destino está contido numa ação completamente homogênea a seu olhar. No drama barroco, somente Hamlet é espectador das graças de Deus; mas o que elas representam para ele não lhe basta, pois apenas seu próprio destino lhe interessa. Sua vida, objeto do seu luto, aponta, antes de extinguir-se, para a Providência cristã, em cujo regaço suas tristes imagens passam a viver uma existência bem-aventurada. Só numa vida como a desse Príncipe a melancolia pode dissolver-se, confrontando-se consigo mesma” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.179-180)

Como tirano, ele encarna em sua plenitude a função soberana de proteger o Estado contra a desordem, por todos os meios a seu dispor. Como mártir ele leva às últimas conseqüências a virtude, e encarna plenamente a lei da criatura, e a sua sujeição à morte, aceitando voluntariamente o suplício.²⁶⁷

Esse aspecto dúplice lhe garante toda ordem de melancolia e hesitação, e o torna uma “vítima da desproporção entre a dignidade desmedida de sua condição hierárquica e a miséria de sua condição humana.”²⁶⁸ O luto o impregna como uma marca que lhe é própria, pois ele está ora exposto a toda sorte de intriga e traição, ora deve arcar com um sofrimento e ascetismos antinaturais. Daí que a melancolia presente em Hamlet não é um traço isolado, mas inerente à condição ambivalente de príncipe²⁶⁹.

Ao cortesão está dada a função de auxiliar o príncipe em sua empreitada de estabilizar o reino afastando as ameaças internas e externas. Surgindo ora como intrigante ora como santo, ele detém os saberes das paixões humanas e sabe manipulá-las a favor das causas do reino, mas pode também, com esse mesmo saber, aliar-se aos rebeliões e conspirar contra o príncipe. E conspirando ele se torna a própria encarnação da catástrofe que ajudava a combater. Contudo, esse saber do cortesão o torna ainda mais melancólico que a hesitação ao príncipe. Exige um comportamento estóico de negação das paixões ainda mais radical que o exigido ao príncipe. Seu saber também é melancólico e assim,

como todo melancólico ele está sob a influência de Saturno, planeta que predispõe para a inconstância. É por isso que ele trai. Mas se o faz, é por fidelidade aos seres e coisas criadas, à condição de criatura, à lei do destino, e em nome dessa fidelidade trai o Príncipe, que em seu voluntarismo arrogante quer instaurar um Estado imutável, além das vicissitudes do destino e da natureza²⁷⁰

Já a corte, apontando para o paraíso cuja intemporalidade está perdida, surge como o espaço secular da salvação “pela qual o príncipe quer livrar os súditos das devastações da natureza-destino.”²⁷¹ Palco de vícios e crimes, ela está firmemente sob as investidas da natureza. Servindo ao conspirador e ao rebelde, sua imagem se projeta como o “lugar da tristeza eterna,”²⁷² quer dizer, como o próprio inferno. Assim, tirano e mártir, intrigante e

²⁶⁷ ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 30.

²⁶⁸ ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 30.

²⁶⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.180.

²⁷⁰ ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 31.

²⁷¹ ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 30.

²⁷² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.168.

santo, paraíso e inferno, são tensões entre dois pólos que Benjamin encontra ao analisar os extremos dos elementos que compõe o drama barroco. Num pólo vemos “os sofrimentos impostos pelo destino, e [noutro] um refúgio contra esses sofrimentos”²⁷³ E a distinção entre eles segue como expõe Rouanet:

Um é o tempo, que destrói o homem, outro é um oásis de estabilidade, fora do tempo. Um é o calvário da criatura, outro sua bem-aventurança profana. Em suma, e essa é a verdadeira dicotomia: um pólo representa a história, vista como natureza cega, e outro representa a antihistória, vista como história naturalizada. Do lado da história-natureza estão o mártir, que sofre a história, o intrigante, como agente da catástrofe, o santo, como vítima do luto, a corte, como inferno e palco das perversidades da história. Do lado da anti-história estão o tirano, que naturaliza a história, o intrigante, como conselheiro do príncipe, e a corte, como paraíso e teatro da anti-história.²⁷⁴

Já o súdito, diante da alegoria que retrai e guarda em si o sentido original na aparência enganadora das coisas, como um não possuidor da chave para desvendá-la, surge como aquele ao qual só resta uma aceitação contemplativa da autoridade soberana capaz de encarnar e descrever a alegoria. O resultado fartamente observado de toda essa trama é, além da inafastável imanência presente em ambos os pólos²⁷⁵, uma incapacidade decisória inerente ao soberano. Corroído pelo medo, pela hesitação e por mortificações várias, ele não age “movidos por idéias, mas por impulsos físicos vacilantes” com os quais sucumbe miseravelmente frente à exigência que recai sobre seus ombros.

Interrompido por seu impulso hesitante, o rei Chach Abas – personagem de Gryphius na peça *Catharina von Georgien III* que Benjamin usa para ilustrar a indecisão soberana –, ao despachar Iman Kuli, assim se pronuncia sobre a execução de Catharina: “Não apareças de novo antes que tua missão esteja cumprida! Ai! Meu peito torturado está consumido pelo horror! Vai! Não! Pára! Volta! Não, vai! Tem de ser.”²⁷⁶ Noutro exemplo Benjamin usa da

²⁷³ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 31.

²⁷⁴ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 32.

²⁷⁵Como Rouanet esclarece, apenas “na perspectiva de um mundo secularizado, alheio a qualquer transcendência, pode a história ser pensada como natureza cega, desprovida de fins, e pode a salvação ser concebida em termos exclusivamente profanos.” O que faz da imanência lei absoluta do drama barroco, permitindo a Benjamin afirmar que. “no drama barroco, nem o monarca nem os mártires escapam à imanência,” posto que nele “o espetáculo é a ilusão lúdica que reflete o mundo ilusório” não existindo qualquer “instância transfiguradora que fizesse da vida mais que um espetáculo, e que consolasse o homem do seu luto. Quando a transcendência aparece ela surge como uma ilusão, aparece como jogo: o espetáculo dentro do espetáculo. Esse artifício barroco insere “na cena uma instância que à primeira vista remete a outra realidade, não-ilusória, mas essa segunda realidade é apenas uma cena atrás da cena, e, portanto é uma duplicação ilusória da primeira ilusão.” (ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 32-33).

²⁷⁶GRYPHIUS *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.95

obra de Stranitzky para mostrar a indecisão vienense como um puro complemento da tirania sangrenta, nela Pelifonte diz: “Bem, que ela viva então, que viva! Não, que morra, que pereça, que seja liquidada ... Vai então, ela viverá.”²⁷⁷ E num terceiro exemplo, ele evoca o *Sophonisbe* de Lohenstein, no qual encontramos Manissa enviando à Sophonisbe, por meio de um emissário, o veneno que a levará a morte:

Vai, Disalces, e nem mais uma palavra. Não, espera! Eu me esvaio, eu tremo, o horror me paralisa! Mas vai. Não há mais tempo para a dúvida. Fica! Perdão! Ai de mim! Repara como meus olhos choram, como meu coração se despedaça! Vai! A caminho! O desfecho não pode mais ser mudado.²⁷⁸

Os exemplos de inconstância e hesitação acima elencados são usados por Benjamin para mostrar que o caráter constitutivo do príncipe e, portanto, do poder soberano, é a indecisão. Ele reconhece e constrói sua pesquisa na afirmação schmittiana de que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção,” mas sua conclusão se afasta dessa proposição e ele segue taxativo ao afirmar que “o Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo”²⁷⁹

Movido ao acaso, o príncipe fracassa em sua missão estabilizadora e todos os seus pronunciamentos dados em situações extremas carregam não a prometida segurança e previsibilidade, mas a marca do peso de sua natureza melancólica e hesitante, gerada, sobretudo, pela incompetência inerente a sua posição. Sua indecisão, única postura que ele pode assumir já que é portador de toda ordem de hesitação e acedia, é e fomenta a normalidade da catástrofe que supunha evitar. Na estabilização tanto da história como da realidade político-social, o soberano fracassa e só pode fracassar. Não há redenção da história no poder constituído da indecisão soberana. Tudo que se extrai, política e socialmente, de sua dúbia decisão é a alegorização do poder, da autoridade e daqueles sob os quais o peso dessa acedia recai. Levando-nos a perceber que o poder constituído é triste, acidioso, implica e produz a tristeza através da qual ele mesmo emerge como o garante de sua suspensão e de uma alegria vindoura. Todavia, muito longe de normalizar a exceção pela sua (in)decisão, o soberano apenas a oficializa dando-lhe novo significado, como manda a cartilha de um bom

²⁷⁷STRANITZKY *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.95.

²⁷⁸LOHENSTEIN *apud* BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.94-95.

²⁷⁹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.94.

alegorista. Ou seja, chama de normalidade a mais pungente exceção. Dá-lhe um revestimento régio como insígnia secreta de sua divina indecisão.

1.3. Teoria da indecisão e violência soberana: exceção ou regra?

Após esse percurso rápido pela teoria da soberania extraída das obras literárias do barroco alemão, Benjamin nos faz ver que a vela-decisão herdada das reflexões schmittianas que supunha iluminar-nos o caminho, além de nos queimar pelo seu rápido derretimento gerou tão somente uma luz alegórica. A decisão soberana não clareia, ela apenas alegoriza o caminho, tornando angelicais as luzes horripilantes que projeta, dizendo que é um coro de querubins os sons produzidos pelos gemidos e lamentos daqueles que estão postos a margem de sua luz pardacenta. A parafina que a compõe vem do medo do tempo e dos desníveis históricos em seu seio, vem do desejo de uma estabilidade artificial. Contudo, essa artificialidade não se sustenta diante de um olhar atento, diante de um ouvido perplexo pelo emudecimento daquilo que grita, diante de um olfato que fareja o sangue inocente vertido em batalhas desiguais.

Lutando a todo instante contra o empedernimento desses sentidos, Benjamin os aguça em nós ao dar destaque à indecisão do príncipe. Faz-nos atentos àquilo que a soberania estatal quer negar: a estabilização da história é uma alegoria que falseia a instabilidade inafastável. Mesmo a suposta decisão em que ela está construída é uma alegoria, já que de fato tal decisão não se verifica, existindo apenas uma indecisão estendida no tempo e que chega a termo por força do acaso. Deste modo, fincamos ao chão a soberana-vela-decisão e com os sentido (re)aguçados empreendemos um confronto final entre as duas formas de apreensão do poder soberano frente ao estado de exceção. Velas ou sentidos? Decisão ou indecisão? Normalidade nascida da decisão ou da alegorização que não afasta a exceção?

1.3.1 Um diálogo entre Benjamin e Schmitt

Poderíamos começar esse embate pela leitura da carta que Benjamin escreve a Schmitt em dezembro de 1930, onde ele demonstra a qual teoria constitucional se referia ao afirmar que o ponto de vista que vê o soberano como um representante da história não pertence

apenas ao dramaturgo, mas também e originariamente à certas concepções de direito constitucional:²⁸⁰

Excelentíssimo senhor professor,
 Receberá dentro de dias, enviado pelo editor, o meu livro *Origem do Drama Trágico Alemão*. Com estas linhas gostaria, não apenas de lhe anunciar a saída do livro, mas também de manifestar a minha alegria por poder enviar-lho, por sugestão do senhor Albert Salomon. Constatará facilmente como o livro é devedor do seu trabalho, na exposição sobre a doutrina da soberania no século XVII. Permita ainda que lhe diga que encontrei também nas suas obras posteriores, em particular na *Ditadura* [...], e nas suas reflexões sobre a filosofia política a confirmação dos caminhos das minhas investigações no domínio da filosofia estética. Se a leitura do meu livro o leva à percepção deste sentimento, darei por bem sucedida a minha intenção ao enviar-lho. Com a mais elevada consideração, atentamente, Walter Benjamin.²⁸¹

Mas, como sabemos que Schmitt não se dignou a responder o berlinense, poderíamos começar por outro ponto. Poderíamos começar pela leitura de *Hamlet or Hecuba: the irruption of time into play*²⁸² no qual Schmitt acerta suas contas com a ODTA ao citar Benjamin como aquele que, a despeito das diversas teorias psicologizantes de Hamlet, soube fazer a conexão necessária entre a história de seu presente e a tragédia²⁸³. Pode-se, ainda, começar pela carta que Schmitt escreve a Viesel em 1973, na qual ele afirma que “seu livro sobre Hobbes, publicado em 1938, havia sido concebido como uma resposta a Benjamin [...] que passou despercebida”²⁸⁴ ou pela tese agambeana segundo a qual o *Teologia Política* de Schmitt é um resposta ao *Crítica da violência* de Benjamin.²⁸⁵ De modo que, por qualquer destes começos possíveis fica dispensada a defesa desse diálogo intelectual e esotérico entre os autores que elegemos como pontos nodais para a discussão dos temas que essa dissertação se põe a investigar. Assim, começamos por dizer que as citadas quatro pontas dos fios que tecem essa conexão entre os autores, nos interessam em igual medida. E que olharemos para ambas na busca de uma melhor compreensão da (in)decisão presente na teoria da soberania que foi, como já dissemos, construída em umbilical ligação com o estado de exceção.

²⁸⁰“O soberano representa a história. Toma em mãos os acontecimentos históricos como um cetro. E este ponto de vista nada tem de privilégio das pessoas de teatro, baseando-se antes em teorias jurídicas do Estado (BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.59).

²⁸¹BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.294.

²⁸²Hamlet ou Hécuba: A entrada do tempo no espetáculo.

²⁸³SCHMITT, Carl. *Hamlet or Hecuba: the irruption of time into play*. Edited, translated and with a postface by Simona Draghici, 2006b, p.24.

²⁸⁴VIESEL *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.83.

²⁸⁵Agamben defende que, sendo Schmitt um exímio leitor da *Archiv für Sozialwissenschaften und Socialpolitik* – tendo inclusive citado em seus trabalhos os números 46 e 48 desta revista –, não poderia ter passado despercebido a ele um texto como o de Benjamin, publicado no número 47 da *Archiv*. (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.84).

Os termos em conflitos são, como expusemos ao final do tópico anterior, o soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção *versus* a sua constitutiva incapacidade de fazê-lo. Retomando a lição de Schmitt, vemos que essa decisão equivale a por fim ao estado de exceção criando-o:

Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a constituição pode ser suspensa *in toto*. (...) Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação. (...) No caso excepcional, a norma é aniquilada²⁸⁶

Para garantir a existência e a aplicabilidade do direito, o próprio direito é suspenso. Quer dizer, cria-se com a decisão soberana a ausência de norma de que a norma precisa para se impor. E assim, tendo-se por (auto)definida a autoridade soberana, “a exceção por ela declarada leva a uma concentração de poderes que desconhece tanto a limitação horizontal, (...), quanto a limitação vertical.”²⁸⁷ Portanto, a exceção que se instaura em nome da salvaguarda do direito opera “desconsiderando as restrições impostas ao Estado no que diz respeito à tutela dos direitos fundamentais dos indivíduos”²⁸⁸ e “subvertendo a lógica de distribuição de competências entre órgãos e funções estatais”.²⁸⁹

Mesmo lançando-nos em um campo não normativo, a decisão que instaura a exceção ainda se encontra na esfera do Direito, pois, “o estado de exceção se define, em última análise, em relação às normas que nele não tem vigência.”²⁹⁰ Nas palavras de Agamben, trata-se de uma espécie de exclusão, onde “aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente, fora de relação com a norma; pelo contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.”²⁹¹ O que também se pode demonstrar nas palavras do próprio Schmitt:

Assim como no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser repellido a um mínimo; no caso excepcional, a norma é aniquilada. Apesar disso, o caso excepcional também permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico.

²⁸⁶SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006., p.13.

²⁸⁷MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? Apocalipse, exceção, violência. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 105, p. 277-342, jul./dez. 2012, p.283.

²⁸⁸MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? Apocalipse, exceção, violência. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 105, p. 277-342, jul./dez. 2012, p.283.

²⁸⁹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? Apocalipse, exceção, violência. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 105, p. 277-342, jul./dez. 2012, p.283.

²⁹⁰FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p.108.

²⁹¹AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.24.

Desta forma, sua teoria da decisão soberana se apóia na ideia de que a estrutura originária da relação jurídica é a exceção, que funciona como a “estrutura político-jurídico originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido.”²⁹² Em sua construção arquetípica, o estado de exceção é “o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível.”²⁹³ As implicações últimas desta perspectiva é que “a exceção (que sempre nasce de uma decisão), é a forma originária do direito.”²⁹⁴

É essa complexa inscrição do estado de exceção no direito que permite a Schmitt construir sua teoria da decisão e não o contrário. Para sustentá-la ele se apóia na distinção entre normas de direito e normas de realização do direito²⁹⁵, onde se separa “a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real.”²⁹⁶ Schmitt leva essa oposição entre a norma e sua realização à máxima intensidade para justificar a decisão como ato fundador.

1.3.2. *Gewalt soberana*

Foi valendo-se destes aportes schmittiano, construídos para inserir o estado de exceção no direito, que Giorgio Agamben pôde arquitetar sua afirmação de que o *Teologia Política* de Schmitt é uma resposta ao *Para uma crítica da violência* de Benjamin, vez que, em sua

²⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.26.

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.26.

²⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.33.

²⁹⁵ O paralelo com a linguagem é de grande auxílio para a compreensão desta distinção. Como Agamben esclarece, “assim como os elementos lingüísticos existem na *língua* sem nenhuma denotação real, que só adquire no discurso em ato, também no estado de exceção a norma vive sem referência à realidade. Porém, assim como a atividade lingüística concreta torna-se inteligível pela pressuposição de algo como uma língua, a norma pode referir-se à situação normal pela suspensão da aplicação no estado de exceção. De modo geral, pode-se dizer que não só a língua e o direito, mas todas as instituições sociais, se formaram por um processo de dessemantização e suspensão da prática concreta em sua referência imediata ao real. Do mesmo modo que a gramática, produzindo um falar sem denotação, isolou do discurso algo como a língua, e o direito, suspendendo os usos e os hábitos concretos dos indivíduos, pôde isolar algo como uma norma, assim também, em todos os campos, o trabalho paciente da civilização procede separando a prática humana de seu exercício concreto e criando, dessa forma, o excedente de significação sobre a denotação que Lévi-Strauss foi o primeiro a reconhecer. O significante excedente – conceito chave nas ciências humanas do século XX – corresponde, nesse sentido, ao estado de exceção em que a norma está em vigor sem ser aplicada”(AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.58-59).

²⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.58.

concepção, essa inserção da exceção no direito visava afastar a ideia benjaminiana de uma violência pura e anômica, inalcançável pelo direito. Ele afirma que “segundo Schmitt não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão.”²⁹⁷

Benjamin, no entanto, parte da noção de soberania schmittiana para em seu lugar reafirmar a teoria da indecisão barroca. Onde Schmitt vê (se justifica e se consola com) uma distinção entre a norma e a sua realização, o berlinense aponta outra disjunção que é inarredável e sem consolo: aquela que existe entre o poder soberano e seu efetivo exercício, entre *Macht* e *vermögen*. Essa distinção que para Benjamin está na base constitutiva do soberano, tanto possibilita a existência de uma violência para além do próprio direito quanto impede o príncipe de decidir. Possibilita a violência fora do direito que Schmitt nega justamente porque a inclusão de tal violência no direito deveria se dar por uma decisão que é em tudo impossível.²⁹⁸

Diferente da teoria moderna que assegura um poder executivo extremo ao soberano sem relação direta com o estado de exceção²⁹⁹, a teoria da soberania barroca, de caráter mais agudo e intenso, assegurava-lhe a missão de enfrentar o estado de exceção impedindo-o,³⁰⁰ afastando com ele toda a instabilidade da história-natureza que o ampara.³⁰¹ O príncipe está impedido de decidir justamente por que essa exigência que recai sobre ele é incompatível com seu caráter de criatura.³⁰² E ao mesmo tempo, é essa mesma incapacidade de decisão que impede a inscrição da exceção na norma, posto que “o soberano, que, a cada vez, deveria decidir a respeito da exceção, é precisamente o lugar em que a fratura que divide o corpo do direito se torna irrecuperável: entre *Macht* e *vermögen*, entre poder e seu exercício abre uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher.”³⁰³

²⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.86.

²⁹⁸ Agamben diz que “se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.87).

²⁹⁹ “A viva consciência da importância do caso excepcional dominante no Direito Natural do século XVII, logo se perde no século XVIII quando foi criada uma ordem relativamente duradoura” (SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.14).

³⁰⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.60. Note-se que se trata de impedi-lo e não de decidir sobre ele (se ele existe ou o que se deve fazer).

³⁰¹ O que já lhe garantia de antemão “ser o detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas e outras catástrofes” (BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.60).

³⁰² No barroco o soberano não desponta como o Deus do sistema cartesiano, ele “fica fechado no âmbito da criação, é senhor das criaturas, mas permanece criatura” (BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.60).

³⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.88.

Essa afirmação implica e faz surgir uma sequência de distinções entre os autores. E a segurança de Benjamin ao proferi-la está assente, sobretudo, em suas já bem maduras colocações presentes no *Para uma crítica da violência*, segundo as quais o direito “reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como uma categoria metafísica”³⁰⁴, mas tal reconhecimento corresponde “a peculiar e desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos.”³⁰⁵

Como veremos mais detidamente no item 3.1, o objetivo geral do ensaio *Para uma crítica da violência* é a defesa da existência de uma violência pura, completamente anômica e sem vínculo com o direito sendo, portanto, plenamente capaz de romper com a dialética que o põe e o conserva. Frente a tal proposição Schmitt aponta a violência soberana como sendo aquela que não funda e não conserva o direito, mas apenas o suspende. Seu intuito é fazer cessar e afastar toda e qualquer crença possível em algo que escape ao direito, englobando nele inclusive a sua inexistência. Assim, a violência pura instauradora da justiça, que Benjamin encontra apenas fora do direito, é apropriada por Schmitt enquanto violência soberana que somente suspende temporariamente o direito. Mas, como para Schmitt o soberano é a insígnia do próprio direito (já que ele é o portador da decisão extrema sobre a qual o direito surge), essa suspensão é ainda integralmente jurídica e serve tão somente para demonstrar a impossibilidade de uma ação fora do direito.

Subjacente a essa tão apaixonada defesa do direito em Schmitt está a compreensão de que “direito e vida devem implicar-se mutuamente numa fundação recíproca”³⁰⁶, está, portanto, a dialética entre *auctoritas* e *potestas* vivida pelos romanos e da qual esta se viu reduzida e anulada por aquela³⁰⁷. Posto que para ele “a norma pode ser aplicada ao caso normal e pode ser suspensa sem anular inteiramente a ordem jurídica porque, sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva.”³⁰⁸

³⁰⁴BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.136.

³⁰⁵BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.

³⁰⁶AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.129. “A dialética entre *auctoritas* e *potestas* exprime exatamente tal implicação (nesse sentido pode-se falar de um caráter biopolítico original do paradigma da *auctoritas*) (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.129).

³⁰⁷“O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui como, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas*” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.130).

³⁰⁸AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.129-130.

De tal modo o estado de exceção só pode se apresentar como aquele “dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*.”³⁰⁹ Ou seja, é o próprio estado de exceção a figura que desmascara a teoria da decisão soberana, já que se constitui e se mantém através de uma relação desejada e declarada de indecidibilidade.

1.3.3. O cerne da disputa: Exceção ou regra?

A redefinição de soberania que Benjamin opera ao trazer elementos barrocos ao conceito faz, como tentamos demonstramos, desvelar uma fratura entre o poder e seu exercício no cerne do poder soberano. Essa fratura nos lega outra concepção do próprio estado de exceção, dá-lhe uma nova topologia e o afasta da visão de Schmitt que o compreende como “limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão.”³¹⁰ Para em seu lugar fazer surgir a compreensão de que ele é “uma zona de absoluta indistinção entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe.”³¹¹ Ou seja, faz com que a exceção seja integralmente identificada com a norma, já que ambas são indistintas. Para Schmitt isso é de todo inaceitável visto que tal identidade arruinaria a máquina jurídica, bastando nos lembrar que segundo ele a norma vive da exceção, sendo ela – a exceção – o que garante a aplicabilidade e eficácia da norma:

Uma filosofia da vida concreta não pode se retrair diante da exceção e do caso extremo, porém deve interessar-se por isso em grande medida. A ela deve ser mais importante a exceção do que a regra, não por uma ironia romântica pelo paradoxo, mas com toda a seriedade que as claras generalizações daquilo que em geral se repete. A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é norma nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção.³¹²

Benjamin vai deixar essa indistinção entre norma e exceção melhor delineada nas *Teses sobre o conceito de história*, mais especificamente na tese oitava, tema do nosso próximo capítulo, onde ele assim expõe:

³⁰⁹AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.130.

³¹⁰AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.89.

³¹¹AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.89

³¹²SCHMITT, 2006, p.15.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provem é insustentável.³¹³

Agamben vai salientar que essa fácil identificação entre norma e exceção denunciada por Benjamin se dá devido não a uma radicalidade da indecisão que ele apresenta no *Trauerspielbuch*, mas por que ele estava diante do Reich nazista “em que o estado de exceção proclamado em 1933, nunca foi revogado,³¹⁴ mas não limitaremos nossa análise nessa perspectiva vez que, se apenas estar diante do Terceiro Reich fosse suficiente para essa compreensão ela não teria sido tão espantosa e inaceitável ao jurista de Plettenberg. Outros elementos da filosofia benjaminiana são necessários para desvendar essa aproximação, como, por exemplo, sua teoria da história do progresso como um amontoado de escombros cujas ruínas não cessam de se acumularem e impedir que seja feita uma parada, uma suspensão do tempo para que se possa “despertar os mortos e juntar os destroços”, bem como sua brilhante crítica ao tempo “vazio e homogêneo” do historiador burguês e do marxista vulgar.

Em termos político-jurídicos, essa sua compreensão do estado de exceção só pode redundar, parece-nos, numa crítica radical e irretocável do Estado e do Direito, que não foi alcançada pelo teórico da ordem e do Estado que foi Schmitt. Em Benjamin, sua condição de judeu e sua trajetória de fracassos (amorosos, acadêmicos, financeiros, etc.) em muito contribuíram para seu olhar abrangente e monadológico do seu presente tão prenhe dessa ligação com o passado. Esse olhar, acrescido dos demais sentidos aguçados, possibilitou-lhe compreender que nessa disputa entre exceção e norma, *nomos* e anomia, vida e direito, há outra distinção: aquela que se dá entre vencedores e vencidos, cujo elemento de distinção está para além da vitória e da derrota que cabe a cada qual.

Há, essencialmente, uma distinção entre as formas pelas quais grupos em disputa percebem, recepcionam e enfrentam o chamado estado de exceção; há uma diferença insuperável em suas visões da história. Enquanto um grupo segue sendo “os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores”³¹⁵ o outro tem como herança “uma tênue força

³¹³Tese 8. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.13.

³¹⁴AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.90.

³¹⁵Tese 7. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

messiânica a que o passado tem direito,”³¹⁶ mas essas decisivas distinções só são apreendidas por aqueles imbuídos de um materialismo histórico que analisa o patrimônio cultural identificando-o como um “documento da barbárie”³¹⁷ dessa luta desigual. A investigação historicista não se aproxima dessa visão porque possui muita empatia com os vencedores de todos os tempos, o que pode ser facilmente atribuído à sua indolência do coração, que faz com ele comungue da mesma *acedia* que encontramos no soberano barroco.³¹⁸

Essas distinções marcam em definitivo nossa caminhada na tessitura deste labirinto. Ter em mãos o poderoso *teor de verdade*³¹⁹ dessa tese é definidor do destino das próximas linhas, becos, declives e vielas desse percurso. Ela é o nosso bilhete de entrada que anuncia uma singela e ousada promessa de saída dessa trama labiríntica. Com ele em mãos a velocidade soberana além de luzir como uma autêntica alegoria que distorce tudo que diz iluminar acaba se mostrando também um item de tortura e perpetuação de uma luta desigualmente vivida e desproporcionalmente narrada. Impelindo-nos a uma verdadeira reviravolta dos saberes sujeitados³²⁰ a tese oitava surge como um ponto final no debate exceção *versus* normalidade ao dizer que toda pretensa exceção é nada mais que simples normalidade. Mas esse ponto final só nos transporta ao seu sentido último se caminharmos atentos aos gemidos sufocados, aos lugares de onde falam os narradores de relatos de mão única, às marcas de sangue que se misturam e secam nas letras dos códigos. Esse ponto final só se fará sentir no sentido que a tese evoca (a exceção é regra) se nossos ouvidos se apurarem rumo a uma escuta perfilada de receptores das histórias de dor e massacres que o

³¹⁶Tese 2. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a., p.10.

³¹⁷Tese 7. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a., p.12.

³¹⁸A *acedia* presente no historiador de origem historicista é denunciada por Benjamin na tese sétima das Teses sobre o conceito de história, nos seguintes termos: “Fustel de Colanges recomenda ao historiador que pretenda reconstruir uma época que ignore tudo o que acontece do desenrolar histórico posterior. Não se poderia caracterizar melhor o método com o qual o materialista acabou de vez. Esse método é o da empatia. As suas origens encontram-se na indolência do coração, a *cedia*, incapaz de se apoderar da autêntica imagem histórica que subitamente se ilumina” (Tese 7. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a., p.12).

³¹⁹Conceito que Benjamin cunha como preocupação própria da crítica em oposição ao *teor factual* – objeto do comentário, na sua análise d’*As afinidades eletivas de Goethe* e que congrega em si o sentido daquilo que revela a verdade factual à medida que o acontecido vai se extinguindo no mundo. Uma observação mais detida desta distinção e de seu peso na filosofia benjaminiana se encontra no item 3.1 desta dissertação.

³²⁰“Saberes sujeitados” é uma expressão central nos estudos genealógicos sobre a luta de raças que Foucault empreende nas primeiras aulas do curso de 75/76 intitulado *Em defesa da sociedade*. Trata-se, de um lado, de “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” e por outro lado, trata-se ainda de uma série de saberes e práticas que foram desqualificados “como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p.8).

direito é causa e pretensa solução. Precisaremos, para isso, aceitar que o direito não pacifica que ele não afasta a catástrofe, precisamente por que:

As leis não nascem da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.³²¹

Ou seja, esse ponto final só pode se observar e se fazer impor do ponto de vista das pessoas oprimidas, daquelas que mesmo no chão – diminuídas e rechaçadas – resistem ao império do direito. Outra possibilidade que fortalece e complementa o papel selador desse ponto final é dar vazão e atualidade à nova tarefa inaugurada por essa tese: instaurar o real estado de exceção.

Assim, aceitando e afastando-nos um pouco da perspectiva agambeana que lê a tese oitava como mera perplexidade diante da exceção normalizada do terceiro Reich queremos demonstrar, no próximo capítulo, que o sentido daquilo que essa tese tem de mais profundo e transformador deve se fazer inerente a uma historiografia que não aceite a exposição de comunidades inteiras à morte ou de seres singulares aprisionados no solipsismo do indivíduo por pura vontade do *Espírito*, como “norma histórica” que trará o progresso.

³²¹FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p.43.

CAPÍTULO 2

HISTÓRIA, TEMPO E REDENÇÃO

*Quanto tempo
Vão durar as obras? Vão durar
Enquanto não estiverem prontas.*

Bertolt Brecht³²²

*“O que é, por conseguinte, o tempo?
Se ninguém mo perguntar eu sei;
se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.”*

Santo Agostinho³²³

*O tempo é substância da qual sou feito. O tempo é um riacho que me
arrasta com ele, mas o riacho sou eu; é o tigre que me destrói, mas o
tigre sou eu, é um fogo que me consome, mas o fogo sou eu.*

Jorge Luis Borges³²⁴

³²²BRECHT, Bertolt. *Poems*, Part II (1929-1933).Org. por John Willet e Ralph Mannheim.Londres: EyreMethuen, 1976, p. 193.

³²³ AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro*. (Os pensadores) São Paulo: Abril Cultura, 1980, p.

³²⁴ BORGES, Jorge Luís. Nova Refutação do Tempo. *Obras Completas*, II, p.144.

Ao prosseguirmos nessa odisséia rumo ao centro desse Dédalo, em busca da possível superação do estado de exceção, precisaremos deixar ecoar em nós e fazer reverberar os diversos estratos de sentido da frase inicial da tese oitava, citada no item anterior, que assim afirma: “(...)o estado de exceção em que vivemos é a regra.” Num primeiro momento tal frase parece nos comunicar que a exceção não existe, dado que ela é a regra. E num segundo plano ela parece nos comunicar que a regra não existe, dado que tudo é exceção. Conjugando esses dois sentidos, Agamben pôde interpretá-la afirmando a existência de um oxímoro: a *exceção permanente*. Como dissemos anteriormente, é necessário compreender a filosofia da história benjaminiana para alcançarmos o sentido último e urgente dessa tese, vez que o que nos garantirá a perspectiva que ela apresenta é a “tradição dxs oprimidxs.” A *tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra*, afirma Benjamin. Assim, para darmos início a uma avaliação mais apurada dessa filosofia, devemos compreender como o berlinense vivia e sentia a *tradição dxs oprimidxs*, nos competindo assim lembrar quais eram as condições políticas da Europa e as condições pessoais sob as quais Benjamin redigiu as *Teses sobre o Conceito de História*.

Resultado de mais de vinte anos de reflexão, como ele mesmo assevera em carta à Gretel Adorno,³²⁵ o (in)acabamento do texto das *Teses* se deu aproximadamente em maio de 1940, quando Benjamin estava morando em Paris no pequeno apartamento de sua irmã Dora³²⁶, podendo ser sentido como um testemunho dolorido do terror que foi a assinatura do pacto de não-agressão entre a Rússia e a Alemanha em 1939, o Pacto Molotov-Ribbentrop. O significado de tal pacto para a esquerda que se opunha ao fascismo foi “uma crise de confiança na capacidade e na vontade de resistência dos comunistas”³²⁷, a frente popular

³²⁵“A guerra e a constelação que a gerou levou-me a pôr no papel algumas ideias das quais posso dizer que andavam comigo, ou melhor, de mim próprio escondidas, há perto de vinte anos (...) O texto é reduzido, em mais de um sentido. Não sei até que ponto a leitura te irá surpreender ou, coisa que não desejo, confundir.” (BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.172-173).

³²⁶“De novembro de 1934 a abril de 1935, viveu na Itália, em San Remo, refugiado na pensão Villa Verde, de propriedade de sua ex-mulher, Dora. O fato de não pagar aluguel, entretanto, gerava tensões que se agravaram e o forçaram a retornar à França. Novamente instalado no tumulto parisiense, próximo dos lugares onde hipoteticamente podia conseguir um servicinho remunerado, foi morar no pequeno apartamento de sua irmã – que também se chamava Dora – onde se viu acolhido com afeto e compreensão, mas de onde não lhe podia vir nenhum auxílio pecuniário, já que a irmã (que sofria de constantes dores reumáticas) vivia com dinheiro contado, modestamente” (KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988. p.75).

³²⁷GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin. Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993, p.13. Diante das forças nazistas “os comunistas depositavam suas maiores esperanças na União Soviética” (KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988., p.77). Embora os chamados *processos de Moscou* “mostravam aspectos profundamente preocupantes no funcionamento do Estado dirigido por Stálin. Velhos Bolcheviques que, tinham desempenhado um papel decisivo na tomada do poder em 1917, estavam sendo liquidados; a revolução devorava seus filhos diletos” (KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.77).

antifascista do Partido Comunista Francês foi obrigado, pela direção Internacional Comunista, a abandonar sua orientação intransigente contra Hitler e imediatamente “os comunistas franceses passaram a ser vistos por vastos setores da sociedade como cúmplices dos alemães e traidores da pátria.”³²⁸ E para Benjamin, “um judeu de esquerda no exílio”³²⁹ significou o início do fim de toda esperança. A partir do pacto, assinado em 23 de agosto de 1939, todos os alemães exilados na França ganharam o estatuto de suspeitos e não mais refugiados. O governo conservador que lá se instalou “decretou a mobilização geral e mandou prender os elementos suspeitos, bem como os estrangeiros que se achavam em situação mais ou menos irregular.”³³⁰ E por ser judeu e estar bem próximo dos comunistas, Benjamin não escapou a prisão e, juntamente “com outros seis mil prisioneiros, permaneceu encarcerado durante dez dias, em péssimas condições de higiene”³³¹. Conforme Jeanne-Marie Gagnebin:

No dia seguinte ao tratado, todos aqueles com idade entre 16 e 50 anos e de sexo masculino tiveram que se apresentar no *Stade de Colombes*, onde permaneceram vários dias sob a guarda da polícia. Em seguida, foram enviados a diversos campos de refugiados espalhados pelo interior do país. Benjamin, já bastante doente do coração, sofreu sensivelmente as más condições do internamento. De acordo com testemunho de um de seus companheiros, internado também no “Campo de Trabalhadores Voluntários” próximo a Nevers, ele estava completamente esgotado física e psiquicamente.³³²

Longe da capital francesa, preso no “campo de trabalhadores voluntários” de Clos Saint Joseph na região de Nièvre, Benjamin escrevia cartas e dava algumas aulas de filosofia em troca de três cigarros *gauloise* por aluno.³³³ Há ainda testemunhos de que ele, apesar de estar esgotado física e psiquicamente, havia tentado criar entre os prisioneiros uma revista literária capaz de dar prova de suas qualidades intelectuais, nos conta Jeanne-

³²⁸KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O Marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.89.

³²⁹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.13. Em 4 de julho de 1934 Benjamin elabora um currículo que, com a ajuda de Brecht, envia ao Comitê Dinamarquês de ajuda aos refugiados onde ele assim expõe: “em março de 1933 tive que abandonar a Alemanha, sendo cidadão alemão e encontrando-me na idade de 41 anos. As convulsões políticas não apenas arrebentaram de um golpe a base de minha existência como escritor e investigador independente, como também, embora eu seja um dissidente e não pertença a nenhum partido, tenho me posto a questão da seguridade da minha liberdade pessoal. No mesmo mês meu irmão foi vítima de maus tratos graves e foi mantido preso em um campo de concentração até o natal.” (BENJAMIN, Walter. Curriculum Vitae. In: BENJAMIN, Walter. Discursos Interrumpidos I. *Filosofia del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 197.

³³⁰KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O Marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.89.

³³¹KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O Marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.89.

³³²GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993p.14.

³³³GAGNEBIN, 1993, op. cit., p.14; KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O Marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.89.

Marie.³³⁴ Liberado em novembro de 1939, graças ao esforço de seus amigos franceses, sobretudo, da escritora Adrienne Monnier e de Jules Romain, Benjamin retorna a Paris onde escreve as *Teses* e permanece acamado por razões de saúde durante grande parte do primeiro inverno da guerra.³³⁵ Dito de modo mais exato, ele não redige as *Teses*. Ele as dita a sua irmã Dora que, em 22 de março de 1946, disse em carta a Adorno que ainda tinha “no ouvido a lembrança do tom e da voz com que Walter ditou o trabalho.”³³⁶

Assomado às debilidades físicas que o corroíam, as suas condições econômicas não eram acalentadoras e nem mesmo lhe permitiam aquecer adequadamente o quarto em que vivia. Enfrentando um momento de grande fragilidade política, com igual fragilidade física e financeira, Benjamin tenta ajustar com Horkheimer uma colocação em universidade americana, o que facilitaria a obtenção do visto para os Estado Unidos da América que ele estava negociando com o Consulado Americano³³⁷. Neste mesmo momento, o líder do governo nazista que havia se instalado na França, Marechal Pétain, firmava um armistício³³⁸ em que figurava a cláusula de entrega de todos os alemães à Alemanha bem como a impossibilidade de receberem qualquer visto de saída.³³⁹

Embora as tropas alemãs tenham sido mais rápidas que a resposta de Horkheimer, Benjamin consegue um visto de trânsito pela Espanha e um visto de urgência para os EUA e, munido deles, foge para o Sul da França a fim de realizar uma travessia pelos Pirineus até a cidade montanhosa de Port Bou, na Catalunha. No dia 26 de setembro de 1940 ele, juntamente com outros refugiados e refugiadas que fugiam das tropas nazistas, empreende uma longa viagem a pé – que certamente era uma tortura para alguém com sérios problemas cardíacos – que durou o dia inteiro. Antes de empreender esse espinhoso percurso, Benjamin havia se encontrado por acaso com Arthur Koestler que “lhe deu metade dos tabletes de morfina que trazia consigo, para eventualidade de precisar matar-se.”³⁴⁰

À noite, quando se apresentaram na cidade de Port Bou, “os funcionários aduaneiros explicaram aos fugitivos que a fronteira acabava de ser fechada, e que a partir de então os

³³⁴GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993., p.14.

³³⁵GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.14; KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.89.

³³⁶KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988., p.90.

³³⁷Em 02 de agosto de 1940, na última carta que Benjamin escreve para Horkheimer, ele diz: “meu medo é que o tempo disponível para nós, possa ser muito mais limitado do que supunhamos” (KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988., p.96).

³³⁸Tratado de trégua e não hostilidade entre dois ou mais países em guerra.

³³⁹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993., p.14.

³⁴⁰KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.,p.96.

vistos de trânsito não mais eram reconhecidos: eles deveriam retornar, o que significava ser entregues aos alemães.”³⁴¹ Eles tiveram, no entanto, permissão para passarem a noite no posto da fronteira. Mas diante do perigo decretado, da ameaça real de um envio ao campo de concentração, Benjamin consumiu os tabletes de morfina que trazia consigo e morreu pela manhã, quando os demais fugitivos foram autorizados a cruzar a fronteira com a Espanha, “mediante substancial propina.”³⁴² Dolorido coroamento de seus fracassos, seu suicídio causou enorme constrangimento para as autoridades franquistas de Port Bou, sendo o gatilho para que eles repensassem a proibição anterior direcionada aos fugitivos e impusessem a tal propina que os permitiu cruzar a fronteira espanhola. Além da inestimável vida de Walter Benjamin, perdemos também a última versão do *Trabalho das Passagens* que se encontrava em sua bagagem que, extraviada, nunca foi encontrada.³⁴³

Construídas para compor a introdução metodológica e o próprio método do *Trabalho das Passagens*, as *Teses Sobre o Conceito de História* – documento central do século XX –, são uma prova acabada do inacabamento da história (pessoal e coletiva). Tomando a décima tese como uma explicação introdutória dos fragmentos que a compõe, vemos que os fatos políticos de 1939 foram determinantes para Benjamin na busca por uma concepção de história afastada de toda a cumplicidade com os políticos de então. Em um tom de êxodo, a tese assim afirma:

Os objetos que a regra monacal propunha aos monges para a meditação tinham a tarefa de torná-los avessos ao mundo e à sua agitação. O curso de pensamento que aqui perseguimos emergiu de uma determinação semelhante. Num instante em que os políticos, em quem os adversários do fascismo tinham colocado as suas esperanças, jazem por terra e reforçam sua derrota com a traição à própria causa, esse curso de pensamento se propõe a desvencilhar os filhos políticos deste século dos liames com que os políticos os tinham enredado. Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua “base de massa” e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa. Essa consideração procura dar uma ideia do quanto custa a nosso pensamento habitual elaborar uma concepção da história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos continuam se apegar.³⁴⁴

³⁴¹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.15.

³⁴²KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.97.

³⁴³“Horkheimer, quando soube da ocorrência, escreveu de Nova York uma carta pedindo informações sobre as circunstâncias do suicídio de Benjamin e sobre o paradeiro de sua bagagem; recebeu de resposta uma carta dizendo que não havia bagagem e esclarecendo, com o cinismo típico dos agentes ditatoriais, que, conforme laudo médico, não tinha havido suicídio algum: tratava-se de um caso *de muerte natural*” (KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.97).

³⁴⁴Tese 10. In: LOWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.96.

Elaboradas ao longo de toda a trajetória intelectual do autor as teses carecem de um fechamento e podem ser lidas como um testamento irônico que aponta para a existência certa e manipulável de uma dada herança histórica ao mesmo tempo em que garante a imprecisão e constante disputa de tal legado. É diante do teor disputável dessa herança que Benjamin entende ser de extrema importância nomear os lados em disputa. Na barricada histórica que suas *Teses* anunciam e denunciam, historicistas e pensadores burgueses são colocados em oposição ao historiador materialista, ao qual é apresentado um novo instrumento de ação rumo à superação da catástrofe que se agiganta no horizonte: a teologia.

A leitura das *Teses* e de seus apêndices nos faz entrever a filosofia da história de Benjamin, sobretudo, se pensarmos nelas não como o trabalho final do pensador alemão, mas como sinais inaugurais de todo o seu pensamento. Aplicando em sua obra uma leitura constelar, em que não é possível distinguir ou eleger um único e necessário ponto de partida para a visão do conjunto, vemos nas *Teses* um emaranhado de conceitos trabalhados em diversos ensaios benjaminianos, escritos nas mais variadas circunstâncias. O que nos leva a crer que as *Teses* surgem como um estoque daqueles problemas que ocuparam todo o horizonte da obra de nosso filósofo. Assim, é quase inevitável lê-las sem um apelo à sua compreensão de experiência, linguagem, conhecimento e crítica, narração, junção virtual entre teologia e filosofia, enfim, retomando as nervuras cintilantes de seu pensamento. E é diante dessa retomada que conseguiremos compreender sua orientação ao historiador materialista: a de fundar um novo conceito de tempo, o tempo de agora (*Jetztzeit*). A historiografia que Benjamin incita a produção é aquela que, por meio de uma nova prática narrativa, dará conta de, em seu vínculo genesíaco com o processo de conhecimento, reconstruir a experiência (*Erfahrung*).

Pensada então numa ligação inescapável com a linguagem e a narração, a história com a qual o historiador materialista deve se ocupar não é aquela que tem como chave de leitura a memória, mas sim a *rememoração*. Alimenta-se de verdades fragmentárias, de marcas e vestígios que ele, o historiador materialista, deve arrancar do complacente “era uma vez” para fazê-las objetos ativos no processo de conhecimento e de atualização tanto do material do passado como do próprio historiador. Essa sensibilidade capaz de extrair a reciprocidade entre o passado e a sua atualização no presente é, para Benjamin, uma experiência estética em que não cabe a epistemologia conservadora e burguesa que apenas serviu para nos conduzir a uma patologia, a do tempo sem experiência (tão inerente à modernidade capitalista). A experiência estética de que fala Benjamin é portadora de uma epistemologia revolucionária e criativa que, buscando a felicidade, se faz capaz de arrancar do passado o “índice secreto, que o impele a

redenção”³⁴⁵ (tese 2). Assim, uma crítica à experiência empobrecida da modernidade capitalista pode se fazer visível como pano de fundo das produções benjaminianas, sobretudo nas *teses* em que ele não usa meias palavras para denunciar a concepção de um “tempo homogêneo e vazio” (tese 13 e 14) concernente a tal perspectiva.

Tendo por inimiga declarada a técnica alienante do capitalismo – consubstanciada na teoria do progresso e em sua reiterada cisão entre cultura e natureza – Benjamin direciona sua crítica aos dóceis justificadores desta prática, os historiadores de inclinação burguesa³⁴⁶ e a historiografia do progresso tão comum à concepção de história vigente na social-democracia de Weimar. Contra os posicionamentos que tomam mão de uma ideia de progresso “inevitável e cientificamente previsível,”³⁴⁷ ele assevera que dada concepção provocaria “uma avaliação equivocada do fascismo e a incapacidade de desenvolver uma luta eficaz contra a sua ascensão.”³⁴⁸ Prova dessa avaliação equivocada pode ser demonstrada pelos efeitos que a teoria historicista do progresso gerou para uma certa concepção do Direito Constitucional – representada por Carl Schmitt – que, diante da ascensão nazista, só foi capaz de ver uma necessária e desejada dialética que, como norma histórica, almejava alcançar uma estabilidade da ordem. É, portanto, com a *lucidez da última hora* que as *teses* emanam que firmaremos o passo no prosseguir dessa jornada labiríntica, sem nos perdermos em um acabrunhamento sem volta, dado a precoce morte de tão brilhante pensador, mas retomando dele (e com ele) “a frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” (tese 2).

2.1 Historicismo *versus* materialismo histórico

“*Que há na história que não seja louvação de Roma?*”
Petrarca

³⁴⁵“A imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da redenção. O mesmo ocorre com a representação do passado que a história transforma em objeto. O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção” (BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política. Obras Escolhidas Vol. I.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.242).

³⁴⁶Aqui a referência é explícita ao “historicismo, oriundo da grande tradição acadêmica de Ranke a Dilthey, que pretenderia reviver o passado através de uma espécie de identificação afetiva do historiador com seu objeto” (GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, 2012b, op.cit., p.8).

³⁴⁷GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política. Obras Escolhidas Vol. I.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.8.

³⁴⁸GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política. Obras Escolhidas Vol. I.* Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012bp.8.

Não é sem razão que –lá atrás quando abrimos mão da vela-decisão soberana em nome da proposta de uma outra escuta e de um outro olhar –ao cruzarmos com os fragmentos da filosofia de Benjamin, tenhamos sido atingidos por um choque que exige e (re)ativa a agudez de nossos sentidos. Tal se deve ao fato de que o sensível, o mundo dos sentidos, da estética, sempre foi demasiado caro às reflexões benjaminianas. Inclusive, ao se autodefinir em um *curriculum vitae* que elabora a pedido de Adorno em agosto de 1940, quando tentava sua imigração para os Estados Unidos, ele afirma que “desde sempre” os seus interesses “se centraram predominantemente na filosofia da linguagem e na teoria estética.”³⁴⁹ Então, ao nos conduzir até a dianteira dessa dupla viela de construtores antagônicos – historicismo e materialismo histórico – somos levados a compreender que a história, assim como o conhecimento em geral para Benjamin, é fruto de uma experiência estética, sensível, em que os sentidos se reagrupam em torno dos objetos que dialogam conosco à medida que dialogamos com eles.³⁵⁰ Daí advém uma figura que só pode ser pensada como a mais bela *iluminação profana* do berlinense: a teoria da *imagem dialética*. Diante da dupla possibilidade de caminho que as vielas a nossa frente nos apresentam, é ela – a imagem dialética – o que move a crítica benjaminiana à primeira dessas vielas que, seguramente, podemos nomear de historicismo.

2.1.1 O historicismo e a descoberta da história

Nascido, como nos ensina Jeanne-Marie, da longa tradição que vai de Leopold von Ranke (1795–1886), o “pai da história científica”, com seu entusiasmo em mostrar o passado “tal como ele foi de fato” (*wie es eigentlich gewesen ist*) até Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) que lança as bases da hermenêutica moderna numa reflexão sobre as condições de possibilidade de compreensão do passado,³⁵¹ o historicismo³⁵² é a conflagração de uma visão

³⁴⁹ BENJAMIN, Walter. *Curriculum Vitae*, Dr. Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.p.8.

³⁵⁰ Quanto a essa comunicação dos objetos para conosco podemos ler no ensaio benjaminiano sobre a linguagem de 1916: “A quem se comunica a lâmpada? A quem, a montanha? E a raposa? – Aqui a resposta é: ao homem. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta se deixa ver no conhecimento e, talvez também na arte. E mais: se a lâmpada e a montanha e a raposa não se comunicassem ao homem, como poderia ele nomeá-las? No entanto ele as nomeia; *ele se comunica ao nomeá-las*” (BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.55).

³⁵¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.54.

de mundo genuinamente eurocêntrica e ocidental que carrega em si, como marca indelével, o ingênuo desejo de “inventar ‘leis’ para o decurso dos acontecimentos na história”³⁵³ como “forma de equiparar a historiografia às ciências da natureza.”³⁵⁴ Tanto assim que Karl Popper (1902 – 1994) definiu como principal objetivo do historicismo o “fazer *predição histórica*” por meio da “descoberta dos “ritmos” ou dos “padrões”, das “leis” ou das “tendências” subjacentes à evolução da História”³⁵⁵

Nos manuscritos de Benjamin selecionados por João Barrento para compor a edição de *Walter Benjamin: o anjo da história* aparece uma citação do livro *L'évolution contre l'esprit* de Louis Dimier onde ele aponta que o credo historicista é:

A curiosidade em relação aos fatos que leva o historiador para a investigação; e é a curiosidade em relação aos fatos que atrai e encanta o seu leitor... Os testemunhos

³⁵²“Segundo Imaz, esta palavra, “historicismo”, parece ter sido usada pela primeira vez em 1879, por K. Werner, para se referir ao “historicismo filosófico” de Vico. Quanto a sua origem, portanto, o historicismo pode talvez ser considerado italiano: Vico, que foi continuado por Croce. Mas, para alguns ele é uma construção especificamente alemã. Sem desconsiderar a contribuição de Vico, Ernst Cassirer o considera uma construção alemã, que teria sua origem na monadologia de Leibniz. Entretanto, segundo Imaz [...] há autores que sustentam que teria aparecido primeiro na França, quando da Restauração! Todavia, mesmo que estes autores tenham razão, ele não se enraizou e se desenvolveu na França, onde a tradição durkheimiana se impôs. Durkheim repudiou a edificação historicista das ciências humanas e com uma argumentação iluminista. [...] A discussão da origem é relevante, mas o que é importante de fato é o seu enraizamento permanente e profundo, com fortes repercussões na cultura. Neste sentido, ele parece ser uma forma de pensar a história profundamente alemã. Para procurar dar um contorno mais preciso a este movimento central europeu, que Iggers e Cassirer consideraram como sendo sobretudo alemão, alguns autores enfatizam as seguintes características: a) ele “inventou a história”, i.e, descobriu a história como objeto de conhecimento específico e criou uma “atitude de historiador”, com seus princípios e técnicas de abordagem do passado; b) para Meinecke, ele foi mais do que um movimento intelectual alemão ligado somente à história, mas uma revolução cultural, que atingiu o direito, a literatura, a filologia, a política; ele criou uma nova relação com o passado, afirmando a sua alteridade profunda e criando os meios indispensáveis à sua reconstrução; ele marcou o início da ciência histórica moderna; c) a sua tese básica: há diferença fundamental entre os fenômenos naturais e históricos, o que exige um diferença de métodos de abordagem. A natureza é a cena do eterno retorno, dos fenômenos sem consciência e sem propósito; a história inclui atos únicos e irrepetíveis, feitos com vontade e intenção. O mundo humano é incessante fluxo, embora haja alguns centros de estabilidade – personalidades, instituições, nações, épocas – cada uma possuindo uma estrutura interna, um caráter, embora em constante mudança de acordo com os seus princípios internos de mudança. Ele dá ênfase à individualidade, ao gênio, que é uma individualidade mais expressiva; d) só a história explica qualquer fenômeno humano – fora dela ou do exterior dela nada que lhe é interior pode ser explicado; e) não só o objeto da pesquisa é histórico como também o sujeito da pesquisa o é; portanto, não há conhecimento da história a partir do exterior dela. O homem é histórico. Ele se apresenta em formas variadas e diversas. História significa o fato das variações do homem; f) em cada momento, o que o homem é inclui o passado; história significa persistência do passado, ter um passado, vir dele g) o passado persiste e influi na vida atual – recordamos e interpretamos o que fomos. História é reconstrução mais ou menos adequada que a vida faz de si mesma” (REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história. p. 17-18).

³⁵³BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a. p.176.

³⁵⁴BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a. p.176.

³⁵⁵POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad. Octany S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980, p.8. José Carlos Reis argumenta que devido às diversas variações próprias do movimento historicista a crítica de Popper está marcada por uma visão de historicismo distanciada do historicismo alemão clássico. “O historicismo de Herder, Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert não tem nenhuma relação com a “miséria do historicismo” de Marx, Spengler, Toynbee, Comte, na concepção de Popper” (REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história p..16).

levam a que não se possa pôr em dúvida a coisa, é o seu encadeamento natural que alimenta a sua persuasão... Daí que resulta que os fatos se mantêm inteiros, intactos... Toda a sua arte [a do historiador] se resume em não lhes tocar, a observar aquilo a que Fustel de Coulanges chamava, com propriedade, ‘a castidade da história’.³⁵⁶

Esse debruçar *casto* sobre o passado visto enquanto obra consumada, fechada e inalcançável pelo retoque é o que garante ao historicismo o seu olhar museológico e contemplativo, bem como a sua crença em ser capaz de afastar todo e qualquer lamento que venha da história em nome da submissão do acontecido às regras das ciências da natureza.³⁵⁷ Tomar o acontecido pela lente das ciências matemáticas é impingir nele um imobilismo linear, é crer que o tempo é sempre homogêneo e em função dessa homogeneidade vazia “a verdade [do acontecido] não nos foge”, como afirma o romancista e poeta suíço Gottfried Keller citado por Benjamin na tese 5 e no ensaio *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*.

Há, nessa equação historicista entre o passado e as ciências naturais, uma espécie de assepsia que tenta isolar o saber histórico das esferas concretas de sua produção a partir do estabelecimento de saberes autônomos e incomunicáveis, como se houvesse, em separado, uma história da arte, da política, do direito, da religião, etc. Friedrich Engels (1820 – 1895), denunciou com bastante precisão essa postura em uma carta de 14 de julho de 1893 direcionada a Franz Mehring, que Benjamin cita no trabalho sobre Eduard Fuchs e assim diz:

Aquilo que mais contribuiu para a cegueira da maior parte das pessoas é essa aparência de uma história autônoma das formas de organização da política, dos sistemas de Direito, das concepções ideológicas nos seus respectivos domínios específicos. Quando acontece a “superação” da religião católica oficial por Lutero e Calvino, quando Hegel supera Fichte e Kant, ou Rousseau, indiretamente, com o seu Contrato Social, o constitucionalista Montesquieu, trata-se de um processo que permanece adentro dos limites da teologia, da filosofia, da teoria política, que representa uma etapa na história dessas áreas de pensamento e não sai delas. E desde que a ilusão burguesa da natureza eterna e em absoluto definitiva da produção capitalista chegou a essa conclusão, até a superação dos mercantilistas pelos fisiocratas e Adam Smith é vista como uma mera vitória do pensamento, não como o reflexo, no pensamento, da transformação de fatos econômicos, mas como visão correta e finalmente alcançada de condições reais eterna e universalmente vigentes.³⁵⁸

Engels, nesse escrito, contesta tanto o “hábito na história das ideias, de apresentar um novo dogma como “evolução” de um anterior, uma nova escola literária como “reação” a

³⁵⁶BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a. p.175.

³⁵⁷Esse fascínio infantil pela ciência – que ainda é bastante forte em nossa contemporaneidade dos anos 10 do segundo milênio – e suas regras matemáticas e “exatas”, de identidade e não-contradição, por exemplo, como modelo soberano da compreensão e do acesso ao mundo é um dos mais abjetos vícios do historicismo.

³⁵⁸ENGELS *apud* BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p..127.

outra, um novo estilo como “superação” do que o precede, ”³⁵⁹ quanto o “hábito de apresentar essas novas constelações separadas de seus efeitos sobre as pessoas e do seu processo de produção tanto espiritual como econômico,” ³⁶⁰ observa Benjamin. O que também nos parece possível e não podemos deixar de afirmar é que essa crença de que há uma “vitória do pensamento” na “superação dos mercantilistas pelos fisiocratas e Adam Smith,” por exemplo, impede, ou tenta ferozmente impedir, que seja produzida uma parada no curso contínuo e linear dessa determinação histórica. E, como afirma Dimier nas mãos de Benjamin, “não podemos, pois, deixar de cair das nuvens quando os profissionais do pensamento estão sempre a descobrir nesse progresso tacanho e precário um movimento da ‘razão universal’.”³⁶¹

Estabelecido de modos distintos e com crenças até mesmo divergentes ao longo de seu desenvolvimento³⁶², o historicismo se forma, sobretudo, a partir do enfrentamento ao conceito de história que serve de modelo operatório à Revolução Francesa, cuja principal mudança legada ao ocidente foi uma profunda alteração “na percepção de tempo, que levou à “redescoberta da história”. Este complexo evento revelou a história em duas direções: do presente ao passado, do presente ao futuro. ”³⁶³ Pode-se dizer, a partir da leitura de José Carlos Reis, que a Revolução Francesa³⁶⁴ foi o momento de clivagem e radicalização do conflito entre o “revolucionário tempo burguês, acelerado em direção ao futuro, utópico, confiante na Razão e na capacidade dos homens de fazerem a história”³⁶⁵ e o “tempo

³⁵⁹BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.127.

³⁶⁰BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.127.

³⁶¹DIMIER *apud* BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a. p.176.

³⁶²Inclusive o seu alinhamento ou não às ciências exatas é uma dessas divergências. “Críticos observaram corretamente que aquilo que é rotulado de “historicismo” na obra de Benjamin é na verdade um amálgama de duas tendências historiográficas inteiramente diversas: um objetivismo acerca do conhecimento do passado “tal como ele foi” (Ranke) (*Illuminations*, p.257), e uma extensão da filosofia iluminista da história como progresso. Fora da obra de Benjamin, eles serão encontradas em conflito mútuo, pelo menos sempre que forem encontradas juntas” (OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 117).

³⁶³REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história. p.9

³⁶⁴Evento euro-ocidental de grande proporção ao qual nenhum pensador passou indiferente, conforme observação do historiador brasileiro: “Comte viu a Tomada da Bastilha como o início de uma época de grave crise moral que só a filosofia positiva poderia resolver. Era um francês contra-revolucionário. Kant viu na Revolução Francesa a confirmação da sua teoria do progresso moral da humanidade. Hegel a saudou com entusiasmo. Para Kant e Hegel, ela representara a chegada da Razão à história: justiça, ordem, liberdade, moralidade. Ela revelara o sentido do trabalho humano ou do espírito: a construção de uma sociedade racional, moral. São dois raros filósofos alemães revolucionários. Ninguém ficou indiferente a este evento, que revelava intensamente a história ou como possibilidade de mudança profunda ou como fidelidade intensa à tradição” (REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.10).

³⁶⁵REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.9

aristocrático, desacelerado, retrospectivo, reflexivo, meditativo, contemplativo, que desconfiava da razão e suspeitava dos seus pretensos portadores e parteiros do futuro.”³⁶⁶ Ou seja, há uma disputa pela compreensão tanto da história quanto da temporalidade, no famigerado embate entre revolucionários e conservadores³⁶⁷:

Foi o século XVIII que teve a primeira intuição destes dois sentidos da história: o primeiro, revolucionário e emancipacionista, foi elaborado pelos iluministas, franceses e alemães, e se radicalizou com o marxismo, nos séculos XIX/XX; o segundo, conservador e tradicionalista, foi revelado pelo italiano Giambattista Vico, e se radicalizou com a Escola Histórica alemã e os historicistas, nos séculos XIX/XX. Estes dois sentidos se excluem e opõem os historiadores do século XIX aos filósofos do século XVIII.³⁶⁸

Surgido então enquanto uma corrente conservadora, o historicismo se opunha tanto ao iluminismo quanto ao hegelianismo, opunha-se, portanto, à legitimação da ruptura com o passado e à “história como realização progressiva da liberdade,” vez que para o pensador historicista, em sua inclinação contra-revolucionária, não é a “Razão” que deveria tomar a frente e justificar o acontecer histórico, mas sim o “estudo empírico do homens vividos” em sua fidelidade à tradição num *continuum* histórico. José Carlos Reis, afirma que:

Esta é a “revolução cultural” historicista: uma revolução contra-revolucionária, i.é, a “descoberta da história” como fidelidade aos homens do passado. Ela não desvalorizava os séculos anteriores ao XVIII, como faziam os filósofos. Não opunham ao futuro de emancipação e luzes um passado de tirania e trevas, que seria preciso denunciar e destruir.³⁶⁹

Para Friedrich Meinecke (1862-1954), um proeminente historiador alemão, o historicismo teria sido, depois da Reforma protestante, a grande revolução intelectual da Alemanha, ao encarar o desenvolvimento histórico não a partir da “Razão”, mas da reivindicação da “singularidade de cada momento da história humana, independente do seu lugar em um processo global, cujo fim não se pode prever.”³⁷⁰ Sua defesa dessa perspectiva se apoiava na certeza de que “o conceito historicista de evolução se diferenciava da ideia

³⁶⁶REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.10

³⁶⁷O que para nós é completamente compreensível já que cremos que “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente *mudar o mundo*, mas também e antes de mais nada *mudar o tempo*” (AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.111).

³⁶⁸AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.111. Nas *Teses* Benjamin vai criticar as duas posturas em nome de uma política do presente, do tempo-de-agora (Jetztzeit).

³⁶⁹REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.11.

³⁷⁰GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.53-54.

iluminista de desenvolvimento de germes originais em um progresso, buscando a perfeição. Nele, a evolução não vai do mesmo ao melhor, mas de um ao outro, dentro da unidade. A individualidade evolui de forma criativa, inesperada. Transforma-se.”³⁷¹

Contudo, se avaliado de forma completa e consequente, veremos que essa é a percepção do historicismo em sua primeira fase, aquela que se convencionou denominar de “historicismo romântico” e que “era ao mesmo tempo vitalista e espiritualista”³⁷², no qual se formulava um irracionalismo capaz de misturar a linguagem biológica e metafísica na descrição histórica. Donde “a vida individual que valorizava era descrita, por um lado, como impulso, instinto, vigor e, por outro, como criatividade, liberdade, historicidade. Ele justificava o direito individual e concreto dos indivíduos em suas culturas contra os direitos do homem universal.”³⁷³ Entretanto, já nas fases seguintes, o historicismo abandona esse vitalismo em favor de “um relativismo total e uma erudição maçante.”³⁷⁴ As fases seguintes do historicismo são denominadas por José Carlos Reis de historicismo epistemológico com “contaminação filosófica” e historicismo epistemológico científico, respectivamente³⁷⁵. Neles estão caracterizadas uma crença na descrição minuciosa do passado calcada na ideia de que:

Cada momento da história forma uma unidade em si, dotada do mesmo valor que as outras, e que só pode ser compreendida e descrita de maneira adequada se o historiador deixar de lado qualquer opinião preconcebida sobre o curso global da história, para mergulhar sem preconceito no estudo dos fatos, e tentar reviver cada época de acordo com seus próprios critérios.³⁷⁶

³⁷¹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993p.25.

³⁷²REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.22

³⁷³REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.22. Falando desse “historicismo romântico”, Goethe o diferenciou do iluminismo afirmando que “o iluminismo buscava mais o humano no histórico, o historicismo se interessava mais pelo histórico no humano” (REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.22). O professor José Carlos, afirma ainda que na primeira fase do historicismo ele “preferia o homem cotidiano, concreto, tradicional, mergulhado em uma temporalidade lenta, desacelerada, ao homem heróico, dominado por uma temporalidade acelerada, eficaz, parteiro do espírito universal, que, para ele, é uma abstração. Ele falava da vida cotidiana com simpatia, vida estruturada pelo dia-a-dia, pela tradição, com uma respiração quase vegetal. O homem feliz era aquele integrado à história e à natureza” (REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p. 22).

³⁷⁴GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.54.

³⁷⁵Elencado a partir de uma periodização, as fases do historicismo foram assim resumidas por José Carlos Reis: No final do século XVIII, ele seria romântico e filosófico, ao fazer uma divisão ontológica entre natureza e história; em meados do século XIX, seria uma epistemologia com “contaminação filosófica”, ao diferenciar o método das ciências humanas do das ciências naturais, mas no contexto de uma filosofia da vida; no século XX, tornou-se uma epistemologia “científica”, livre de tais influências filosóficas, mas em crise!

³⁷⁶GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p. 54.

Ou seja, ele deve buscar ver o passado “tal como ele foi”.³⁷⁷ Esse olhar que se pretende asséptico e imparcial culmina com a propositura de uma “imagem eterna do passado”³⁷⁸ e faz do historicismo “um culto do passado, um interesse em apreendê-lo, fielmente, em sua diferença e em sua verdade, uma afirmação da historicidade e das mudanças vividas e o desejo de reencontro da vida consigo mesma através da retrospectiva histórica, da produção de uma “consciência do sentido histórico.”³⁷⁹ E é aí que Benjamin aprofunda a crítica ao relativismo despolitizador do historicismo que “sob as aparências de uma pesquisa objetiva, acaba por mascarar a luta de classes e por contar a história dos vencedores.”³⁸⁰ Essa “pesquisa objetiva” do historiador historicista não se sustenta na medida em que compreendemos que “a função tradicional da história, desde os primeiros analistas romanos até tarde na Idade Média, e talvez no século XVII e mais tardiamente ainda, foi a de expressar o direito do poder e de intensificar seu brilho”³⁸¹ ao narrar a história “dos reis, dos poderosos, dos soberanos e de suas vitórias (ou, eventualmente, de suas derrotas provisórias);”³⁸² uma história que visava, portanto, intensificar o poder vinculando “juridicamente os homens à continuidade do poder mediante a continuidade do poder.”³⁸³

Benjamin nos ensina no apêndice A das *Teses* que “o historicismo limitou-se a estabelecer um nexos causal entre os vários momentos da história”³⁸⁴ desfiando “entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário.”³⁸⁵ Mas ele reforça que “um fato, por ser causa de outro, não se transforma por isso em fato histórico”³⁸⁶, como quer a junção historicista em seu método aditivo e progressivo que apresenta a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo em que se assenta. Essa visão da história como um acumular progressivo de acontecimentos sempre eternos e imutáveis oferece ao

³⁷⁷ Tese 6. In: Benjamin afirma sua crítica exatamente a esse posicionamento ao declarar na tese VII que “Fustel de Coulanges recomenda ao historiador que pretenda reconstruir uma época que ignore tudo o que conhece do desenrolar histórico posterior” (BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12).

³⁷⁸ Tese 16. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

³⁷⁹ REIS, José Carlos. *O historicismo. A redescoberta da história*, p.19.

³⁸⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993., p. 54.

³⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.56.

³⁸² FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.56.

³⁸³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.56.

³⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.252.

³⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.252.

³⁸⁶

historiador historicista uma larga dose de conformismo e revela sua pouco secreta empatia para com os vencedores. Empatia essa que é, em última instância, a presentificação dos tempos passados, onde “a projeção do passado no presente é (...) a quinta-essência do caráter propriamente ‘científico’ da história, no sentido do positivismo. O preço a pagar é o da radical eliminação de tudo aquilo que lembre a sua condição original como rememoração.”³⁸⁷

Tal postura já havia sido severamente criticada por Benjamin em seu trabalho sobre *A vida dos estudantes* em 1915, em que ele aponta que “há uma concepção de história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso”³⁸⁸ e que em nada conserva o nexos, a precisão ou rigor frente ao presente. Seu método é o da empatia e as “suas origens encontram-se na indolência do coração, a acedia, incapaz de se apoderar da autêntica imagem histórica que subitamente se ilumina. (...) Daqui resulta que a empatia que tem por objeto o vencedor serve sempre àqueles que, em cada momento, detêm o poder.”³⁸⁹

Esse olhar retilíneo que observa a história como um acúmulo somatório de acontecimentos acabados e imutáveis e que, como objetos de uma cadeia causal, servem apenas para justificar e validar o presente, é o que faz do historicismo esse corredor curto, estreito e bem organizado de que tivemos a imagem nessa viela labiríntica. Tudo parece ocupar o exato lugar que lhe cabe, como que determinado por uma ordem superior e posto acima dos envolvidos na ordenação. A viela-historicista parece ser curta, fácil e segura de percorrer, dada sua unilateralidade e o fim necessário ao qual nos diz conduzir. Parece ser curta, fácil e segura de percorrer porque tudo nela acontece em aparente harmonia e objetividade. Mas, se bem observado, veremos que essa viela “é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza”³⁹⁰, e se apresenta como “fundador e fiador da ordem” consubstanciada no direito e no Estado. Ao melhor observar, portanto, visualizamos, a meio caminho dessa viela, um cortejo triunfal que carrega os vencedores e seus herdeiros, juntamente com os despojos do caminho, rodeados por aqueles historiadores que encontram

³⁸⁷BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.176.

³⁸⁸BENJAMIN, Walter. *A vida dos estudantes. 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; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 151.

³⁸⁹ Tese 7. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

³⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade - Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.58.

na indolência de seu coração uma “identificação afetiva”³⁹¹ com essa cena do “progresso” histórico. Para eles – os historicistas – o cortejo é a marcha do progresso, da ordem e da lei, os despojos são os bens culturais e o vencedor é aquele que conseguiu provar que está a serviço da civilização sendo o melhor e o mais moral, pois “o vencedor é sempre quem deve sê-lo.”³⁹² E, sem pestanejar ou fazer reflexões mais apuradas, afirmam:

Eu absolvo a vitória como necessária e útil; eu me disponho a absover-la, agora, como justa, no sentido mais estreito da palavra; eu me disponho a demonstrar a moralidade do sucesso. Normalmente, só se vê no sucesso o triunfo da força, e uma espécie de simpatia sentimental nos leva em direção ao vencido; espero ter demonstrado que, uma vez que é preciso haver sempre um vencido, e que o vencedor é sempre quem deve sê-lo, é preciso provar que o vencedor não só serve à civilização, mas é melhor, mais moral, e que, por isso, é o vencedor. Se não fosse assim, haveria contradição entre a moralidade e a civilização, o que é impensável, já que uma e outra são apenas dois lados, dois elementos distintos, mas harmoniosos da mesma idéia.³⁹³

Os lamentos que por ventura venham desse cortejo não devem ser vistos “como elemento essencial na ordem racional do universo,”³⁹⁴ pois como ensina a leitura que Löwy faz d’*A Razão na história* de Hegel:

A história parece, à primeira vista, um imenso campo de ruínas, onde ressoam “as lamentações anônimas dos indivíduos”, um altar em que “foram sacrificadas a felicidade dos povos... e a virtude dos indivíduos”. Diante desse “quadro aterrorizante”, estaríamos inclinados a “uma dor profunda, inconsolável, que nada poderia apaziguar”, uma profunda revolta e aflição moral. Ora, é preciso ir além desse “primeiro balanço negativo”, e se colocar acima dessas “reflexões sentimentais”, para compreender o essencial, ou seja, que as ruínas são apenas meios a serviço do destino substancial, do “verdadeiro resultado da história universal”: a realização do Espírito universal.³⁹⁵

É contra essa postura de cumplicidade complacente para com o acontecer histórico, enquanto transmissão do poder de vencedor a vencedor, que Benjamin se projeta como aquele que buscou traçar uma rota de êxodo das procissões triunfalistas – tão aconchegantes para o

³⁹¹Tese 7. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.70.

³⁹²COUSIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.72.

³⁹³ COUSIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.72.

³⁹⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história*: uma introdução geral à filosofia da história. Introdução de Robert S. Hartman, tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p.84.

³⁹⁵LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.92. Cabe ressaltar que Hegel não pode ser visto como um historicista e o que se critica aqui é a sua dialética histórica e o conceito de progresso a ela inerente.

historicista—, rumo a uma produção histórica que, tomando por método o materialismo histórico, seja capaz de produzir um novo narrar e uma reconstrução da experiência num sentido soteriológico, no qual caiba a rememoração e a “preservação dos elementos preteridos e “esquecidos” pela historiografia burguesa.”³⁹⁶ Mas para isso o materialismo histórico não poderá agir sozinho, ele precisará tomar a seu favor a teologia, pois apenas ela lhe garantirá, em substituição do olhar complacente e de identificação afetiva com o vencedor e o progresso que ele porta, um olhar angelical potente o suficiente para encontrar na imagem aparentemente harmônica da cadeia progressiva dos acontecimentos, sua real face: uma “catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés.”³⁹⁷

2.1.2 *O materialismo histórico e a teologia messiânica*

Diferente da viela-historicista, esse novo caminho é vertiginosamente amplo e já em sua entrada somos convidados a calçar um curioso par de chinelos em que cada pé está vocacionado a uma direção. Um pé é o materialismo histórico, o outro é a teologia. De imediato isso já nos mostra a insegurança que esse trajeto nos impõe ao partir de uma junção escandalosa que já é o que busca demonstrar. O primeiro pé do chinelo – que carrega sua préce pós história – surge, num primeiro momento, como *materialismo*³⁹⁸ e, segundo Friedrich Engels, a Grã Bretanha é o local de seu surgimento e Francis Bacon o seu criador.³⁹⁹

Para Engels o desenvolvimento do materialismo está absolutamente atrelado às três revoluções burguesas que ele nomeia como “a grande campanha da burguesia européia contra o feudalismo,”⁴⁰⁰ sendo elas, a Reforma Protestante, o Calvinismo e a Revolução Francesa.

³⁹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: p.128.

³⁹⁷ Tese 9. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.92, p.87.

³⁹⁸ Engels afirma que para o materialismo “só o material é perceptível, susceptível de ser conhecido” de modo que “nada se conhece da existência de Deus. Só a minha própria existência é certa. Toda paixão humana é movimento mecânico que termina ou começa. (...) O homem acha-se sujeito às mesmas leis que a natureza” (ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.289).

³⁹⁹ “O materialismo é filho nato da Grã Bretanha (...) o verdadeiro pai do materialismo inglês é Bacon. Para ele a ciência da natureza é a verdadeira ciência, e a física experimental a parte mais importante da ciência da natureza. Anaxágoras, com suas *homoemérias* e Demócrito com seus átomos são as autoridades que ele cita com frequência. Segundo sua teoria os sentidos são infalíveis e constituem a fonte de todos os conhecimentos” (ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.288).

⁴⁰⁰ ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.294.

Esse materialismo, ao surgir, tinha um cunho aristocrático e “não só feria os sentimentos piedosos da classe média, mas, além disso, se anunciava como uma filosofia destinada apenas aos sábios e aos homens cultos do grande mundo; ao contrário da religião, boa para a grande massa não ilustrada, inclusive a burguesia.”⁴⁰¹ Contudo, esse materialismo inglês, vai encontrar na França, com o cartesianismo, uma nova escola de pensadores e, embora continue “sendo, a princípio, uma doutrina exclusivamente aristocrática”⁴⁰², logo revelará o seu caráter revolucionário e se tornará o “credo de toda a juventude culta da França; até tal ponto que durante a Grande Revolução a teoria criada pelos realistas ingleses serviu de bandeira teórica aos republicanos e terroristas franceses, e dela saiu o texto da Declaração dos Direitos do Homem.”⁴⁰³ De desenvolvimento complexo⁴⁰⁴, o pensamento materialista era reprimido na Inglaterra, sobretudo, contra os operários fabris que surgiram após a revolução industrial e criaram o primeiro partido operário, o partido cartista⁴⁰⁵. Para aplacar a fúria do povo – esse “rapaz robusto, porém malicioso” – só mesmo o espírito religioso, pensava o burguês britânico, que achou por bem investir no revivalismo⁴⁰⁶ contra todo pensamento materialista.

⁴⁰¹“Com Hobbes, essa doutrina [materialismo] apareceu em cena como defensora das prerrogativas e da onipotência reais e convidou a monarquia absoluta a trazer em rédea curta aquê *puer robusto sed malitiosus* (rapaz robusto, porém malicioso) que era o povo. Também nos continuadores de Hobbes, em Bolingbroke, em Shaftesbury, etc, a nova forma deísta do materialismo continuava sendo uma doutrina aristocrática, esotérica e, portanto, odiada pela burguesia, não só por ser uma heresia religiosa, mas também por suas conexões políticas antiburguesas. Por isso, frente ao materialismo e ao deísmo da aristocracia, eram principalmente as seitas protestantes, que haviam fornecido a bandeira e os homens para a luta contra os Stuarts, que davam o contingente principal às forças da classe média progressista e que ainda formam a medula do ‘grande partido liberal’” (ENGELS, 1961, op. cit., p.296-297).

⁴⁰²ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.297.

⁴⁰³ENGELS, 1961, op. cit., p.297. Na obra *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville afirma que “uma das primeiras diligências da Revolução Francesa foi atacar a Igreja e entre as paixões que nasceram desta revolução a primeira a se acender e a última se extinguir foi a paixão religiosa. Até mesmo quando o entusiasmo da liberdade já se tinha desvanecido, depois que os franceses limitaram-se a comprar a tranqüilidade ao preço da servidão, continuaram a revoltar-se contra a autoridade religiosa” (TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. Tradução Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 55).

⁴⁰⁴Para uma melhor compreensão de seu surgimento, sua recepção e expansão ver Engels, op. cit.

⁴⁰⁵“A revolução industrial criara uma classe de grandes fabricantes capitalistas, mas criara também outra, muito mais numerosa, de operários fabris, classe que crescia constantemente em número, à medida que a revolução industrial se ia apoderando de um ramo industrial após outro. E com seu número crescia também sua força, demonstrada já em 1824, quando obrigou o Parlamento, rangendo os dentes, a revogar as leis contra a liberdade de coalizão. Durante a campanha de agitação pela reforma da lei eleitoral, os operários formavam a ala radical do partido da reforma; e quando a lei de 1832 os privou do direito de sufrágio sintetizaram suas reivindicações na Carta do Povo (People’s Charter) e, em oposição ao grande partido burguês que combatia as leis cerealistas, constituíram em partido independente, o partido cartista, que foi o primeiro partido operário do nosso tempo. Em seguida vieram as revoluções continentais de fevereiro de 1848, nas quais os operários tiveram um papel tão importante e nas quais levantaram pela primeira vez, em Paris, reivindicações que eram resolutamente inadmissíveis do ponto de vista da sociedade capitalista” (ENGELS, 1961, op. cit., p.297).

⁴⁰⁶Segundo Engels, o revivalismo foi “um movimento religioso que se propunha fortalecer a influência decrescente da religião”, graças ao qual o operário passaria a ser “êsse operário-modelo cuja consideração respeitosa pela posição de seu patrão e cuja timidez e humildade ao colocar as suas próprias reivindicações punham um pouco de bálsamo nas feridas que as incorrigíveis tendências comunistas e revolucionárias dos operários alemães provocavam entre os nossos socialistas de cátedra.” (ENGELS, 1961, op. cit., p.297).

Na França, essa preocupação com a religiosidade dos operários chegou mais tarde e colocou o materialismo em uma situação embaraçosa, pois “era preciso conservar a religião para o povo!”⁴⁰⁷ E para isso os burgueses franceses (e também os alemães) não encontraram outra solução “senão renunciar tacitamente a continuar sendo livres pensadores” e adotar, externamente, uma atitude devota começando “a referir-se com respeito à Igreja, seus dogmas e ritos, chegando, inclusive, quando não havia outra solução, a participar neles. Os burgueses franceses negavam-se a comer carne às sextas-feiras e os burgueses alemães suportavam, suando em seus genuflexórios, os intermináveis sermões protestantes.”⁴⁰⁸ Tudo isso porque o potencial revolucionário do materialismo já se fazia sentir no operariado rebelde da França e da Alemanha.⁴⁰⁹

Com os trabalhos de Karl Marx o materialismo ganha novo fôlego e assume de modo radical sua oposição ao idealismo – sobretudo, o de Hegel⁴¹⁰ – passando a substituí-lo na compreensão do processo histórico e causando “uma reviravolta decisiva no modo de focalizar a história.”⁴¹¹ A natureza de seu materialismo remete, antes de tudo, para

a produção e a reprodução das condições de existência dos homens. Delas decorrem as relações dos homens com a natureza e com suas formas de organização social, isto é, dos sujeitos com o que lhes aparece como a objetividade do mundo. Uma forma específica de apropriação da natureza determina as formas de organização social e a consciência.⁴¹²

Ou seja, é uma forma de compreensão histórica que inverte o idealismo precisamente em sua aposta de que as causas das transformações sociais devem ser buscadas, antes de tudo,

⁴⁰⁷ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.303.

⁴⁰⁸ ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.303.

⁴⁰⁹ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.303.

⁴¹⁰“Hegel era idealista; isto é, para ele as ideias de sua cabeça não eram imagens mais ou menos abstratas dos objetos ou fenômenos da realidade, mas essas coisas e seu desenvolvimento se lhe afiguravam, ao contrário, como projeções realizadas da “Idéia”, que já existia, não se sabe como, antes de existir o mundo”(ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.319).

⁴¹¹ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.320.

⁴¹² SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B.Bauer e Stülmer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Supervisão editorial Leandro Konder; Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p.14.

nas transformações que “se operam nas ideias dos homens, e de que entre tôdas as transformações, as mais importante, as que regiam tôda a história, eram as políticas.”⁴¹³

Ao aplicar o materialismo à história, Marx abre “o caminho para explicar a consciência do homem por sua existência, e não esta por sua consciência, que era então o tradicional.”⁴¹⁴ Assim, pode-se dizer que, de modo geral, esse primeiro chinelo, chamado materialismo histórico, encontra suas bases em Marx e designa, sobretudo, a tese de que “a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de tôda a ordem social; de que em tôdas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz e pelo modo de trocar seus produtos.”⁴¹⁵ A implicação direta dessa importante inversão marxiana na compreensão do processo histórico é a revelação de que:

Tôda a história da humanidade, até hoje, é uma história de lutas de classes, que tôdas as lutas políticas, tão variadas e complexas giram unicamente em torno do poder social e político de umas e outras classes sociais; por parte das classes caducas, para conservar o poder e, por parte das classes novas, para conquistá-lo. E o que dá origem e existência a essas classes? As condições materiais, tangíveis, em que a sociedade de uma época dada produz e troca o necessário para seu sustento.⁴¹⁶

Demonstrado, com essa nova concepção de história, que todo o desenvolvimento histórico está assentado sobre “antagonismos e a lutas de classes, que houve sempre classes dominantes e dominadas, exploradoras e exploradas, e que a grande maioria dos homens esteve sempre condenada a trabalhar muito e aproveitar pouco,”⁴¹⁷ atinge-se uma distância insuperável entre materialismo histórico e historicismo. Toda objetividade do historicista é desmascarada como pura empatia com um dos lados em disputa e dissimulação da luta de classes.⁴¹⁸ O alinhamento de Benjamin a grande parte desse posicionamento marxiano se dá a partir de 1924, quando “através da leitura de *História e consciência de classe* de Lukács e dos olhos de Asja Laci”, ele faz, aos poucos, do marxismo “um elemento chave” da sua própria

⁴¹³ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.346. Essa inversão profana, contudo, não afasta a dialética herdada da filosofia hegeliana do pensamento marxiano.

⁴¹⁴ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.321.

⁴¹⁵ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.322.

⁴¹⁶ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.346.

⁴¹⁷ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961, p.347

⁴¹⁸Em 1882, Marx diz em carta à Engels: “Mas, nossa luta de classes, tu sabes muito bem onde a encontramos: nós a encontramos nos historiadores franceses quando eles narravam a luta das raças” (MARX *apud* FOUCAULT, 2010, p.67.)

concepção de história⁴¹⁹ que, buscando falar a partir das sombras, dos perdedores, da *tradição dxs oprimidxs*, constituiu-se na verdade em uma contra-história. Mas, em sua crítica ao historicismo, Benjamin acaba também por “manter distância em relação ao sociologismo de alguns autores marxistas e, de maneira paralela, coloca em questão a teoria social-democrata do progresso histórico.”⁴²⁰ Isso porque, para ele, a teoria social-democrata também se assenta sob um método aditivo do acontecer histórico pois, “a confiança na acumulação quantitativa assenta tanto na crença obstinada no progresso como na confiança na “base de massas””⁴²¹, e segue, portanto, completamente desmobilizadora em seu determinismo economicista e político.

Esse método aditivo que tem a teoria do progresso como base, levou Benjamin a afirmar que, embora Marx tenha dito que “as revoluções são a locomotiva da história (...) talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio.”⁴²² As revoluções devem, portanto, ser aquilo que liberta o anjo da história da “tempestade que se emaranhou em suas asas” impelindo-o ao futuro, devem, pois, ser capazes de romper o contínuo dessa tempestade que é o progresso e demorar-se ao “despertar os mortos e juntar os destroços” frutos desse vendaval. Eis o papel da revolução.

Universal, infinito e imparável: esses são os atributos do progresso para a social-democracia que corrompem as classes trabalhadoras alemãs com “a ideia de que “era ela que nadava com a correnteza.”⁴²³ E a estrutura de base desse pensamento está presente em Marx da seguinte forma, afirma Benjamin:

Podemos identificar na obra de Marx três conceitos e considerar toda a armadura que a sustenta com a tentativa de soldar esses três conceitos uns aos outros. São eles: a luta de classes do proletariado, o andamento do processo histórico (o progresso) e a sociedade sem classes. A estrutura do pensamento de base apresenta-se do

⁴¹⁹LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.22. Peter Osborne assevera que o interesse de Benjamin pelo Marxismo se deu, “sobretudo como uma forma intelectual coletiva, mediante a qual uma crítica filosófica do presente podia ser posta em prática como política (...) Só secundariamente interessou-se por ele como doutrina” (OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.83).

⁴²⁰GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacôs da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.53.

⁴²¹BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p. 177.

⁴²²BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p. 177-178.

⁴²³Tese 11. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.146.

seguinte modo em Marx: por meio de uma série de lutas de classes, a humanidade chega, no decorrer do processo histórico, à sociedade sem classes. Mas a sociedade sem classes não pode ser concebida como ponto de chegada de um desenvolvimento histórico. Dessa ideia errada nasceu nos epígonos, entre outras coisas, a ideia de uma “situação revolucionária” que, como se sabe, nunca mais chegava.⁴²⁴

Buscando substituir todo o ranço do historicismo e do pensamento progressista da social-democracia, Benjamin, ao adotar o materialismo histórico, nos convida ao *desvio*, nos convida a calçar o segundo pé do chinelo: a teologia. Ele toma a teologia a seu favor, esclarecendo que, para corrigir os problemas desse conformismo histórico instaurado no âmago das classes trabalhadoras, “o conceito de sociedade sem classes tem de recuperar o seu verdadeiro rosto messiânico, no próprio interesse da política revolucionária do proletariado.”⁴²⁵ Herdeiro em certa medida da tradição marxista, é compreensível que Benjamin adote o método do materialismo histórico em sua elaboração do conceito de história. O que geralmente é pouco compreendido é o seu apelo à teologia para que tal método prospere no enfrentamento de seus inimigos, como ele afirma na primeira tese:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve sempre ganhar. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.⁴²⁶

⁴²⁴BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a. p.178.

⁴²⁵BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.178.

⁴²⁶Tese 1, LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.41. A imagem dessa tese é retirada de um conto de Edgar Allan Poe traduzida por Baudelaire e de conhecimento de Benjamin. Trata-se d’O jogador de xadrez de Maelzel, “um autômato jogador de xadrez, apresentado em 1769 à corte de Viena pelo barão Wolfgang von Kempelen, que vai acabar, depois de diversas peripécias, no Estado Unidos, em uma turnê organizada por um inventor-empresendedor vienense, Johann Nepomuk Maelzel. Poe descreve esse autômato como uma figura “vestida no estilo turco”, cuja “mão esquerda segura um cachimbo” e que, sendo uma máquina, “deveria ganhar sempre” as partidas de xadrez. Uma das hipóteses de Poe é que um “anão movimentava a máquina”, um anão previamente escondido nela. A similaridade – quase ao pé da letra – com a tese I é evidente” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.42).

Dentre os fragmentos que compõem as teses esse é um dos que “suscitou mais incompreensão e perplexidade”⁴²⁷ devido a sua proposta de uma junção entre teologia e marxismo. Como nos mostra a análise de Löwy, muitas interpretações acabaram por selecionar um dos elementos dessa equação destruindo o “delicado equilíbrio entre os dois componentes, reduzindo um ao outro.”⁴²⁸ Enquanto a interpretação de Gerhard Kaiser escolhe a teologia como verdade última e afirma que em Benjamin “o verdadeiro materialismo histórico é a verdadeira teologia” e que “sua filosofia da história é uma teologia da história,”⁴²⁹ Krista Greffrath elege o materialismo histórico e instrumentaliza o uso da teologia afirmando que “a teologia das teses é uma *construção auxiliar*...necessária para arrancar a tradição do passado das mãos de seus gestores atuais.”⁴³⁰ Noutro sentido, Heinz-Dieter Kittsteiner vê uma divisão do trabalho – impensável para Benjamin – entre o autômato (materialismo histórico) e o anão (teologia), em que “o materialismo histórico enfrenta o presente como marxista, e o passado como teólogo da rememoração,”⁴³¹ o que em nada se assemelha à proposta benjaminiana em que, como expõe Löwy, “o marxismo é tão necessário à compreensão do passado quanto a teologia para a ação presente e futura.”⁴³²

Ao descrever a relação de seu pensamento com a teologia, Benjamin assim afirma: “meu pensamento se comporta para com a teologia da mesma forma do que o mata-borrão para com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse seguir o mata-borrão, então nada subsistiria daquilo que está escrito.”⁴³³ Na brilhante interpretação de Gagnebin,

Temos aqui a descrição de um pensamento que absorveu os ensinamentos da teologia a ponto de o texto sagrado original tornar-se dispensável. Como se a tinta da primeira página tivesse sido totalmente apagada e só restasse para nós a

⁴²⁷LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.46.

⁴²⁸LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.45.

⁴²⁹KAISER *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.45.

⁴³⁰GREFFRATH *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.45.

⁴³¹KITTSTEINER *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.45.

⁴³²LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.46.

⁴³³BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.513.

constelação de manchas e sinais que, segundo a analogia de Benjamin, deveriam ser suficientes, ainda que não haja possibilidade de volta ao texto primitivo.⁴³⁴

Sua interpretação, com a qual concordamos, é que se deve, antes de tudo, distinguir com precisão a esfera religiosa – com a qual o pensamento benjaminiano “mantém uma importante distância crítica”⁴³⁵ – da esfera teológica de que fala Benjamin. Procedendo com tal distinção, Jeanne Marie traz uma conceituação tradicional de religião “a partir de sua etimologia (*religio*), que a caracteriza como “um conjunto de doutrinas e práticas” (*Litttré*) que visa a integração do homem no mundo, sua ligação com ele e, principalmente, a aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente.”⁴³⁶ Ao passo que, em contrapartida, a teologia “não é uma construção especulativa dogmática, mas, antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal. Trata-se de um discurso ou saber (*logos*) que, de antemão, tem consciência de que seu objeto – Deus (*theos*) – lhe escapa, pois está muito além (ou aquém) de qualquer objetividade.”⁴³⁷ E a finalidade de tal saber, no contexto da produção benjaminiana, é, afirma Gagnebin, nos lembrar que “nossos discursos são incompletos e singulares, e vivem dessa preciosa fragilidade”⁴³⁸

Duas outras interpretações com as quais nos alinhamos – por que nos parecem mais acertadas frente ao amplo e complexo pensamento constelar do berlinense, acatando em conjunto seu lado materialista e místico-teológico – já começam por trazer dois esclarecimentos de valia desmedida para uma leitura aprofundada das teses. São elas, 1º) a de Michael Löwy, que afirma que ao usar aspas na palavra materialismo histórico, Benjamin quer afastar-se de uma certa prática que se estabeleceu entre os marxistas, sobretudo, a partir da II e da III Internacional, quando passou-se a acreditar que “a revolução ocorreria no momento oportuno, quando os elementos materiais convergissem para isso; bastaria aguardar

⁴³⁴GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. p.190.

⁴³⁵GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. p.188. “Benjamin tratou do fenômeno religioso em vários textos de sua juventude, particularmente em *Dialoguber die Religiositat der Gegenwart e Kapitalismus und Religion*” (GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin., p.188), Diálogos sobre a religiosidade de nosso tempo e Capitalismo como religião, respectivamente. Ambos publicados no Brasil pela Boitempo com tradução de Nélio Schneider e organização de Michael Löwy.

⁴³⁶GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. p.188

⁴³⁷GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin, p.193.

⁴³⁸GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin., p.194. Esse apelo aos discursos incompletos e singulares de que a teologia dão testemunho são em absoluto antagônicos à religiões e “em numerosos textos, Benjamin ataca os substitutos religiosos medíocres que, como Marx Weber já o havia percebido, proliferam em períodos de desencantamento, quando as “grandes religiões” desmoronam. Benjamin salienta a necessidade do pensamento, e especialmente o pensamento político, de enfrentar a árida grandeza do profano sem o consolo ou o conforto de um *Ersatz*, um substituto religioso” (GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin, p.189).

a derrocada do nacional socialismo”⁴³⁹ e 2º) a de Giorgio Agamben que – ao supor que há um teólogo escondido nas entrelinhas do texto das *Teses*– acaba por encontrar uma coesa correspondência textual e conceitual entre as teses benjaminianas e as cartas paulinas, identificando Paulo e seu anúncio como o modelo teológico sob o qual Benjamin quer assentar seu materialismo histórico. Nas palavras de Agamben, Paulo é “teólogo anão, que move secretamente as mãos do fantoche materialismo histórico.”⁴⁴⁰ Com essas duas informações, podemos ler todo o trabalho das teses como uma defesa de um outro materialismo histórico, um que seja embebido de teologia messiânica e com isso seja também capaz de instaurar uma outra temporalidade, uma temporalidade capaz de romper com a linearidade progressiva do tempo burguês homogêneo e vazio.

Na defesa dessa outra temporalidade, Benjamin aponta que o acontecido histórico “repousa concentrado em um foco, tal como desde sempre na imagem utópica dos pensadores.”⁴⁴¹ E que “os elementos do estado final não estão presentes como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente, como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados.”⁴⁴² Ou seja, ele parte de um conceito de materialismo histórico que precisa aniquilar “em si a ideia de progresso”⁴⁴³ e perceber que a “história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora

⁴³⁹DIAS LEITE, Augusto Bruno de Carvalho. *A ideia de história em Walter Benjamin: o passado, a forma, a tradução*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2013, p.26. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUOS-95HH7J>> Acesso em jan 2015. Essa análise que se atenta à utilização de aspas no texto é de Michel Löwy, que afirma que: “o uso das aspas é estilo da frase sugerem que esse autômato não é “verdadeiro” materialismo histórico, mas aquele que se *costuma* chamar assim. Quem “costuma”? Os principais porta-vozes do marxismo de sua época, isto é, os ideólogos da II e da III internacional. Aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico torna-se efetivamente, nas mãos desses porta-vozes, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz “automaticamente” ao triunfo do socialismo. Para esse materialismo mecânico, o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as “leis da história” levam necessariamente à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado (versão comunista) ou às reformas que transformarão gradualmente a sociedade (versão socialdemocrata)” (LÖWY, 2005, op. cit., p.41).

⁴⁴⁰AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.162. Essa análise é empreendida com rigor impecável por Giorgio Agamben em uma série de seminários proferidos entre outubro de 1998 e abril de 1999 em universidades da França, Itália e Estados Unidos da América, que visavam “antes de tudo, restituir as *Cartas* de Paulo à sua condição de texto messiânico fundamental do Ocidente” e que foram publicados em livro sob o título de *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*.

⁴⁴¹BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I*. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad. Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. [et al] 1 - São Paulo: Cultrix : Editorada Universidade de São Paulo. 1986, p. 151.

⁴⁴²BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I*. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad. Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. [et al] 1 - São Paulo: Cultrix : Editorada Universidade de São Paulo. 1986, p. 151.

⁴⁴³BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 502.

(*Jetztzeit*).⁴⁴⁴Essa nova percepção do tempo, contudo, não virá do historiador que, como quer o historicismo, “possua um coração bastante sensível e um espírito bastante aberto para conceber, sentir e receber todas as paixões humanas, sem tê-las provocado”⁴⁴⁵, mas sim por aquela “parte da humanidade cuja solidariedade abarca todos os oprimidos. Aquela parte que pode correr o maior risco teórico, porque na prática é aquela que menos tem a perder.”⁴⁴⁶ Daí ele afirmar que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida”⁴⁴⁷ e que somente às “classes revolucionárias no momento de sua ação” cabe “a consciência de destruir o contínuo da história.”⁴⁴⁸

Isso se dá, precisamente, por que:

O materialismo histórico, ao seguir a estrutura da história, entrega-se a seu modo, a uma espécie de análise espectral. Do mesmo modo que o físico identifica o ultravioleta no espectro de cores, assim também ele identifica na história uma força messiânica. Aquele que quer saber em que condição se encontra a “humanidade redimida”, a que pressupostos está sujeita a entrada essa condição e quando se poderá contar com ela está a fazer perguntas para as quais não há resposta. É o mesmo que perguntar qual é a cor dos raios ultravioletas.⁴⁴⁹

Aqui vemos com clareza que Benjamin está preocupado, sobretudo, com a prática revolucionária e que práxis e teoria são uma e a mesma coisa para ele, o que fica explicado, sobretudo, ao tomar como exemplo de classe revolucionária consciente de que é preciso “destruir o contínuo da história” a Liga Espartaquista (*Spartakusbund*) criada por Rosa Luxemburgo, Clara Zektin e Karl Liebknecht, dentre outros. Desde a escolha do nome – que remetia a *Spartacus*, o líder da revolta de escravos ocorrida em Roma no ano 73 a.C – até a realização de suas ações revolucionárias, a liga agia em nome de gerações de vencidos e do rompimento da linearidade histórica através da crença – que se encontra nos textos de Rosa Luxemburgo – de que a “consciência de classe, e, portanto, o conhecimento, resulta antes de mais nada da prática de luta, da experiência ativa de classe operária”⁴⁵⁰. Assim, o tempo para

⁴⁴⁴Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁴⁴⁵REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história, p.19.

⁴⁴⁶BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.180.

⁴⁴⁷Tese 12. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.16.

⁴⁴⁸Tese 15. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁴⁴⁹BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.177.

⁴⁵⁰LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.108-109. “Essa proposta se distingue claramente daquela – comum a Karl Kautsky e ao Lênin de *Que fazer?* – que considera o conhecimento – ou a consciência socialista – como algo que deve ser introduzido na classe “a partir de fora”, pelos intelectuais e pelos teóricos” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin:*

o materialista histórico de que fala Benjamin só pode ser aquele no qual “o presente 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 a história para si.”⁴⁵¹ Quanto ao passado, ali onde o pensador historicista vê “a imagem “eterna” do acontecido; o materialista histórico vê, “como imagem irre recuperável e subitamente iluminada” uma experiência única.”⁴⁵²

Ao considerarmos a tese oitava como o núcleo daquilo que Benjamin buscou denunciar no trabalho das teses – *o estado de exceção em que vivemos é a regra* –, devemos articular seu materialismo histórico teológico com a questão da lei, do direito. Devemos reconhecer, como nos ensina Foucault, que toda a história que se praticou desde, ao menos, as narrativas romanas, estava imbuída de uma função histórica que “era precisamente a de ser um ritual de fortalecimento da soberania”⁴⁵³ e que, ao romper com essa prática em nome do que nos ensina a tradição dxs oprimidxs fazemos desaparecer “a identificação implícita entre o povo e seu monarca, entre a nação e seu soberano, que a história da soberania, das soberanias, fazia aparecer.”⁴⁵⁴ Rompendo com o historicismo e sua história da soberania é possível perceber que só há lei, direito e privilégios do lado do poder, já que do lado da tradição dxs oprimidxs o que existe é o abuso, a extorsão, a violência; vemos que “a história de uns não é a história dos outros,”⁴⁵⁵ e que o postulado segundo o qual “a história dos grandes contém *a fortiori* a história dos pequenos, o postulado de que a história dos fortes traz consigo a história dos fracos”⁴⁵⁶ não tem qualquer razão de ser fora do seu “efeito de fortalecimento do poder”⁴⁵⁷ por meio do “jugo da lei e do brilho da glória.”⁴⁵⁸

É justamente na necessidade de narrar essa outra história, capaz de reconhecer e denunciar a luta de classes, de romper com a continuidade da glória, que os elementos teológico-messiânicos de Benjamin – que já tinham aparecido em outros trabalhos do autor –

Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.109).

⁴⁵¹ Tese 16. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.19.

⁴⁵² Tese 16. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.19.

⁴⁵³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.58.

⁴⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.58.

⁴⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.59.

⁴⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.59.

⁴⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.56.

⁴⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.56.

ganham força e relevância, vez que essa narração busca, numa ruptura profética, relatar “a infelicidade dos ancestrais, os exílios e as servidões (...) as derrotas sob as quais se curvaram durante todo o tempo em que ainda é necessário esperar a terra prometida e o cumprimento das velhas promessas que restabelecerão, justamente, tanto os antigos direitos quanto a glória perdida.”⁴⁵⁹ Os elementos teológico-messiânicos surgem, sobretudo, porque o acontecido “como experiência única” que, enquanto “verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia,”⁴⁶⁰ traz consigo “um *índice* secreto que o remete para a redenção”⁴⁶¹ e porque, na autêntica historiografia (nascida da tradição dx oprimidxs), o impulso para a salvação é tão forte como o impulso destrutivo.⁴⁶² Compreender que é apenas no momento de perigo que as classes revolucionárias tomam consciência da necessária destruição do *continuum* da história, significa dizer que é nele – no momento de perigo – que se efetiva o “encontro secreto” marcado “entre as gerações passadas e a nossa,”⁴⁶³ onde a “fraca força messiânica”⁴⁶⁴ nos é legada e possibilita-nos suspender “subitamente, numa constelação carregada de tensões” o tempo homogêneo e vazio da historiografia burguesa.

Tal rompimento implica um apelo à *rememoração* e sela, em definitivo, a visão teológico-messiânica de Benjamin como o elemento que trará a vitória reservada ao materialismo histórico.

2.1.3 Memória, origem e rememoração

Nessa parte do caminho, para alcançarmos a radicalidade desse outro materialismo histórico que Benjamin nos apresenta, é necessário efetuarmos uma escolha tão fundamental e determinante de mundo como aquela a que Neo é submetido na trilogia de *Matrix*. Ao compreendermos os limites, alcances e consequências da escolha entre memória e rememoração apreendemos uma certa coloração, na qual a memória nos remete ao tom

⁴⁵⁹FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.60.

⁴⁶⁰ Tese 5. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.11.

⁴⁶¹Tese 2. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

⁴⁶²BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.188.

⁴⁶³ Tese 2, In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.48.

⁴⁶⁴Tese 2, In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.48.

azulado e sereno, prometendo-nos ordem, sequência, identidade e sentido; e a rememoração, em tom vermelho, marca a possibilidade de percepção da descontinuidade, da ruptura, da contradição e dos sufocamentos de outras histórias. Trata-se de escolher o sono tranquilo e apaziguador de uma memória sequenciada e voluntarista ou o despertar atento para o fato de que “nem os mortos estarão seguros” em uma realidade sempre em disputa se não tomarmos a rememoração como ferramenta necessária ao combate à redução museológica das batalhas perdidas. Rememorar é, pois, dar aos vencidos novo impulso, é rasgar o véu que mitiga nossas forças messiânicas.

Ciente de que o termo *Geschichte* (história) designa tanto o desenvolvimento de fatos no tempo e no espaço, como o estudo dedicado a esses processos e o livre narrar de feitos e figuras quaisquer da imaginação, Benjamin não constrói seu trabalho baseado em uma especulação do devir histórico, mas sim comprometido com a crítica dos discursos construídos em torno da história.⁴⁶⁵ Discurso esse que para ele deve estar sempre atrelado de modo indissociável a uma prática.⁴⁶⁶ Interessado na produção e transmissão do saber histórico que, nas mãos do historiador de confissão historicista, liga-se aos vencedores e adota o método da empatia para com esses, a reflexão benjaminiana acaba por dar lugar de destaque à memória, ao esquecimento e à rememoração. Reconhecendo a distinção entre memória e rememoração, ligaremos a primeira à Simônides de Ceos (556-468 aC.) e às anedotas que cercam sua figura enquanto o “descobridor da arte da memória” e por ter marcado o momento em que o homem grego descobre a *imagem*⁴⁶⁷, e a segunda à Proust, conforme estudado por Benjamin no ensaio intitulado *A imagem de Proust*.

Dentre as anedotas mais conhecidas a respeito de Simônides de Ceos, Márcio Seligmann-Silva nos apresenta em seu artigo *A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens*, aquela segundo a qual ele estaria presente em um banquete oferecido ao pugilista Skopas e oferece a esse e também à Castor e Pólux uma homenagem. Durante a cerimônia ele foi solicitado do lado de fora do recinto por pessoas que queriam falar com ele e, chegando à porta constatou que não havia ninguém e nesse momento o salão inteiro desabou matando a todos os presentes com tamanha violência que os desfigurou por completo

⁴⁶⁵Nas anotações das *Passagens* ele afirma que “as construções da história são comparáveis a ordens militares que cerceiam a verdadeira vida e a confinam em quartéis” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.587).

⁴⁶⁶GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.07.

⁴⁶⁷SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, p.34.

impedindo que fossem reconhecidos. Apenas Simônides de Ceos, que havia se retirado do salão, sobreviveu e, sentindo-se agraciado pelos deuses, “pôde nomear cada um dos cadáveres graças à sua arte da memória. Na medida em que ele se recordava exatamente do local que cada conviva ocupara, todos puderam ser identificados.”⁴⁶⁸

Atrelada a arte de decorar discursos, defesas, poemas e congêneres, a memória nasceu associada à técnica mnemônica, cujo princípio central era a “memorização dos fatos através da sua redução a certas imagens que deveriam permitir a posterior tradução em palavras: a realidade (*res*) e o discurso final (*verba*) deveriam ser mediatizado pelas imagens (*os imagines agentes*).”⁴⁶⁹ Estocadas em locais imaginários, as imagens seriam domínio daquele que memorizou e assim poderia retraduzi-las em palavras ou ideias⁴⁷⁰. Outra pequena anedota ligada à Simônides de Ceos apresentada por Seligmann-Silva diz respeito ao seu encontro com o general e político ateniense Temístocles⁴⁷¹ (524-459 aC.) que se encontrava em exílio. Oferecendo a Temístocles o ensino da arte da memória Simônides ouviu como resposta que ele sofria de memória demais e que o que precisava mesmo era uma arte do esquecimento.⁴⁷² Com a recusa de Temístocles percebemos que há, ainda, uma outra memória, uma que parece constituir nossa própria identidade e não se resume na imagem de um passado recoberto por fatos que podem ser guardados. Esse passado se relaciona com a memória enquanto “um “bem”, mas também encerra ainda uma carga espectral que gostaríamos muitas vezes de esquecer – ou enterrar, como fazemos com nossos mortos.”⁴⁷³ É nesse ponto entre memória e esquecimento que Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) construiu sua resposta à historiografia monumental e tradicionalista dos historicistas que veneram o passado com intuito conservador.

⁴⁶⁸SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFJR, 2006, p. 34.

⁴⁶⁹SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFJR, 2006, p.35.

⁴⁷⁰“As imagens são formas, símbolos (*notae*), retratos (*simulacra*) daquilo que nós queremos recordar (*meminisse*): por exemplo, se quisermos nos recordar de um cavalo, de um leão, de uma águia, devemos depositar as suas imagens em determinados locais”. (ANÔNIMO *apud* SELIGMANN-SILVA, 2006, p.36).

⁴⁷¹“Responsável pela derrota dos persas na Batalha de Salamina e, portanto, a quem Atenas devia o seu poderio sobre o Mediterrâneo, quando já estava idoso, devido a intrigas, foi submetido a um tribunal que o condenou ao ostracismo” (SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFJR, 2006, p.35).

⁴⁷²“Apesar de sabermos que não pode existir rigorosamente falando uma *ars oblivionis* (ECO), não é menos verdade que a Antigüidade também nos legou muitos exemplos, belamente analisados por Harald Wenrich, de como o esquecimento pode ser atingido: Odisseus encantado por Circe e Calipso, a sua tripulação na ilha dos lotófagos, Ovídio tratando do Amor Lethaeus etc.” (SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFJR, 2006, p.35).

⁴⁷³SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFJR, 2006, p.35

Na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*⁴⁷⁴, de 1874, ele já havia nos precavido, com sua crítica certa, que “todo o agir requer esquecimento: assim como a vida orgânica requer não somente luz, mas também escuridão.”⁴⁷⁵ Sem esquecimento, é inteiramente impossível viver, afirma. Há, no seu entendimento, “um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização.”⁴⁷⁶ Ser feliz, para ele, é ter a capacidade de instalar-se no limiar do instante no qual, sem medo e sem vertigem, esquecem-se todos os passados. A menor das felicidades é maior que as maiores, se estas só se dão enquanto um incidente entre o desprazer e a privação. O que faz da felicidade a felicidade é a possibilidade do esquecimento, ou seja, sentir-se a-historicamente.⁴⁷⁷

Tal ode ao esquecimento pode ser, em alguma medida, conectada com a crítica benjaminiana, uma vez que “a destruição do passado pelo esquecimento e a redenção caminham juntos, pois o materialista histórico renuncia ao passado como herança”⁴⁷⁸ e só o retoma enquanto citação de uma “imagem irrecuperável e subitamente iluminada.”⁴⁷⁹ Mas, ainda com Nietzsche, sabemos que à pergunta sobre o desejo de se reviver os últimos dez ou vinte anos será respondida com um “não” pelo homem histórico, uma vez que ele julga os anos que virão melhores do que os anos que se passaram, ao passo que, dando o mesmo “não” como resposta, o homem supra-histórico tem como motivo o conhecimento de que “cada instante singular está pronto e alcançou seu termo”, pois não vê nenhuma salvação no processo. Ele exclama: “O que poderiam ensinar os dez novos anos, que os dez anos passados não foram capazes de ensinar!”⁴⁸⁰

A crítica empreendida por Nietzsche, colocando em xeque toda a compreensão do saber histórico historicista, se volta àquele historiador que *nada e se afoga no rio do futuro*

⁴⁷⁴Obra que Benjamin leu com especial atenção tendo, inclusive, usado um trecho como epígrafe da tese 12.

⁴⁷⁵NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.58.

⁴⁷⁶NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.58.

⁴⁷⁷NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.58.

⁴⁷⁸MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.61.

⁴⁷⁹Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.11.

⁴⁸⁰NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.58-59.

praticando uma *admiração nua do sucesso* ao mesmo tempo em que alberga a *idolatria do factual*.⁴⁸¹ Foi justamente inspirando-se em Nietzsche – que se recusa a imitar os que acariciam em seu sentido o pêlo muito luzidio – e enfrentando os mesmos inimigos (o historicismo) que Walter Benjamin pôde propor uma *história a contrapelo* assegurada não pela memória que se julga capaz de transformar “o fenômeno histórico conhecido pura e completamente e resolvido em um fenômeno de conhecimento”, mas pela rememoração. Nesse ponto, “a diferença decisiva entre os dois é que a crítica de Nietzsche é feita em nome do indivíduo rebelde, o herói – mais tarde, o super-homem. A de Benjamin, ao contrário, é solidária aos que caíram sob as rodas de carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade”⁴⁸² É com o seu clamor a uma *história a contrapelo*⁴⁸³ que o elemento teológico do pensamento benjaminiano ganha nitidez, haja vista que ao escovarmos a história em seu sentido contrário devemos lançar mão não da memória, mas da rememoração e essa possui uma marca teológica – marca de incompletude e singularidade. Ao tentar descrever essa expressão em imagens, Michel Lowy, nos faz pensar:

Nessas alegorias barrocas do triunfo, que representam o príncipe no alto de uma magnífica carruagem imperial, às vezes seguidos por prisioneiros e arcas transbordando de ouro e de jóias; ou nesta outra imagem, que aparece em Marx para descrever o capital: *Juggernaut*, a divindade hindu instalada em uma imensa carruagem, sob as rodas da qual são lançadas crianças destinadas ao sacrifício. Mas o antigo modelo, presente no espírito de todo judeu, é o Arco de Tito em Roma, que representa o cortejo triunfal dos vencedores romanos contra a sublevação dos hebreus, portando os tesouros pilhados no Templo de Jerusalém.⁴⁸⁴

Ao remeter-nos a imagem do Arco de Tito em Roma, Löwy deixa ainda mais nítido para nós que o trabalho do materialismo histórico teológico e da rememoração que lhe diz respeito é, para Benjamin, “algo que, no fundo, se aproxima bem mais da história mítico-religiosa dos judeus do que da história político-legendária dos romanos.”⁴⁸⁵ Está, portanto,

⁴⁸¹ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.72-73.

⁴⁸² LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005p. 73.

⁴⁸³ Essa expressão, de grande impacto político e historiográfico, é definida por Michel Lowy como “a recusa em se juntar, de uma maneira ou de outra, ao cortejo triunfal que continua, ainda hoje, a marchar sobre aqueles que jazem por terra” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 73).

⁴⁸⁴ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.73.

⁴⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.60.

“muito mais do lado da bíblia do que do lado de Tito Lívio, muito mais numa forma hebraico-bíblica do que numa forma do analista que narra, no dia-a-dia, a história e a glória ininterrupta do poder.”⁴⁸⁶ Quanto a isso Foucault nos alerta que jamais devemos esquecer que “a bíblia foi, a partir da segunda metade da Idade Média pelo menos, a grande forma na qual se articularam as objeções religiosas, morais, políticas, ao poder dos reis e ao despotismo da Igreja”⁴⁸⁷, ela foi “a arma da miséria e da insurreição, foi a palavra que subleva contra a lei e contra a glória: contra a lei injusta dos reis e contra a bela glória da Igreja”⁴⁸⁸ Fazer história a contrapelo é, pois, rememorar articulando profecia e promessa, é saber que não há uma história universal fora de um conceito messiânico⁴⁸⁹, é possuir como método não o critério aditivo que acumula fatos “para preencher o tempo vazio e homogêneo”, mas o método construtivista que, capaz de reconhecer que “do pensamento faz parte não apenas o movimento dos pensamentos, mas também a sua paragem”⁴⁹⁰, provoca na “constelação carregada de tensões” um choque que se cristaliza em mônada⁴⁹¹.

O materialista histórico ocupa-se de um objeto apenas quando este se lhe apresenta como uma tal mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma paragem messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade para forçar uma determinada época a sair do fluxo homogêneo da história; assim, arranca uma determinada vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *œuvre*.⁴⁹²

Toda essa construção marca, como já vimos, o posicionamento benjaminiano contra o historicismo e já no trabalho sobre Eduard Fuchs, Benjamin define o materialista histórico como aquele que enfrenta o desafio de abandonar “a atitude tranqüila e contemplativa em relação ao seu objeto, para tomar consciência da constelação crítica em que se situa

⁴⁸⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.60.

⁴⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.60.

⁴⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.60.

⁴⁸⁹ “O conceito autêntico de história universal é um conceito messiânico. A história universal, como compreendida hoje, é um assunto de obscurantistas” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.528).

⁴⁹⁰ Tese 17, In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.19.

⁴⁹¹ “Com a ideia de mônada, Benjamin recusa a alternativa razão/imaginação, decorrência da fé que a *época clássica*” nutriu na auto-suficiência da razão (MATOS, 1999, p.61). Em Benjamin, “a ideia é mônada – o que, resumidamente, significa: toda ideia, contem a imagem do mundo. A tarefa da apresentação da ideia não é outra coisa senão desenhar essa imagem reduzida do mundo” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.70)

⁴⁹² Tese 17, In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.19.

precisamente esse fragmento, precisamente nesse presente;”⁴⁹³ como aquele que nega e destrói a afirmação segundo a qual “a verdade não nos foge”, tão cara ao pensamento historicista, e em seu lugar faz erigir um saber que reconhece que “é irrecuperável toda imagem do passado que ameaça desaparecer com todo presente que não se reconheceu como presente intencionado nela.”⁴⁹⁴

O materialista histórico tem de renunciar ao elemento épico da história. Para ele, ela torna-se objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio, mas por uma época, uma vida, uma obra determinada. Ele arranca a época à “continuidade histórica” reificada, e assim também a vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *œuvre*. Mas o resultado produtivo dessa construção tem como resultado que *na* obra se contém e se supera a *œuvre*, *nesta* a época e *na* época toda a evolução histórica.⁴⁹⁵

Substituir o momento épico por uma narrativa capaz de apreender “os acontecimentos em cadeia, sem distinguir entre grandes e pequenos” é imperativo para aqueles que, buscando fazer jus à verdade, atestam que “nada do que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história” e é nessa perspectiva que a rememoração ganha relevância e destaque na ação do materialista histórico em detrimento da memória. Podemos encontrar um melhor delineamento do conceito de rememoração no ensaio de Benjamin intitulado *A imagem de Proust*, em que ele expõe que a relevância da rememoração frente ao acontecimento vivido se deve ao fato de o vivido ser finito, encerrado nessa esfera, e o acontecimento rememorado ser sem limites, atuando como uma chave para tudo que veio antes e depois.⁴⁹⁶ Ela – a rememoração –, “diferente da memória, transfigura e obriga tudo a ser construído, ressignificado”⁴⁹⁷ e por isso Benjamin afirma que “Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida rememorada por quem a viveu [...], pois o principal, para o autor que rememora, não é absolutamente o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração.”⁴⁹⁸ Sendo, portanto, “a rememoração o que prescreve o rigoroso modo de textura. Pois a unidade do texto está apenas no *actus purus* da própria rememoração, e não na

⁴⁹³BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.128.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.128.

⁴⁹⁵BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.128-129.

⁴⁹⁶BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.38-39.

⁴⁹⁷PINTO, Sabrina Sedlmayer. Sobre os restos: Infância berlinense por volta de 1900. In: *Cadernos benjaminianos*, nº4. Belo Horizonte, ago-dez, 2011., p.44.

⁴⁹⁸BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.38.

pessoa do autor, e muito menos na ação.”⁴⁹⁹ De modo que a temporalidade da rememoração está sempre “em constante ruptura, sempre aberta, irrepitível e, por isso mesmo, entregue a si mesma em uma dimensão propriamente transformadora, feita de gestos humanos e não de finalidades pré-concebidas”⁵⁰⁰

A floresta encantada que Proust habita com sua felicidade elegíaca⁵⁰¹ é a rememoração e, segundo Benjamin, ele faz do Séc. XIX um século para memorialistas. Contudo, ele é portador de uma *memória involuntária*⁵⁰² muito mais próxima do esquecimento que da rememoração e nos faz ver, através das lentes de Benjamin, que na tapeçaria da memória, “a rememoração é a trama e o esquecimento a urdidura.”⁵⁰³ Posto que “em 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. Mas cada dia, com suas ações intencionais e, mais ainda, com suas rememorações intencionais, desfaz os fios, os ornamentos do olvido.”⁵⁰⁴ Ou seja, acordamos cheios de esquecimento que a rememoração tenta suplantar. Assim, precisamos aceitar que sempre haverá um resíduo de esquecimento no gesto da rememoração e podemos até mesmo dizer que “as intermitências da ação são o mero reverso do *continuum* da rememoração, o padrão invertido da tapeçaria.”⁵⁰⁵ O que faz com que Proust nos apresente o tempo como algo entrecruzado e recortado, num fluxo real e de maneira direta, pela rememoração e pelo esquecimento. Articulando rememoração e envelhecimento, Proust nos ensina que envelhecemos por “não temos tempo de viver os verdadeiros dramas da existência que nos é

⁴⁹⁹BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.38-39.

⁵⁰⁰MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014, p.79.

⁵⁰¹Há em Proust uma dupla felicidade, uma em hino e outra em elegia, de modo que “a felicidade como hino é o inaudito, o sem precedentes, o auge da beatitude. A felicidade como elegia é o eterno mais uma vez, a eterna restauração da felicidade primeira e originária” (BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.40). A felicidade elegíaca é a que transforma a existência em uma paisagem a ser rememorada.

⁵⁰²Na memória involuntária “a recordação que nos devolve a coisas esquecida esquece-se também dela, e esse esquecimento é a sua luz. Daí, porém, vem a nostalgia que anima: há uma nota elegíaca que vibra tão tenazmente no fundo de toda memória humana que, no limite, a recordação que não recorda nada é a mais poderosa das recordações” (AGAMBEN, Giorgio. *A ideia da prosa*. Tradução, notas e prefácio de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovi, 1999, p. 58).

⁵⁰³BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.38.

⁵⁰⁴BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p. 38-39.

⁵⁰⁵BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p. 39.

destinado”⁵⁰⁶ e que, na verdade, “as rugas e dobras do rosto são as inscrições deixadas pelas grandes paixões, pelos vícios, pelos conhecimentos que nos falaram – enquanto nós, os proprietários, não estávamos em casa.”⁵⁰⁷ É no sentido de combater esse envelhecimento gerado pela pobreza de nossas experiências que Benjamin pôde afirmar que *À La recherche du temps perdu* constitui-se na interminável tentativa de “galvanizar toda uma vida com a mais elevada presença de espírito”⁵⁰⁸ e que o procedimento de Proust é a presentificação e não a reflexão.

Essa *presentificação* – que nenhuma semelhança guarda com “a fórmula escolar da história *magistrae vitae*, que vê no passado um campo fechado e repetitivo dotado de leis lineares e gerais, com o qual os homens devem aprender para evitar hoje os erros de ontem”⁵⁰⁹ – nos remete ao conceito de origem (*Ursprung*) que Benjamin elucida a partir do entrecruzamento de três teorias antagônicas, como é de seu feitio. Interessado, nos diz Jeanne Marie, tanto pela reflexão biológica clássica da qual Goethe é um representante com a teoria do protofenômeno, quanto pela esperança histórico-religiosa presente nas categorias de exílio e redenção da teologia judaica, e pela filosofia das Ideias de Platão⁵¹⁰, Benjamin faz destes três modelos epistemológicos um mesmo ponto de partida para corrigir, ou melhor, para romper como o “tempo homogêneo e vazio” que jaz assentado sob o frio mecanismo determinista da causalidade histórica. Compreender o conceito de origem (*Ursprung*) se faz necessário tanto na tentativa de alcançarmos essa potência de ruptura, como para enfrentarmos o paradoxo que o pensamento de Benjamin nos apresenta ao reconhecer de maneira lúcida “o fim das formas seculares de transmissão e de comunicação, o fim da narração em particular, e a afirmação enfática da necessidade política e ética da rememoração (*Eingedenken*), portanto da necessidade de uma outra escritura da história.”⁵¹¹

Pode-se dizer que, em Benjamin, a origem é o reverso de um desenrolar cronológico e de modo algum se assemelha à ideia de gênese, o que “não significa uma negação da dimensão profundamente histórica deste conceito, mas acarreta, como Benjamin sempre

⁵⁰⁶BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p. 47. Ou seja, envelhecemos por ficarmos pobres de experiências.

⁵⁰⁷BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.47.

⁵⁰⁸BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.47.

⁵⁰⁹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*. Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014, p.78.

⁵¹⁰GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.12.

⁵¹¹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.06.

insistiu, uma apreensão do tempo histórico em termos de intensidade e não de cronologia”⁵¹² Está, portanto, assentado na base de uma historiografia cujos liames encontram-se em outra temporalidade, uma que não se apresenta enquanto causa ou de modo exterior ao evento e se opõe à gênese (no *Drama trágico*) e ao desenvolvimento (nas *Teses* e nas *Passagens*). Como afirma Gagnebin, “no prefácio do livro sobre o drama barroco, a origem se opõe à gênese, como a história natural à história enquanto processo globalizante de desenvolvimento”⁵¹³ e nele Benjamin expõe sua pretensão no estudo do *Ursprung*, qual seja, “trazer à expressão uma concepção de história, na qual o conceito de desenvolvimento seja totalmente contido por aquele de origem.”⁵¹⁴ Para Jeanne-Marie, essa busca acaba por reanimar a clássica noção de *historia naturalis* dos gregos, em que o termo designa uma “atividade de exploração e de descrição do real sem pretensão de explicá-lo”⁵¹⁵, ou seja, uma história enquanto rememoração, narrativa e acidente, tal qual era em seu nascimento com Heródoto.⁵¹⁶

Essa retomada de sentido nos coloca diante de uma história que se abre tanto para o passado quanto para o futuro, pois quando surge no ocidente, a história “não se refere às grandes constantes e leis gerais dos filósofos e cientistas pré-socráticos e nem se confunde com o mito; ela pretende fazer as gerações humanas se lembrarem de algo até então impossível: um punhado de grego afrontou e venceu o poderoso império Persa.”⁵¹⁷ Marcando, assim, a mutabilidade de todas as coisas. Embora nos pareça clara a oposição entre origem e gênese, isso não é consenso entre os diversos estudiosos de Benjamin que buscam compreender o estatuto da origem em seu pensamento. Para Michael Löwy, por exemplo, a origem (*Ursprung*) refere-se a um momento arcaico no qual se conjuga “relações dialéticas entre o passado pré-capitalista e o futuro pós-capitalista, a harmonia arcaica e a harmonia utópica, a experiência antiga e a futura experiência liberada”⁵¹⁸ como se houvesse em Benjamin uma nostalgia de um início imaculado. Contudo, bem nos parece, na esteira dos escritos de Gagnebin, que o *Ursprung* não é uma busca metafísica pelas origens, mas o estilhaçamento da tranquila cronologia da historiografia oficial, é a pedra atirada aos relógios na revolução de julho citada na tese 15. A origem, o *Ursprung*, é o que faz “parar o tempo

⁵¹²GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.08.

⁵¹³GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.09.

⁵¹⁴BENJAMIN, 1984, op. cit., p.68.

⁵¹⁵GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.10.

⁵¹⁶MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014, p.78.

⁵¹⁷MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014, p.78.

⁵¹⁸ LÖWY *apud* GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.08

para permitir ao passado esquecido ou recalcado surgir de novo (*ent-springen*, mesmo radical que *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual”⁵¹⁹

A Origem é como “o salto de tigre para o passado”, é o que opera uma fratura na linha do tempo e (re)atualiza a história como um tempo prenhe e carregado pelo Agora (*Jetztzeit*). Ela é tanto um indício da totalidade⁵²⁰ quanto a marca de sua ausência. Ela visa uma restauração que, assentada na concretude que nos impede de voltar ao frescor da hora primeira e nela agarrar as substâncias que a compõe, retorna ao passado no mesmo gesto que se projeta ao aberto do futuro.⁵²¹ Nesse sentido a origem é um “inacabamento constitutivo” que marca a temporalidade da “promessa e do possível que surgem na história.”⁵²² A centralidade deste conceito (*Ursprung*) para pensar a redenção⁵²³ dxs oprimidxs e a visão da história como palco dessa desídia se esclarece na medida em que é na fissura que a origem produz que se abrirá para nós a imagem do passado.

Cientes de que “a verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia” e que “o passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento” compreendemos que articular historicamente o passado implica numa rememoração. Ao remeter a um passado por meio da mediação do lembrar, da recordação, que surge da “leitura dos signos e dos textos”, é que a origem (*Ursprung*) toma por método a rememoração. Presente no mandamento *Zachor* – lembre-se!–, a rememoração é um dos mais basilares conceitos da tradição cultural judaica, sendo “claramente um imperativo ético, uma redenção simbólica, no sentido em que é uma exortação à rememoração das vítimas:”⁵²⁴ “Lembre-se de seus ancestrais que foram escravos no Egito, massacrados por

⁵¹⁹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.10.

⁵²⁰“Origem, enteléquia, mônada: trata-se sempre da mesma ideia de totalização a partir do próprio objeto e nele, da referência a uma pré e pós-história irredutíveis ao desenvolvimento cronológico da *Entstehung*, que ele lhe seja anterior ou posterior” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.11).

⁵²¹GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.14. “Não existe, portanto, reencontros imediatos com o passado, como se este pudesse voltar no seu frescor primeiro, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas há um processo meditativo e reflexivo, um cuidado de fidelidade teológica e/ou política a uma promessa de realização sempre ameaçada, pois passada no duplo sentido de *vergangen* (passado/desaparecido).” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.14).

⁵²²GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.14

⁵²³“Etimologicamente, redenção significa “recuperar aquilo que era nosso, aquilo de que fomos levados a nos privar, aquilo que alienamos”; e no sentido teológico, ligado ao direito e ao costume antigo, é o redentor, aquele que remete a nós os nossos débitos e os anula”(MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.63).

⁵²⁴CANTINHO, Maria João. Violência divina e Violência messiânica em Walter Benjamin. *Revista Digital do Núcleo Walter Benjamin*, Volume 5, número 5, junho de 2012. Disponível em:

<<http://www.letras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/01%20Maria%20Jo%C3%A3o.pdf>>
Acessado em agosto de 2013, sem paginação.

Amalek, exilados na Babilônia, dominados por Tito, queimados vivos pelas Cruzadas e assassinados pelos *pogroms*.⁵²⁵

Essa rememoração dos ancestrais, esse lembrar das vítimas de modo algum é para Benjamin “uma lamúria melancólica ou meditação mística. Ela só tem sentido quando se torna uma fonte de energia espiritual para aqueles que lutam hoje.”⁵²⁶ E é por isso que ele vê na Liga Spartakista “a consciência de destruir o contínuo da história”⁵²⁷ levando “às últimas conseqüências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos.”⁵²⁸ O seu esforço de rememoração coloca “o proletário moderno como herdeiro dos escravos revoltados contra o Império Romano”⁵²⁹ e faz da revolta de 1919 “um combate universal que dura há milênios e não, como se costuma apresentá-lo, um avatar da política interna alemã pós-guerra.”⁵³⁰

Assim, para tomar a análise de Proust feita por Benjamin como paradigma para pensarmos a forma e o alcance da rememoração na redenção dxs oprimidxs, teremos que reconhecer que rememorar é presentificar – manter uma presença de espírito – o passado, é “experimentá-lo enquanto presente, entendendo que as lutas emancipatórias de ontem permanecem vigentes até hoje, já que todas foram irrealizadas, quer dizer, vencidas.”⁵³¹ E essa presentificação se apresentará na imagem dialética de que tratemos a seguir.

2.1.4. Imagem dialética

O elemento pelo qual a rememoração se faz possível, ou melhor, a forma pela qual ela pode se transmutar e ser apreendida “no instante de sua recognoscibilidade” é a imagem; essa

⁵²⁵LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.110.

⁵²⁶LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.111.

⁵²⁷Tese 15. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.18.

⁵²⁸Tese 12. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.16.

⁵²⁹LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.113.

⁵³⁰LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.113.

⁵³¹LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.79.

que, feita de “materialidade imaterial”, se afigura como a “instância intermediária entre o sensível e o inteligível”⁵³², como afirma Olgária Matos. É justamente ela que, ao relampejar num momento de perigo torna possível transmutar o rememorado num instante de recognoscibilidade a partir do qual a luta pode ser retomada. Isso porque, “estar diante da imagem é estar diante do tempo”⁵³³, como bem observa Didi-Huberman:

Ante una imagen – tan antigua como sea –, el presente no cesa jamás de reconfigurarse por poço que el desasimiento de la mirada no haya cedido del todo el lugar a la costumbre infatuada del ‘especialista’. Ante una imagen – tan reciente, tan contemporánea como sea –, el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen sólo deviene pensable en ena construcción de la memoria, cuando no de la obsesión.⁵³⁴

Ao trazer uma definição etimológica da noção de imagem, Olgária Matos nos assegura que “no alemão, *Bild* significa “signo prodigioso” (*Wunderzeichen*), que em sua raiz germânica *Bild* remete a uma força fora do comum, excedente a si mesma e referida a uma efetualidade mágica (no antigo saxão *bilioi* significa signo *portentoso* e só em seguida “imagem” no sentido da *reprodução*, da *representação*).”⁵³⁵ Talvez, essa “força fora do comum” que está na origem da cunhagem do termo, se deva ao fato que “freqüentemente, a imagem tem mais memória e mais porvir do que o ente que a olha.”⁵³⁶ E parece-nos que é justamente esse exceder-se que faz dela um objeto de inestimável valor nas conceituações benjaminianas, haja vista que ao se colocar além de todo futuro e do todo passado ela emerge como uma autêntica mônada.

Fruto dos desdobramentos da confrontação de Benjamin com o historicismo e a “historiografia iluminista, depois socializante do progresso”⁵³⁷, a *imagem dialética* se apresenta em relação com seu conceito de “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*), que denota tanto o surgimento (*Ursprung*) do passado no presente quanto marca o “evento do instante, daquilo

⁵³²MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.75.

⁵³³DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo*: história de arte y anacronismo de las imágenes. Traducción y nota preliminar de Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011, p.32.

⁵³⁴DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo*: história de arte y anacronismo de las imágenes. Traducción y nota preliminar de Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011, p.32.

⁵³⁵MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.75-76.

⁵³⁶DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo*: história de arte y anacronismo de las imágenes. Traducción y nota preliminar de Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011, p.32. Diante de uma imagem – não importa quão antiga –, o presente não cessa jamais de se reconfigurar, mesmo que o desapossamento do olhar tenha completamente cedido lugar ao hábito enfadado do “especialista”. Diante de uma imagem – não importa quão recente, quão contemporânea ela seja –, o passado também não cessa jamais de se reconfigurar, pois esta imagem não se torna pensável senão em uma construção da memória, chegando ao ponto de uma obsessão (tradução livre).

⁵³⁷GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.96.

que começa a ser... que deve, pelo seu começo, nascer a si, advir a si, sem partir de lugar nenhum.”⁵³⁸ Ela se coloca contra a concepção que rápido demais articula a sucessão cronológica à uma suposta necessidade histórica, denunciada por Benjamin no momento em que ele apresenta a urgência do presente enquanto *locus* do perigo que “ameaça tanto o corpo da tradição quanto aqueles que a recebem” e, desta forma, exige uma ação ético-política que rompa com o curso tranquilo e homogeneizante do tempo. A imagem como mônada tem esse papel, pois, como vimos atrás, é diante de tal mônada que o materialista histórico pode “reconhecer o sinal de uma paragem messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade para forçar uma determinada época a sair do fluxo homogêneo da história”.⁵³⁹

Essa *imagem dialética* tomada em sua feição monadológica é capaz de provocar a ruptura no tempo histórico e alcançar o “agora da cognoscibilidade”. Essa “legibilidade” é a marca de uma reviravolta crítica em seu interior, onde “todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade⁵⁴⁰ está carregada de tempo até o ponto de explodir.⁵⁴¹” Esse processo não quer dizer que o passado lança suas luzes sobre o presente, nem que o presente ilumina o passado, “mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética.”⁵⁴² As únicas imagens que são autenticamente históricas são as dialéticas, não-arcaicas, e o lugar em que as encontramos é

⁵³⁸LEVINAS *apud* GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999, p.97.

⁵³⁹Tese 17. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.19.

⁵⁴⁰BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.504. “É importante afastar-se resolutamente do conceito de “verdade atemporal”. No entanto, a verdade não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece. Isto é tão verdadeiro que o eterno, de qualquer forma, é muito mais um drapeado em um vestido do que uma ideia”(BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.505)

⁵⁴¹“Essa explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade”(BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.505).

⁵⁴²BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

na linguagem, posto que “a imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.”⁵⁴³

A *imagem dialética*, que salta do ocorrido para relacionar-se com o agora da cognoscibilidade, é sempre simultânea ao “ocorrido desde sempre” e revela-se “somente a uma época bem determinada – a saber, aquela na qual a humanidade, esfregando os olhos, percebe como tal essa imagem onírica”⁵⁴⁴ dando ao historiador a tarefa de interpretação dos sonhos. Pois, “toda apresentação da história deve também começar com o despertar; no fundo, ela não deve tratar de outra coisa”⁵⁴⁵, posto que em Benjamin “o agora da cognoscibilidade é o momento do despertar”:

Existe uma experiência da dialética totalmente singular. A experiência compulsória, drástica, que desmente toda “progressividade” do devir e comprova toda aparente “evolução” como reviravolta dialética eminente e cuidadosamente composta, é o despertar do sonho.(...) O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração.⁵⁴⁶

Assim, o espaço da história é o espaço do despertar, da rememoração, da revelação que confronta verdade e aparência, com destaque para a redenção desta última.⁵⁴⁷ Em *Ideia do despertar* Agamben nos diz que o despertar é a suspensão da representação, pois “aquele que desperta sabe apenas que sonhou, sabe apenas da vacuidade da sua representação, só conhece aquele que dorme. Mas o sonho que agora recorda não representa, não sonha nada.”⁵⁴⁸ E esse apelo da representação sentida como o apelo do sono está bem presente nas considerações benjaminianas que assevera que “os primeiros estímulos do despertar aprofundam o sono”⁵⁴⁹

⁵⁴³BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

⁵⁴⁴BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

⁵⁴⁵BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

⁵⁴⁶BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.434.

⁵⁴⁷MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.63.

⁵⁴⁸AGAMBEN, Giorgio. *A ideia da prosa*. Tradução, notas e prefácio de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovi, 1999, p.129.

⁵⁴⁹BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 436.

e que foi o capitalismo que impingiu um novo sono e uma reativação das forças míticas⁵⁵⁰ no mundo⁵⁵¹.

Esse apelo do sono, que é o apelo capitalista da representação, da mediação espetacular da vida, do tempo mecânico, “homogêneo e vazio” e da memória museológica só será vencido pela superação das aparências que a narração progressista e historicista projetam sobre o mundo, e essa superação não significará uma “volatilização ou atualização do objeto, e, sim, por sua vez, assumir a configuração de uma imagem veloz”⁵⁵² que é ao fim e ao cabo o reconhecimento do “agora” nas coisas enquanto a mais íntima realidade do ocorrido materializado em uma imagem constelar. E é nesse ponto que rememoração e redenção se alcançam, já que é apenas à humanidade redimida, desperta, que “será dado 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.”⁵⁵³ Ou seja, é a rememoração que, arrancando o ocorrido de seu “fim histórico”, trará a redenção para os oprimidos que, “comprometidos com a continuação das lutas pela libertação”⁵⁵⁴ e, por isso mesmo despertados, produzirem uma *imagem dialética* no átimo perigoso e em disputa do tempo-de-agora (*Jetztzeit*).

2.2 Kronos e Kairos

Tomados pelo topor da escolha, se avoluma sobre nossos olhos uma miríade de gavetas saídas das mais variadas direções e temporalidades que, à nossa frente, jungem-se e formam um objeto aparentado com essas cômodas comuns nas quais se pode guardar objetos e resguardá-los do contato entre si à medida que selecionamos esta ou aquela gaveta para guardá-los. Em cima dela uma pequena escultura nos olha, ou tenta nos olhar. Ela tem quatro olhos divididos em duas faces, é a imagem do Deus Janus. E agora, diante dela nos sentimos como o personagem de Kafka na parábola *Ele*, citada por Hannah Arendt em *Entre o passado e o futuro*:

⁵⁵⁰ Como veremos no capítulo 3, em Benjamin as forças míticas representam na instauração e manutenção do direito.

⁵⁵¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.463.

⁵⁵² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.948.

⁵⁵³ BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.10.

⁵⁵⁴ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p. 80.

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho, à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si⁵⁵⁵.

Sentimo-nos pressionados a uma escolha redutora que só vê passado e futuro e, o que é pior, os vêem em absoluta separação, mas não é exatamente a esse embate que tal escultura nos remete. Surgido no cenário desse nosso Dédalo talvez para nos lembrar e impor o antagonismo temporal que se abriu a partir, sobretudo, da Revolução Francesa –como dissemos no item 2.1.1 –, a imagem do Deus Janus nos remete muito mais a um confronto entre *Chrónos* e *Kairós*⁵⁵⁶ do que a uma cisão inapelável entre o passado e o futuro. Ademais, seu surgimento em nosso caminho justamente no momento em que buscamos sustentar nossa escolha pela rememoração nos faz suspeitar de algo não dito nessa rivalidade sempre repetida entre o futuro e o passado, o velho e o novo, o antigo e o moderno...Suspeitamos que é rompendo com tais dicotomias, ou lendo suas entrelinhas, que poderemos dar maior amplitude ao conceito de *Jetztzeit* – que precisaremos desvendar a fim de sairmos desse ponto do labirinto rumo à porta que nosso bilhete-passaporte busca nos conduzir.

Pensamos que considerar as semelhanças e inarredáveis distinções entre *Chrónos* e *Kairós* nos ajudará nessa caminhada, haja vista que Benjamin está sempre direcionando suas críticas ao tempo cronológico e fazendo um movimento que busca resgatar uma kairologia. Nesse sentido, as lições de François Ost são de grande valia. Ao analisar o mito grego sobre *Chrónos*⁵⁵⁷, o Deus do tempo, Ost nos ensina que ele é o símbolo maior da temporalidade

⁵⁵⁵ KAFKA *apud* ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.32.

⁵⁵⁶“En la civilización clásica griega, base del pensamiento actual, la idea de tiempo se concibió bajo la oposición entre *Chrónos*, sucesión temporal que dura, y *Kairós*, entendido como instante fugitivo que hay que atrapar en el momento para aprovecharlo”(HORNERO, Alberto Ceballos. *Diferencias entre el tiempo de *Chrónos* y el tiempo de *Kairós**. In: *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Barcelona, 1990, p.2). Na civilização clássica grega, base do pensamento atual, a ideia de tempo foi concebida sob a oposição entre *Chónos*, sucessão temporal que dura, e *Kairós*, entendido como instante fugitivo que é preciso agarrar no momento para aproveitá-lo (Tradução livre).

⁵⁵⁷O mito acerca de Cronos assim dispõe: “Kronos (que nos tempos mitológicos recuados escrevia-se com *Kappa* e ainda não era o Deus-tempo: *Chronos*) fracassara em suprimir em seu benefício tanto o tempo quanto o direito. A história de Kronos começa na indistinção do não-tempo. Na origem, de fato, eram Urano, o céu, e Géia, a terra, enlaçados em um abraço sem fim, do qual nascem inumeráveis filhos, rapidamente lançados ao Tártaro. Desejosa de repelir as contínuas investidas de seu esposo, Géia, um dia, armou seu filho mais novo, Kronos, de uma foice com a ajuda da qual este decepou os testículos de seu pai. Essa mutilação marca a separação entre o Céu e a Terra e o início do reinado de Kronos. Mas a estória que de tal forma se inaugura é marcada pela violência e negação do tempo: Kronos logo decidiu enviar seus irmãos, os Ciclopes, ao Tártaro, ao

computável e sucessiva; que bloqueia o caminho “tanto em direção ao passado quanto ao futuro”⁵⁵⁸ e seu tempo “esgota-se em um presente estéril, sem memória nem projeto.”⁵⁵⁹

Apresentado como um reflexo imperfeito do *Aión*⁵⁶⁰ – “Deus do tempo absoluto e perfeito que representa a eternidade –, *Chrónos* (Saturno no panteão romano) personifica a sucessão temporal ordenada⁵⁶¹, móvel, finita e imperfeita, evocando o envelhecimento. O tempo que ele caracteriza, além de ser um duplo defeituoso da eternidade, se opõe ao que os gregos chamavam de *Kairós* – o tempo oportuno. Horneiro nos assegura que “por *Kairós* os antigos gregos entendiam um intervalo de tempo relativamente breve; porém não era o instante ou presente atual (*nym*) de que emana *Chrónos* e *Aión*, mas o momento adequado ou favorável.”⁵⁶² Era o “ponto justo” para Homero, e um ponto “rodeado de certa aura ética” para Hesíodo.⁵⁶³

Enquanto em suas representações imagéticas *Aión* aparece como “um velho senhor do tempo, do imutável (eterno) e perfeito”⁵⁶⁴, e ao mesmo tempo, como “um jovem sustentando um zodíaco através do qual circulam as estações (movimento cíclico que simboliza a

mesmo tempo em que se instalava no trono em lugar de seu pai, inaugurando um reinado que desejava sem divisão. Alertado por uma profecia de que um de seus filhos um dia haveria de destroná-lo, ele cuidava na verdade de devorar seus filhos tão logo sua mulher, Réia, os dava à luz. Até o dia em que esta, aborrecida, decidiu poupar o caçula, Zeus, vingando-se de Kronos: depois de tê-lo escondido em uma gruta, ela deu, para que seu marido real engolissem, uma pedra enfaixada. Chegado à idade adulta, Zeus, como o oráculo previra, assumiu a chefia de uma revolta e pôs fim ao reinado de Kronos que, por sua vez, foi enviado ao Tártaro.” (OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005. p. 9).

⁵⁵⁸OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.10. Ao explicar porque o tempo de *Chrónos* bloqueia o passado e o futuro, Ost nos diz que “cortar os genitais de seu pai é negar o peso do passado, é privá-lo de qualquer prolongamento possível; engolir seus próprios filhos é fazê-los regressar a uma posição uterina, é privar o porvir, desta vez, de qualquer desenvolvimento futuro”(OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.10).

⁵⁵⁹OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005., p.10.

⁵⁶⁰Nas elucidações de Horneiro, o “*Aión* representava em princípio um tempo de vida e por extensão, a duração desta; porém terminou por designar a eternidade, a duração sem princípio nem final como totalidade simultânea de todos os tempos. Esta identificação de *Aión* com a eternidade está presente na obra de Heráclito [...] A eternidade é uma presença simultânea e não sucessiva, isto é, não pode ser definida pela enumeração de suas partes, pois transcende ou está além do tempo. Tendo em conta este aspecto, os gregos a conceberam como um tempo perfeito frente a sua imagem (*Chrónos*) caracterizada por tempo imperfeito ou uma presença sucessiva. A relação entre ambos é a mesma que a do espelho com a imagem que ele reflete, de maneira que *Aión* e *Chrónos* (espelho e imagem) são necessários para a existência do tempo” (HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de *Chrónos* y el tiempo de *Kairós*. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.8).

⁵⁶¹“O termo *Chónos* foi utilizado por Homero para designar um certo intervalo de tempo e posteriormente passou a aludir toda a duração finita, de tal maneira que acabou denominando a sucessão em sua mais abstrata universalidade.” (HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de *Chrónos* y el tiempo de *Kairós*. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.9).

⁵⁶²HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de *Chrónos* y el tiempo de *Kairós*. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.10.

⁵⁶³HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de *Chrónos* y el tiempo de *Kairós*. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.10.

⁵⁶⁴HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de *Chrónos* y el tiempo de *Kairós*. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.8.

perfeição do movimento)”⁵⁶⁵, *Chrónos* surge sempre com um semblante de velho. *Kairós*, por sua vez, é “simbolizado como um deus menor, uma espécie de anjo deformado”⁵⁶⁶, como um adolescente que é “esquivo, alado, careca e com uma característica mecha de cabelo a modo de uma larga franja, que corre sobre rodas ou pés alados, e que sustenta uma balança desequilibrada com sua mão esquerda”⁵⁶⁷. Esse “deus menor” representa o tempo qualitativo que é inapreensível:

Tais características refletiam a concepção do momento favorável como um fato que só ocorre uma vez (adolescência virginal), que era inútil tentar retê-lo (corre sobre rodas ou com pés alados) difícil capturar (somente pela franja dianteira) e que uma vez passado já não se pode recuperá-lo (é careca na nuca para não poder ser capturado uma vez tendo passado).⁵⁶⁸

Diante dessas breves caracterizações e conceituações, pode-se dizer que quando falamos de *Chrónos* e de *Kairós* estamos diante de duas temporalidades em tudo distintas. Ali onde *Chrónos* impera como tempo linear, quantitativo, sucessivo, envelhecendo, um Deus gigante que devora os próprios filhos, *Kairós* surge como o instante certo, o momento devido, qualitativo, fugidio, rejuvenescedor e “a principal experiência que se pode ter da temporalidade”⁵⁶⁹. Numa abordagem complementar, Guadalupe Valencia García recorda que “o tempo cronológico parece se impor a nós desde o exterior; o kairológico vive em nossa intimidade”⁵⁷⁰ e que assim estaríamos divididos entres essas duas apreensões da temporalidade: “de um lado, o tempo objetivo, monótono e repetitivo, que nos *devora*, porém, do outro, um tempo *subjetivo*, em que o ser humano pode encontrar sua experiência temporal, por meio da memória, da nostalgia, da esperança, tempo que pode ser articulado, armazenado ou alargado.”⁵⁷¹ Para François Ost há mesmo um confronto entre essas duas temporalidades em que “contra *Cronos*, sempre em vias de destruir suas obras, está *Kairós*, a ocasião propícia

⁵⁶⁵HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de Chrónos y el tiempo de Kairós. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.8.

⁵⁶⁶LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 22. Disponível em: Disponível em

<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp146013.pdf> > Acesso em jan 2015.

⁵⁶⁷HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de Chrónos y el tiempo de Kairós. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.11.

⁵⁶⁸HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de Chrónos y el tiempo de Kairós. In: Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos. Barcelona, 1990, p.11.

⁵⁶⁹HELLER *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p.23.

⁵⁷⁰GARCÍA *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p.24.

⁵⁷¹GARCÍA *apud* ⁵⁷¹LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p.24.

que impõe seus direitos, liberando, às vezes, uma energia histórica verdadeiramente inaugural: o tempo morto da repetição, cede lugar ao tempo forte da instauração”⁵⁷²

Analisando tais conceitos de outro prisma Giorgio Agamben, sem negar a heterogeneidade entre *Chrónos* e *Kairós*, quer afirmar a relação de ambos como constitutiva. Para isso ele nos traz a definição de *Kairós* presente no *Corpus Hippocraticum* e que o relaciona à *Chónos* da seguinte forma: “o *chronos* é aquilo em que há *kairós* e o *kairós* é aquilo em que há pouco *chronos*”⁵⁷³. Ou seja, ele quer nos dizer que o *kairós* “não é outro tempo, mas apenas um *chronos* contraído e abreviado”⁵⁷⁴ Essa visão que ele nos apresenta será de absoluta valia para a análise do *Jetztzeit* benjaminiano que veremos logo mais, no item 2.2.3, quando precisaremos compreender as implicações jurídico-políticas dessas duas formas. Por hora essas informações mitológicas nos ajudam a fortalecer a crença de que, para compreender a História ou compreender uma história é necessário, antes de tudo, compreender a concepção de tempo que existe instalado em seu substrato.

É ainda o italiano que nos assevera, em sua *Crítica do instante e do contínuo*, que “toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz.”⁵⁷⁵ Parece-nos que é justamente por assim pensar que, ao construir sua crítica ao historicismo, a primeira coisa que Walter Benjamin fez foi revelar o modelo de tempo que habitava seu interior; e a partir daí denunciá-lo como o desmobilizador das classes revolucionárias em sua busca por libertação e felicidade. E é esse mesmo tempo que subjaz na estrutura historicista da modernidade⁵⁷⁶ e submete todos nós a um tempo sem experiência, a uma vida monótona, mecânica e repetitiva.

Agamben nos diz que a ruptura empreendida pelo materialismo histórico na compreensão da história ao introduzir nela a noção de luta de classes não trouxe, para sustentá-la, uma alteração da concepção de tempo que estivesse a sua altura e que:

em virtude dessa omissão, ele [o materialismo histórico] foi inconscientemente forçado a recorrer a uma concepção de tempo que domina a séculos a cultura

⁵⁷²OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.213.

⁵⁷³AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.86.

⁵⁷⁴AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.86.

⁵⁷⁵AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.111.

⁵⁷⁶“Para Benjamin, em oposição ao que se tornou a tendência dominante da tradição sociológica, a “modernidade” não é um simples nome para um naco de tempo histórico e as formas sociais que por acaso o ocuparam. Designa antes uma estrutura temporal de experiência, uma parte de uma fenomenologia da consciência histórica, que encontra sua descrição preliminar em Baudelaire, mas não é de modo algum adequadamente pensada ali” (OSBOURNE, 1997, op. cit., p.96).

ocidental, e a fazer então, conviver, lado a lado, em seu próprio âmago, uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do tempo.⁵⁷⁷

Fato esse que, como pudemos observar, não passou despercebido por Benjamin, que dirigiu sua crítica tanto aos pensadores burgueses e historicistas quanto aos teóricos marxistas que, como porta-vozes da II e III Internacional, insuflaram as massas com a ideia de progresso e fizeram-nas ocupar o “tempo homogêneo e vazio” como se esse fosse uma “antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária.”⁵⁷⁸ Tal temporalidade é negada com absoluta veemência por Benjamin, uma vez que é claro para ele que, “na verdade, não existe um único momento que não traga consigo a sua oportunidade revolucionária.”⁵⁷⁹ Ao afirmar que Marx secularizou o tempo messiânico com a ideia de sociedade sem classes⁵⁸⁰ e que é preciso devolver a ela “o seu verdadeiro rosto messiânico”, se pode entender que Benjamin busca inserir a luta de classes e a sociedade sem classes numa outra temporalidade, a do messias. Tal temporalidade rompe com a espera pela “situação revolucionária” e faz da sociedade sem classes não “o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção, tantas vezes fracassadas e por fim concretizada”⁵⁸¹

Podemos inferir, a partir de uma conclusão de Agamben, que subjacente a essa insistência benjaminiana numa outra temporalidade estava presente a ideia de que “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo.’”⁵⁸² Sua defesa da instauração do real estado de exceção anda *pari-passu* com essa outra temporalidade e é, portanto, um chamado genuinamente revolucionário. Busca romper com a “estrutura temporal de experiência”

⁵⁷⁷AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.111.

⁵⁷⁸BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.177.

⁵⁷⁹BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.177.

⁵⁸⁰“Marx secularizou na ideia da sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico. E a ideia foi boa. A desgraça começa quando a social-democracia resolveu elevar essa ideia à condição de “ideal”. Nas doutrinas do neokantianismo, o ideal era definido como uma “tarefa infinita”. E essas doutrinas foram a filosofia escolar do Partido Social-Democrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorlander” (BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.177).

⁵⁸¹BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.177.

⁵⁸²AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.111.

chamada modernidade e suas práticas temporalizantes⁵⁸³, incluindo aquelas que marcam o direito, como veremos. O alcance e amplitude da proposta benjaminiana de uma outra temporalidade precisa antes, para ser melhor compreendida, desvelar a temporalidade que subjaz nas concepções de história contra as quais se busca contrapor. Calcadas na temporalidade cronológica, cinco são as imagens que recolhemos das gavetas da estranha cômoda que se formou em nossa frente: o círculo, a linha, a modernidade, o espetáculo e o direito; formas de grande pregnância e definição de temporalidades que passamos então a analisar.

2.2.1. *Temporalidade circular e linear*

A mente humana, incapaz de representar o tempo, o concebe apenas “por intermédio de imagens espaciais.”⁵⁸⁴ Na antiguidade grega, por exemplo, ele é definido a partir da “revolução cíclica das esferas celestes, é definido como uma imagem em movimento da eternidade,”⁵⁸⁵ é o movimento do imutável e por isso sua representação espacial é o círculo. Pode-se dizer que:

Dominado por uma ideia de inteligibilidade que assimila o ser autêntico e pleno àquilo que é em si e permanece idêntico a si mesmo, ao eterno e ao imutável, o grego considera o movimento e o devir como graus inferiores da realidade, em que a identidade não é mais compreendida senão – no melhor dos casos – como permanência e perpetuidade, ou seja, como recorrência. O movimento circular, que assegura a manutenção das mesmas coisas através da sua repetição e do seu contínuo retorno, é a expressão mais imediata e mais perfeita (e, logo, a mais

⁵⁸³Entre essas práticas da modernidade que engendraram experiências temporais, “as principais para Benjamin eram a guerra na era da tecnologia, o trabalho industrial mecanizado, o acotovelamento da multidão nas grandes cidades, os jogos de azar, a inflação galopante e o cinema” (OSBOURNE, Peter. *Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin*. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.96) e claro, suas relações imediatas com o caráter de fetiche da mercadoria. Em carta à Scholem, Benjamin esclarece que assim como no livro do *Drama trágico* o trabalho das *Passagens* também terá como ponto fulcral o desenvolvimento de um conceito clássico: “Se no outro [*drama trágico*] tratava-se do conceito de tragédia, aqui é o caráter de fetiche da mercadoria” tal como pensado por Marx. (BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993, p.219).

⁵⁸⁴AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.112.

⁵⁸⁵AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.112.

próxima do divino) daquilo que, no ponto mais alto da hierarquia, é absoluta imobilidade.⁵⁸⁶

Reafirmando esse caráter circular do tempo, Aristóteles afirma sua semelhança ao tempo da esfera “porque é este movimento que mede os outros movimentos e mede inclusive o tempo... e também o tempo parece ser uma espécie de círculo... razão pela qual dizer que existe um círculo do tempo.”⁵⁸⁷ Tomadas tais compreensões das lições de Agamben, ele assevera que como consequência primeira desta concepção está o fato de que “o tempo, sendo essencialmente circular, não tem direção. Em sentido próprio, não tem início, nem centro, nem fim, ou melhor, ele os tem somente na medida em que, em seu movimento circular, retorna incessantemente sobre si mesmo.”⁵⁸⁸ Outra consequência, apontada por Andityas Matos, é a profunda “resistência diante de transformações extrínsecas da realidade”⁵⁸⁹, vez que, como ele afirma,

De fato, sob a perspectiva do tempo circular devem ser evitadas quaisquer mudanças que não sejam próprias da dinâmica natural e autorrecursiva do ciclo nascimento-crescimento-degeneração-morte-nascimento. Em especial, as transformações sociais são vistas como algo intensamente sacrílego, dado que, devido a meras razões humanas, pretendiam perturbar e, no limite, destruir os ciclos cósmicos.⁵⁹⁰

Era justamente esse caráter de imobilidade e ilimitada continuidade que despertava a admiração dos gregos e “a melhor representação dessa ideia é a serpente sagrada que engole a própria cauda: *oroboro*, não por acaso, um palíndromo.”⁵⁹¹ Além da continuidade, outro aspecto do tempo circular tomado com admiração pelos gregos era a sua perfectibilidade, vez que “só o círculo é perfeito, contínuo, eterno e infinito.”⁵⁹² Assim, com essa representação circular, a Antiguidade faz do tempo algo natural e objetivo, sem ligações concretas com

⁵⁸⁶AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.112.

⁵⁸⁷AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.112. “O tempo constitui o maior dos círculos, rodando infinitamente sobre si mesmo” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.135.

⁵⁸⁸AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.112.

⁵⁸⁹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.135.

⁵⁹⁰MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.135-136.

⁵⁹¹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.133. Palíndromo é um recurso linguístico em que a palavra ou a frase pode ser lida tanto da direita para a esquerda quanto da esquerda pra direita, denotando um caráter circular.

⁵⁹²MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.133.

qualquer “experiência genuína da temporalidade.” Seu substrato é o tempo “como um *continuum* quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga.”⁵⁹³ Na descrição aristotélica, que marcou profundamente a experiência grega de tempo, citada no texto agambeano, o tempo aparece como: “número do movimento conforme o antes e o depois”⁵⁹⁴, quer dizer, como aquele ponto que marca concomitantemente início e fim, passado e futuro, e cuja “continuidade é garantida pela sua divisão em instantes (*to nym*, o agora) inextensos, análogos ao ponto geométrico (*stigmé*).”⁵⁹⁵ Nas palavras do italiano:

O instante, em si, nada mais é que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjunge e, simultaneamente divide passado e futuro. Como tal ele é algo que não pode ser aferrado, cujo paradoxal caráter nulificado é expresso por Aristóteles na afirmação de que o instante é sempre “outro”, na medida em que divide o tempo ao infinito, e, contudo, sempre é o mesmo, na medida em que une o porvir e o passado garantindo a sua continuidade.⁵⁹⁶

A alteração dessa compreensão cíclica do tempo, – que “nunca foi única e indisputada no seio das sociedades, tendo entrado finalmente em decadência em Roma graças ao surgimento de outra maneira de considerar o tempo—”⁵⁹⁷ se dá pela assunção da encarnação de Jesus Cristo como ponto referencial para outro tempo, “concebido como linear e irreversível.”⁵⁹⁸ O círculo é substituído pela reta; ali onde se conjugava início e fim numa eterna repetição insere-se um sentido e uma unidirecionalidade que “se estende

⁵⁹³ AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.114. Para Agamben, “a incapacidade do homem ocidental de dominar o tempo (e a sua consequente obsessão de “ganhá-lo” e de “fazê-lo passar”) tem o seu primeiro fundamento nesta concepção grega de tempo como um *continuum* quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga.” (2008, p.114).

⁵⁹⁴ ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.114.

⁵⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.114.

⁵⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.113.

⁵⁹⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a.p.136.

⁵⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.115.

irreversivelmente da criação ao fim”⁵⁹⁹, com desenvolvimento marcado entre “um progredir da queda inicial à redenção final.”⁶⁰⁰ Tratando-se, portanto:

De um tempo da irreversibilidade. Nele nenhum momento retorna, pois todos têm seus respectivos sentidos contidos em si mesmos, entendidos enquanto resultados absolutos e irrepitíveis de tudo que aconteceu até então. Cristo nasceu entre nós uma única vez; ele retornará no final dos dias não como vítima, mas no papel de juiz.⁶⁰¹

Essa alteração do tempo a partir do Cristo implica na inserção da historicidade em seu seio, como podemos ler em Agamben: “foi o cristianismo a estabelecer as bases para uma experiência da historicidade, e não o mundo antigo”⁶⁰², ainda que tão atento aos eventos mundanos.”⁶⁰³ Ou seja, “a história como nós conhecemos é um conceito cristão. O cristianismo é uma religião histórica, não só porque se baseia em um personagem histórico e em eventos que se consideram historicamente ocorridos, mas também porque confere ao tempo, concebido como linear e irreversível, um significado soteriológico.”⁶⁰⁴ O historiador Francês Marc Bloch afirma que “o cristianismo é uma religião de historiador [...], pois é na história que se desenrola o eixo central de toda a meditação cristã, o grande drama do pecado e da redenção.”⁶⁰⁵ E é justamente pelo desenrolar linear dessa trama que Santo Agostinho pôde, em

⁵⁹⁹AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.115.

⁶⁰⁰AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.115.

⁶⁰¹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*. Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.137.

⁶⁰²A obra de Mircea Eliade trata de forma instigante da experiência da temporalidade das sociedades arcaicas. Segundo ele, “o homem arcaico criou uma ‘representação do mundo’ em que a historicidade é recusada. O homem arcaico tem horror à mudança, à novidade, ao evento, que lhe parece desconhecido e ameaçador. Ele desvia do tempo e da história procurando repetir os gestos paradigmáticos dos deuses ao criarem um mundo perfeito. Para eles, o mundo já é perfeito e o homem não tem de acrescentar nada mais. Aliás, a cultura proíbe gestos, atitudes e comportamentos diferentes e impõe a repetição do modo de vida dos ancestrais, que já repetiam os gestos fundadores dos deuses. Todo o seu vivido é sacralizado porque ritualizado: ele repete a cada instante o ato cósmico da Criação. A cada gesto profano, cotidiano, ele procura a inspiração do ato criador divino. O seu cotidiano é uma revivência ininterrupta do começo, da origem. Todos as atividades profanas – caça, pesca, agricultura, jogos, conflitos, sexualidade, possuem seus arquétipos. Todos os atos importantes da vida foram revelados, na origem, por deuses e heróis e os homens devem apenas repetir esses gestos paradigmáticos e exemplares. Essa repetição e participação em um arquétipo são o que confere à vida cotidiana realidade e sentido e o que não tem exemplo é sem sentido e realidade” (ELIADE *apud* REIS, José Carlos. Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio Janeiro: Editora FGV, 2012, sem paginação).

⁶⁰³AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.

⁶⁰⁴AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.34.

⁶⁰⁵BLOCH *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.34. Nesse sentido – do pecado à redenção – “a história da humanidade mostra-se assim como uma *história da saúde* [*saúde*: do latim *salus, útis* ‘salvação, conservação (da vida)’ nota do tradutor], ou seja, da realização progressiva da redenção,

suas *Confissões*, “opor aos *falsi circulli* dos filósofos gregos a *via recta* do Cristo, à eterna repetição do paganismo, na qual nada é novo, a *novitas* cristã, em que tudo acontece sempre uma vez só.”⁶⁰⁶

Além de inserir sentido, direção e historicidade ao tempo, a percepção temporal linear cristã também insere outro elemento que era ausente ou bastante distinto no mundo antigo, como nos mostra Andityas Matos em seu trabalho *Filosofia Radical e Utopia*. Esse elemento “é a noção de *profecia*, entendida enquanto relato radical do que virá com o objetivo de inverter todas as hierarquias do mundo antes de aniquilá-las.”⁶⁰⁷ Tal profecia marca a temporalidade cristã como aquela da espera da renovação de todas as coisas⁶⁰⁸, ao passo que “a profecia grega nada tem a ver com a cristã, eis que aquela apenas descreve a ordem secreta imperante no universo, fazendo-o por meio de enigmas e sem pretender qualquer transformação dessa ordem, objetivando antes a sua manutenção a qualquer custo.”⁶⁰⁹

Não sem razão, esse tempo histórico, detentor de sentido, direção e profecia foi teorizado pela primeira vez como irrepitível e linear por um cristão. Delineando grandes aporias sobre o tempo, foi Agostinho – um santo da Igreja Católica Apostólica Romana – “o primeiro apensar a direção da História como epopéia única, linear, irrepitível de toda humanidade e não apenas de um povo ou de uma cultura. O central nisso é que a epopéia se joga *nesta vida*, ainda que não culmine nela”⁶¹⁰, como nos diz Magnavacca. Negando a relação

cujo fundamento se encontra em Deus. E, nessa conjuntura, todo evento é único e insubstituível” (AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 115).

⁶⁰⁶AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 115. Jeanne Marie afirma que as reflexões sobre o tempo que Santo Agostinho desenvolve nas *Confissões* estão no centro da discussão ocidental sobre memória e história e marca “um corte fundamental com as tentativas da filosofia antiga (em particular em Platão e Aristóteles) que definiam o tempo em relação ao movimento dos astros” (GAGNEBIN, Jeane-Marie. Dizer o tempo. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997, p.70). Em sua ruptura com esse modelo ele propõe um modelo de “tempo como inseparável da interioridade psíquica” abrindo assim um novo campo de análise.

⁶⁰⁷MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia*: inapropriabilidade, *an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.138.

⁶⁰⁸Matos afirma que “diferentemente do tempo antigo, o cristão percebe o tempo não enquanto ilusão que esconde o fluxo e o refluxo de todas as coisas. Ao contrário, trata-se do substrato necessário para a vinda do Messias, cuja missão é precisamente encerrar o tempo. Para o verdadeiro cristão, todo tempo é tempo de espera” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia*: inapropriabilidade, *an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.137).

⁶⁰⁹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia*: inapropriabilidade, *an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.137.

⁶¹⁰MAGNAVACCA *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias*: tempo, direito e violência na modernidade. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 10.

do tempo com os corpos celestes, tão comum à mentalidade Greco-romana⁶¹¹, Agostinho o definiu como uma *distensão* na qual há um suceder ininterrupto dos movimentos (de ir e vir) da alma humana (*distentio animi*) afastando a visão do tempo enquanto um ente físico que se daria a partir do movimento de corpos externos como o Sol ou a Lua.⁶¹²

Ao assim proceder, ao compreender o tempo como uma *distentio animi*, Agostinho acabou por interiorizar a questão do tempo, trocando as categorias espaciais por categorias psíquicas; alteração essa que ele já havia feito com a ideia de memória. Mas a aplicação desse raciocínio ao tempo não pode deixar de gerar uma aporia, pois “se a memória parecia estar *dentro* de nós, somos nós, agora, que parecemos estar *dentro* do tempo.”⁶¹³ Enquanto a memória parece estar encerrada psiquicamente dentro de nós, o tempo nos parece externo. Somos nós que o habitamos, embora ele se apresente como tal atividade psíquica. Daí que se pode assinalar como mais uma marca do tempo linear cristão a sua interiorização, a sua compreensão enquanto “um fenômeno essencialmente humano e interior”⁶¹⁴.

Contudo, Agamben nos alerta que essa interiorização não é suficiente para romper de todo com a abordagem grega que, representada pelo pensamento de Aristóteles, o apresenta como “sucessão contínua de instantes pontuais”⁶¹⁵. O que leva Agostinho a passar todo o livro décimo primeiro das *Confissões* em “angustiosa e irresolvida interrogação sobre o tempo” sem conseguir abolir “o tempo contínuo e quantificável”⁶¹⁶ debitário da concepção aristotélica de instante pontual, procedendo apenas com a sua transferência “do curso dos

⁶¹¹Ele afirma no capítulo 23 do livro 11 das *Confissões*: “Ouvi dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do Sol, da Lua e dos astros. Não concordei. Porque não seria antes o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas?” (AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro*. (Os pensadores) São Paulo: Abril Cultura, 1980, p. 272).

⁶¹²Concordamos com Ost ao afirmar que “o tempo físico tem a seu favor sua evidência irrecusável: a do movimento dos astros no céu e a dos ritmos biológicos em nossos corpos, sugerindo de forma irresistível a imagem de um tempo exterior e homogêneo, espécie de vaso continente formal enquadrando qualquer espécie de acontecimento – como um dado englobante no interior do qual seríamos mergulhados e do qual nos caberia somente recortar o desenvolvimento em períodos fixos” (OST, François. *O tempo do direito*. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.22).

⁶¹³GAGNEBIN, Jeane-Marie. Dizer o tempo. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997, p.73.

⁶¹⁴AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 116.

⁶¹⁵AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 116.

⁶¹⁶AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 116.

astros à duração interior.”⁶¹⁷ Sendo, inclusive, essa não alteração da ideia de instante pontual que o impediu de elucidar a questão do tempo, afirma o filósofo.

No entanto, aos paradigmas da circularidade e da linearidade sucedem ao menos outras duas temporalidades, a da modernidade⁶¹⁸ – de que fala Agamben e que foi argutamente denunciada por Benjamin, sobretudo, nos trabalhos sobre Baudelaire – e a do espetáculo, formulada brilhantemente por Andityas Matos a partir das conceituações de Guy Debord em *A Sociedade do Espetáculo* (1967).

2.2.2 Temporalidade moderna e espetacular

A temporalidade própria da modernidade surgiu como “uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois.”⁶¹⁹ Ou seja, ainda está aferrada à ideia de Aristóteles que persistiu em Agostinho: o tempo como sucessão contínua de instantes pontuais. Nascida da pretensão de trazer o novo⁶²⁰, a modernidade – essa luta intestina da Europa para projetar-se como *locus* central da produção de saberes sobre o resto do globo, identificando-o como sua periferia – é a detentora legítima do tempo retilíneo, “homogêneo e vazio” de que fala Benjamin, e o engendramento desse tempo “nasce da experiência do trabalho nas manufaturas e é sancionada pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento retilíneo uniforme sobre o movimento

⁶¹⁷AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 116.

⁶¹⁸Citando Hans Robert Jauss, Jeanne Marie Gagnebin nos ensina que “a palavra ‘modernidade’ remete a uma oposição muito antiga, já existente na Antiguidade, entre “antigo” e “moderno”. Essa oposição indica, inicialmente, uma relação meramente temporal, moderno sendo sinônimo de “atual”; antigo, de “de outrora”” (1997, op. cit., p.142).

⁶¹⁹AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008., p.117.

⁶²⁰É a Revolução Francesa o marco dessa ruptura com o passado e que “instaura a ideia de um novo radical na história. O presente, o atual, o ‘moderno’ implica agora esse sentimento de ruptura com o passado, ruptura valorizada positivamente, pois pretende ser a promessa de uma melhora decisiva. Ora, ao se tornar sinônimo de ‘novo’, o conceito de ‘moderno’ assume uma dimensão certamente essencial para nossa compreensão de modernidade, mas, ao mesmo tempo, uma dinâmica interna que ameaça implodir a sua relação com o tempo. Com efeito, o novo está, por definição, destinado a se transformar em seu contrário, no não-novo, no obsoleto, e o moderno, conseqüentemente, designa um espaço de atualidade cada vez mais restrito. Em outras palavras, o moderno fica rapidamente antigo, a linha de demarcação entre os dois conceitos, outrora tão clara, está cada vez mais fluida. Ao se definir pela novidade, a modernidade adquire uma característica que, ao mesmo tempo, a constitui e a destrói. Talvez assistamos hoje, com a famosa temática da ‘pós-modernidade’, ao resultado lógico desse processo de autodevoração, dessa interpretação fundante e dissolvente do antigo pelo moderno, do moderno pelo antigo” (GAGNEBIN, Jeane-Marie. Dizer o tempo. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997.p.143).

circular.”⁶²¹ Para a predominância desse tempo reificado, a modernidade o alimentou de experiências suprimidas e usou a técnica nesse intuito. Podemos ler em Benjamin que “a técnica submeteu, assim, o sistema sensorial a um treinamento de natureza complexa”⁶²² e que, “não é em vão que Marx insiste que, no artesanato, a conexão entre as etapas do trabalho é contínua. Já nas atividades do operário de fábrica na linha de montagem, esta conexão aparece como autônoma e coisificada”⁶²³. Marx chega a dizer que “no trato com a máquina, os operários aprendem a coordenar seu ‘próprio movimento ao movimento uniforme, constante, de um autônomo’.”⁶²⁴

Desse modo nos parece muito apropriada a análise de Agamben ao dizer que:

A experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano. O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham um sentido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como o verdadeiramente histórico.⁶²⁵

Com o advento da industrialização o “instante pontual em fuga” se tornou o tempo da produção. O tempo virou produto, mercadoria. Relógios públicos, calendários⁶²⁶, sinos nas fábricas, anotações do horário de chegada e saída do operário pelo supervisor... tudo a serviço do tempo como mercadoria, do uso econômico do tempo. O tempo transformou-se em moeda. Não se trata mais de como passar o tempo, mas de como gastá-lo, como otimizá-lo para a produção. O historiador Whitrow afirma que “o desenvolvimento e o aperfeiçoamento contínuo do relógio mecânico e, mais recentemente, de relógios que trazemos conosco, teve profunda influência em nosso modo de viver”⁶²⁷ enlaçando as nossas vidas em definitivo pela

⁶²¹AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.117.

⁶²²BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. Tradução José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.125.

⁶²³Idem.

⁶²⁴MARX *apud* BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. Tradução José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.125.

⁶²⁵AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.117.

⁶²⁶Sobre a questão observa Le Goff: “Uma função essencial do calendário é a de ritmar a dialética do trabalho e do tempo livre, o entrecruzamento dos dois tempos: o tempo regular, mas linear, do trabalho, mais sensível às mutações históricas, e o tempo cíclico da festa, mais tradicional, mas permeável às mudanças da história.” (LE GOFF *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p.28).

⁶²⁷WHITROW *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 28.

temporalidade da produção. Esse regime do tempo da produção (que também é da circulação de mercadorias), sempre a demandar mais tempo, foi acrescido – exatamente por isso –, de uma exaltação elogiosa ao trabalho em detrimento do prazer, do lazer ou da ociosidade, negando-nos “a inutilidade, o vazio, o não poder concluir.”⁶²⁸

Nesse tempo da produção, a temporalidade incide sobre nossos corpos buscando não a produção de determinadas práticas, mas sim uma espécie de adestramento ou de docilização, para falarmos com Foucault. E para alcançá-la essa temporalidade não pode abrir mão da vigilância de nossos atos – no trabalho e fora dele –, eis que a vigilância se arvora como “um fator econômico decisivo, na medida em que é ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar.”⁶²⁹ Tais disciplinas, ou adestramentos, além de servir como processos de transformação do tempo em tempo de trabalho⁶³⁰, também selam o momento em que essa temporalidade se transforma no tempo da individuação, mas não uma individuação “ascendente” que pode ser rastreada no feudalismo, aquela que “quanto mais o homem é detentor de poder ou de privilégios, tanto mais é marcado como indivíduo”⁶³¹, trata-se de uma outra espécie de individuação, observa Foucault:

Num regime disciplinar, a individualização, ao contrário, é “descendente”: a medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aquele sob os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e por fiscalização mais que por cerimônia, por observações mais que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a “norma” como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais como pontos de referência; por “desvio” mais que por proezas.⁶³²

Nesse novo processo de individuação, o “homem memorável” é substituído pelo “homem calculável” e há uma intensa elaboração da disciplina na produção industrial, com

⁶²⁸ BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. Tradução José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.127.

⁶²⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987, p.157.

⁶³⁰ “Seja como produção propriamente dita, seja como recuperação das forças para uma nova jornada. A questão do horário, ou melhor, a questão dos espaços temporais, referentemente ao trabalhador sujeito à disciplina fabril, e não só ele, como todo o homem engajado no processo produtivo, se eleva como ponto crucial na batalha da regularização sistemática da força de trabalho.” (MORAIS *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 29).

⁶³¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987, p.171. No feudalismo, afirma Foucault, “o ‘nome de família’ e a genealogia que situam, dentro de um conjunto de parentes, a realização de proezas que manifestam a superioridade das forças e que são imortalizadas pelos relatos, as cerimônias que marcam, por sua ordenação, as relações de poder, os monumentos ou as doações que dão uma outra vida depois da morte, os faustos e os excessos da despesa, os múltiplos laços de vassalagem e de suzerania” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987, p.171) se cruzam para conferir o caráter de indivíduo ao homem.

⁶³² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987, p.171.

especial atenção à forma de calcular o tempo – resumido ao tempo do trabalho. Veja-se a leitura que Lorenzetto faz do historiador britânico Edward Palmer Thompson:

No século XVIII, a disciplina da produção industrial foi significativamente elaborada. Thompson usa como referencial um *Law book* – Livro de leis – da Siderúrgica Crowley, para expor como se combatia a “preguiça e a vilania”, visando “recompensar os justos e diligentes”, a forma de calcular o tempo de trabalho, sendo determinado que nenhuma pessoa devesse “calcular o tempo por nenhum outro relógio de parede, sino, portátil ou relógio de sol que não seja o do supervisor”.⁶³³

Um tempo disciplinar para garantir a produção, uma produção-disciplina para “aumentar” o tempo disponível na disciplina produtiva, eis o círculo vicioso em que a temporalidade moderna isola nossos corpos. Essa temporalidade da produção é também, de modo inexpugnável, o tempo da mercadoria e de sua circulação. E nesse contexto o que passa então a ter centralidade e sentido na concepção de história é a ideia de *processo* e de modo algum o *agora* “pontual e inapreensível”. Porém, se tivermos em mente que “este *processo* não é, na realidade, mais do que uma simples sucessão de *agoras* conforme o antes e o depois, e a história da salvação tendo-se tornado neste íterim uma pura cronologia”⁶³⁴, veremos que só vai ser possível encontrar qualquer resquício de sentido “com a introdução da ideia, em si desprovida de qualquer fundamento racional, de um progresso contínuo e infinito.”⁶³⁵

Dito de outro modo, a ideia de progresso contínuo e infinito surge para tentar trazer algum sentido ao esfacelamento da temporalidade circular e linear que tiveram seus sentidos reduzidos à mera cronologia na linha de produção. É a tentativa tacanha de nos fazer viver num tempo puramente cronológico que, “em termos existenciais nos devora a cada instante, porque nos conduz irremediavelmente do nascimento até a morte; cotidianamente nos impõe seu controle férreo mediante o calendário e o relógio dos quais é impossível escapar.”⁶³⁶ É essa temporalidade do progresso, magistralmente rechaçada por Benjamin na tese nona, que assegura uma concepção de história que, necessariamente, nos expropria de nossa dimensão

⁶³³LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 29.

⁶³⁴AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 117-118.

⁶³⁵AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 117-118.

⁶³⁶GARCÍA *apud* LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010., p.

própria e impede-nos de ter acesso à historicidade autêntica.⁶³⁷ É, pois, essa temporalidade, esse tempo moderno do progresso, que “se enrodilha nas asas”⁶³⁸ do anjo da história e o impede de “acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído.”⁶³⁹

É no seio dessa temporalidade que se abre espaço a uma concepção de tempo ainda mais faminta – será preciso criarmos um mito à altura de sua sanha mortífera –, uma temporalidade que não nega o sentido das temporalidades circulares e lineares, mas sim extrai em seu proveito o que elas tem de mais mesquinho e suprime sem volta aquilo que tais formas poderiam oferecer de virtuoso⁶⁴⁰. Tal temporalidade é aquela própria do espetáculo que, como dissemos, é pensada por Andityas Matos a partir d’A *sociedade do espetáculo* de Debord, onde este assim expõe: “toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação.”⁶⁴¹ O espetáculo é “uma relação social entre pessoas mediatizada por imagens”⁶⁴², mas nem por isso, afirma Debord, ele deve ser compreendido como o “produto de técnicas de difusão massiva de imagens”⁶⁴³, pois na verdade ele é “uma *Weltanschauung*, materialmente traduzida. É uma visão cristalizada do mundo”⁶⁴⁴. E, em sua totalidade, deve ser considerado “simultaneamente o resultado e o projeto do modo de produção existente”⁶⁴⁵

A temporalidade que lhe é própria opera com “as piores características dos tempos circular e linear, sem trazer como contrapeso suas virtudes”⁶⁴⁶, donde, “se o tempo circular é

⁶³⁷Conforme Giorgio Agamben: “sob o influxo das ciências da natureza, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’, que traduzem simplesmente a idéia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guias do conhecimento histórico. Semelhante concepção do tempo e da história expropria necessariamente o homem de sua dimensão própria e impede o acesso à historicidade autêntica. Como Dilthey e o conde Yorck haviam observado (‘esta escola não era absolutamente histórica, ela construía sob bases antiquárias e estéticas, enquanto que a corrente dominante era dedicada à construção mecânica’), por trás do aparente triunfo do historicismo no século XIX se esconde na realidade uma radical negação da história em nome de um ideal de conhecimento moldado nas ciências naturais” (AGAMBEN, Giorgio. *Tempo e História: crítica do instante e do contínuo*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.118).

⁶³⁸Tese 9. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.14.

⁶³⁹Tese 9. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.14.

⁶⁴⁰MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014^a, p.144.

⁶⁴¹DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Railton Sousa Guedes (Coletivo Periferia), 2003, p.13.

⁶⁴²DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Railton Sousa Guedes (Coletivo Periferia), 2003, p.14.

⁶⁴³DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Railton Sousa Guedes (Coletivo Periferia), 2003, p.14.

⁶⁴⁴DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Railton Sousa Guedes (Coletivo Periferia), 2003, p.15.

⁶⁴⁵DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Railton Sousa Guedes (Coletivo Periferia), 2003, p.15.

⁶⁴⁶MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p. 144.

permanente e contínuo, mas *reflexivo*, e o tempo linear é, *ainda que irreflexivo, finito e marcado por cesuras que possibilitam a revolução*, o tempo espetacular é *contínuo, permanente e irreflexivo*, combinação que torna impossível e impensável qualquer mudança.”⁶⁴⁷, observa Matos, que conclui:

Assim como o tempo circular, o tempo espetacular é contínuo e permanente, não reconhecendo qualquer início ou fim absoluto, com o que se afasta do tempo linear judaico-cristão. De fato, o tempo espetacular não postula qualquer origem, embora ele próprio, como modelo do pensar, tenha tido um início que pode ser localizado nas primeiras décadas do século XX. Para o tempo espetacular o passado é intensamente maleável e reconfigurável. O papel das cesuras, tão importante para o tempo cristão, já que anunciam, sinalizam ou prevêem o verdadeiro tempo, é completamente desconsiderado na dimensão do tempo espetacular. Por mais que um fato possa negar o espetáculo e a sociedade capitalista – que ao mesmo tempo fundamenta e depende do primeiro –, os mecanismos espetaculares o capturam e empobrecem mediante a irreflexibilidade de imagens e *slogans*, transformando o que poderia ser um evento em anódino acontecimento.⁶⁴⁸

Sendo o espetáculo aquilo que “empobrece e falsifica a vida, afastando o homem do homem ao abandoná-lo ao senhorio das coisas que ele próprio produziu, tidas então como a realidade real”⁶⁴⁹ e que tem por substância radical a capacidade de “superar tanto as ontologias antigas do *ser* quanto as moderno-burguesas do *ter*”⁶⁵⁰ dando absoluta centralidade ao *parecer*, podemos dizer que ele em muito se assemelha à temporalidade moderna e seu apelo ao progresso. Contudo, compete-nos dizer que talvez o efeito radical que esse *parecer* tem para a concepção de história seja não a contiguidade do apelo ao progresso – que não foi afastada –, mas, sobretudo, um apelo ao *culto*. Culto do progresso, culto do capital, culto das aparências.

Dizer que o tempo espetacular é o tempo do culto do progresso e, ao mesmo tempo e em maior medida, tempo do culto da aparência, nos traz uma lastimável observação. Antes de expô-la, carece trazer na íntegra a nona tese benjaminiana de que falamos a pouco:

⁶⁴⁷MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.144-145.

⁶⁴⁸MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.142. Prosseguindo, Andityas Matos afirma que “é dessa maneira que o ataque às torres gêmeas do *World Trade Center* em 2001, – evento que poderia ter fundado um novo tempo mediante a consideração do caráter autodestrutivo e claramente insano do capitalismo que o produziu – acabou se convertendo em mais um acontecimento, um entre muitos outros fatos a justificar a continuidade da empobrecida narrativa que pressupõe uma heroica luta entre o bom e humanitário Ocidente e o obscuro e maléfico Oriente. O ataque serviu para reforçar e confirmar a ‘história do progresso’ própria do espetáculo, não para negá-la mediante a clara percepção de que o planeta se encaminha rapidamente – de maneira linear-cristã, poderia ser dito – rumo a uma catástrofe final (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p.124-143).

⁶⁴⁹MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p. 127.

⁶⁵⁰MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p. 127.

Existe um quadro de *Klee* intitulado “*Angelus Novus*”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem o seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-la. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa *tempestade*.⁶⁵¹

Nesse quadro (FIG2), ou melhor, nessa tese, é possível vermos uma espécie de síntese, de resumo⁶⁵² do que Benjamin quer demonstrar como prova de que *o estado de exceção em que vivemos é a regra*. Ali onde vemos progresso, avanço e desenvolvimento, mora, na verdade, uma cadeia de escombros, um acúmulo de catástrofes. Construída na junção do sagrado (teológico) com o profano (materialismo histórico), a tese nos dá a exata medida da filosofia da história benjaminiana e de seu horror frente às narrativas históricas e políticas de seu tempo e que com maior razão sentimos pelo nosso.

Numa análise irretocável desta tese, Michel Lowy presume que a escolha dos termos *ruína* e *tempestade* constituem mais um episódio do implícito confronto com a filosofia da história de Hegel –“essa imensa teodicéia racionalista que legitimava cada ‘ruína’ e cada infâmia histórica como etapa necessária da marcha triunfal da Razão, como momento inevitável do Progresso da humanidade rumo à Consciência da Liberdade”⁶⁵³ – e a utilização

⁶⁵¹Tese 9. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.87.

⁶⁵²O mesmo observa Lowy que assim profere: “essa tese resume ‘como em um foco’ o conjunto do documento” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.87).

⁶⁵³LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.92. Para demonstrar a presença de tais expressões em Hegel, Lowy esclarece que “segundo Hegel, a história parece, à primeira vista, um imenso campo de *ruínas*, onde ressoam ‘as lamentações anônimas dos indivíduos’, um altar em que ‘foram sacrificadas a felicidade dos povos... e a virtude dos indivíduos’. Diante desse ‘quadro aterrorizante’, estaríamos inclinados a ‘uma dor profunda, inconsolável, que nada poderia apaziguar’, um profunda revolta e aflição moral. Ora, é preciso ir além desse ‘primeiro balanço negativo’, e se colocar acima dessas ‘reflexões sentimentais’, para compreender o essencial, ou seja, que as ruínas são apenas meios a serviço do destino substancial, do ‘verdadeiro resultado da história universal’: a realização do Espírito universal”. (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.92). Quanto ao primeiro sentido do uso de *tempestade*, ele afirma: “o termo aparece também em Hegel, que descreve ‘o tumulto dos acontecimentos do mundo’ como ‘uma tempestade que sopra sobre o presente’ ” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.92-93).

do termo *tempestade* como *catástrofe* pode ser ligada tanto a referências bíblicas⁶⁵⁴ quanto à ideologia conformista com seu caráter positivista, naturalista e de evolucionismo histórico.⁶⁵⁵ Já o fato da tempestade ser soprada do *paraíso* remeteria à queda e à expulsão do Éden⁶⁵⁶ e, em seu correspondente profano, às sociedades primitivas sem classes.⁶⁵⁷ De tudo, o que fica bastante claro é a intenção de Benjamin de desmitificar o progresso, sobretudo, ao apontar que seu real efeito é a produção de um “amontoado de escombros”.

Esse “amontoado de escombros” nos parece muito claro e demonstrável, sobretudo, porque falamos no sul global. Desse espaço geográfico absolutamente violentado pela sanha progressista, vitimado pelo progresso das grandes navegações, pelo progresso do tecido que vestiu os nativos destas terras tão habituados a suas próprias vestimentas ou peles nuas, pelo progresso da utilização do ouro como moeda que expropriou a riqueza de nosso solo, pelo progresso do uso da pólvora que trouxe terror, morte e desolação aos habitantes originários, pelo progresso da colonização que estuprou e escravizou mulheres e crianças e dizimou culturas inteiras, pelo progresso da técnica mineira que dilacera nosso solo em busca de seus óleos e minerais, pelo progresso das indústrias e da divisão internacional do trabalho que simula cooperação onde o que há de fato é uma pilhagem legalizada.⁶⁵⁸

Esse “amontoado de escombros” nos parece muito claro e demonstrável, sobretudo, por que falamos a partir de um corpo feminino. Desse corpo que, constituído biológica e fisicamente para abrir a vida, tem pouca ou nenhuma importância frente ao progresso que diz tomar a vida por valor, mas é incapaz de acompanhar a dignidade da engenharia de nossos corpos e vitimiza nossa carne. Nossos corpos, carnes, espíritos e imagens são diuturnamente vitimados por esse progresso feito por homens e para homens, por esse progresso que nos mata na mesa de cirurgia estética, por esse progresso que nos esteriliza quando somos pobres

⁶⁵⁴“Foi devido a uma *tempestade* (de água) que a humanidade morreu no dilúvio, e foi devido a uma tempestade de fogo que Sodoma e Gomorra foram destruídas” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.93).

⁶⁵⁵LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.93.

⁶⁵⁶Interpretando a tese nesse sentido Adorno e Horkheimer retomam, sem citar, essa imagem de Benjamin em uma passagem do *Dialética do esclarecimento* citada por Lowy: “o anjo com a espada em chamas, que expulsou os seres humanos do paraíso em direção ao caminho do progresso técnico, é ele mesmo a imagem sensível desse progresso” (ADORNO; HORKHAIMER *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.89).

⁶⁵⁷O que faz com que Lowy interprete assim é uma passagem de Benjamin no trabalho sobre Bachofen em que ele faz alusão a “uma sociedade comunista na aurora da história.”

⁶⁵⁸Como pequena amostra da tempestade de tais progressos, não podemos deixar de mencionar suas marcas lamacentas que vão, pra dizer o mínimo, do povoado de Bento Rodrigues, em Minas Gerais, até o de Regência no Espírito Santo, matando pelo caminho tudo que respira. Vide figuras 4 e 5, no anexo.

e pretas ou nos impede o aborto quando estamos nessas mesmas condições, esse progresso que nos garante os piores salários e o dobro da jornada, esse progresso que nos marca com a histeria pela sua ciência, esse progresso que queimou tantas de nós e em seguida lucrou com nossos saberes de cura.

Esse “amontoado de escombros” nos parece muito claro e demonstrável, sobretudo, porque habitamos uma pele negra. Pele negra que o progresso rebaixou a uma subcategoria da existência, pele negra que o progresso escravizou e escraviza, que o progresso toma como um entrave sujo em seu caminho. Pele negra que se viu obrigada a sustentar o progresso e dele só sentir mesmo o peso. Pele negra que o progresso marca como o lugar da pobreza, das favelas, dos subempregos e das prisões. Pele negra que o progresso alveja com tiros estatais quando ousa se divertir⁶⁵⁹ ou é arrastada pelas ruas de nossas capitais quando insiste em comprar pão.⁶⁶⁰ Pele negra que o progresso jurídico não deixa portar nada, nem um pinho sol.⁶⁶¹

Esse “amontoado de escombros” nos parece muito claro e demonstrável, sobretudo, porque praticamos um culto negado, um culto duplamente culpado diante do progresso, um culto de bases matriarcais e africanas, portanto, um culto de mulheres negras! O progresso é até concessivo com os cultos, desde que eles se aglutinem em torno do Capital. Fora isso, quando o progresso encontra nesse culto a ancestres negrxs, ele deixa suas marcas nas testas de nossas crianças⁶⁶², nas cinzas que restam dos nossos locais sagrados, nos destroços de nossos objetos rituais e em nossos corpos torturados. O progresso nos marca com a

⁶⁵⁹Wilton Esteves Domingos Júnior, de 20 anos, Wesley Castro Rodrigues, de 25 anos, Cleiton Corrêa de Souza, de 18 anos, e Roberto de Souza Penha, de 16 anos, estavam saindo para comemorar a admissão do adolescente Roberto como jovem aprendiz e foram fuzilados pela polícia militar, na comunidade da Lagartixa, localizada no Complexo da Pedreira na Zona Norte do Rio de Janeiro, com mais de 100 tiros. Segundo os relatos de amixs e familiares, os policiais também impediram o socorro às vítimas, além, é claro, de tentarem alterar as circunstâncias do crime. Os jovens praticavam o crime de serem negros e moradores pobres de periferia.

⁶⁶⁰Cacau, a Cláudia Silva Ferreira, de 38 anos, que trabalhava como auxiliar de serviços gerais, e cuidava de quatro sobrinhos e de seus quatro filhxs, foi baleada pela polícia militar e teve parte do corpo dilacerado após ser arrastada por mais de 300 metros pelo carro da política. Segundo relato de familiares e amigos, era domingo e ela havia ido à padaria comprar pão. Segundo os polícias que a acertaram com um tiro no peito e outro na cabeça, eles se assustaram com o copo de café que Cláudia trazia nas mãos. O crime que Cláudia praticava era aquele que muitas de nós praticamos: ser mulher, negra e moradora pobre de periferia.

⁶⁶¹Na efervescência multitudinária de junho de 2013, o morador de rua, Rafael Braga Vieira, foi detido, e depois condenado a cinco anos de prisão, por portar duas garrafas de Pinho Sol. Segundo relatos colhidos nas páginas do facebook e do blog criados para denunciar e acompanhar o caso, Rafael ainda foi submetido a passar vinte dias na solitária porque seu advogado de defesa postou uma foto (Fig 5, em anexo) na qual Rafael aparece ao lado de uma pixação que, segundo a diretora do Instituto penal em que ele cumpre pena em regime semi-aberto, consistiria em uma falta grave por “veicular, de má-fé, por meio escrito ou falado, crítica infundada à Administração Prisional”. Para maiores detalhes dessa normalidade kafkiana, bem como para entender de que modo um desinfetante “vira” coquetel molotov, vide páginas: <https://www.facebook.com/liberdaderafaelbragavieira/?fref=ts> e <http://www.liberdadepararafael.meurio.org.br/>

⁶⁶²A menina K., de onze ano, foi apedrejada ao sair de um terreiro de candomblé por um grupo de intolerantes religiosos. Atingida na cabeça, ela desmaiou, mas passa bem, apesar de, agora, se recusar a usar roupas brancas por medo de morrer. A notícia pode ser encontrada no site: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/06/menina-iniciada-no-candomble-e-apedrejada-na-cabeca-por-evangelicos.html>

subalternização de nossos saberes e nossas práticas que, diferente das dele, têm suas bases na ancestralidade e na integração absoluta com a natureza que já somos.

Esse “amontoado de escombros” nos parece muito claro e demonstrável, sobretudo, porque praticamos um amor lésbico. Um amor que o progresso precisou enviar aos campos de concentração, um amor que o progresso manda apedrejar, um amor que o progresso quer ver extirpado pelo famigerado estupro corretivo, um amor que o progresso assassina, mutila, sufoca e esquarteja.

Tentando elucidar um pouco mais essa visão do progresso, dizemos que o inegável – talvez até mesmo para as mentes de compreensão mais vacilante – horror da Segunda Guerra mundial, com seus campos de extermínio, não foi, de modo algum, um ponto fora da curva do progresso histórico, mas sim sua consequência. É o que Benjamin nos assevera na tese oitava: “o espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável”⁶⁶³. Ou seja, com a concepção autêntica da história – materialista e teológica – tais fatos não geram espanto, pois são episódios previsíveis do *continuum* do progresso e não a sua paragem ou algum tipo de retrocesso. Pois bem, dito isso, voltemos ao tempo espetacular e a lastimável observação que ele nos traz.

Observamos que, se o tempo espetacular é o tempo que consuma a temporalidade moderna⁶⁶⁴, o tempo que produz mais tempo ao jungir trabalho e espetáculo⁶⁶⁵, o tempo que falseia a própria ideia de tempo e que carrega em seu âmago a preocupação com o *parecer*, então temos os elementos não de uma doutrina do progresso, mas de um *culto* ao progresso e, portanto, a implicação dolorida e vergonhosa disso é que no tempo espetacular tanto faz se o progresso nos atropela com seu vendaval, desde que ele continue *parecendo* progresso. Dizendo assim surge uma questão: quem ou o que garante essa aparência? É possível

⁶⁶³Tese 8. In: LOWY, 2005, op. cit., p.83. Aqui cabe ressaltar que, tendo morrido em 1940, Benjamin não viu os desdobramentos horrorosos que assistimos, sobretudo, com a adoção das medidas chamadas de por “solução final”.

⁶⁶⁴“O tempo espetacular corresponde à consumação e à verdade, em temos conceituais, do tempo burguês, que foi o primeiro a insistir na dimensão irreversível do trabalho. Todavia o tempo burguês ainda não tinha a força necessária para dar à luz um novo modelo de temporalidade que pudesse se opor aos modelos circular e linear. O tempo espetacular conseguiu tal façanha ao se reconhecer enquanto produto e produtor de tempo. Mais do que transformado em mercadoria, o tempo entendido como única e verdadeira mercadoria se dá enquanto ‘história’ imediatamente vivenciável, jamais como algo sujeito à medição e, portanto, pensável. Desse modo, o tempo espetacular equivale a um radical abandono da história: uma paralisia da memória, ou seja, uma falsa consciência do tempo” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p. 147)

⁶⁶⁵“O produto do tempo espetacular é mais tempo. Daí por que o capitalismo precisa monopolizá-lo sob a forma do trabalho e suas pausas”(MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a, p. 147).

encontrarmos no direito um ponto de ancoragem dessa temporalidade? Vejamos através dos elementos dessa outra gaveta.

2.2.3 *Temporalidade do direito*

A gaveta dessa temporalidade é geometricamente perfeita, sem variações, ondulações ou superfícies tortas. O que nos parece plausível frente à temporalidade que ela nos apresenta, já que a temporalidade do direito se alimenta, antes de tudo, desse desejo de norma, de normalização e normatização que o direito mantém e do qual surge. A palavra direito já dá essa dimensão:

Derivado do latim *directum*, do verbo *dirigere* (dirigir, ordenar, endireitar), quer o vocabulário, etimologicamente, significar o que é reto, o que não se desvia, seguindo uma só direção, entendendo-se tudo aquilo que é conforme a razão, à justiça e à equidade (...) objetivamente considerado, em qualquer aspecto em que se apresente, em seu estado prático ou empírico, em seu estado legal, instintivo, costumeiro ou legislativo, ou ainda em seu estado científico, doutrinário, mostra-se um fenômeno de ordem social, sendo assim, em qualquer sentido, uma norma de caráter geral, imposta pela sociedade, para ordem e equilíbrio de interesses na própria sociedade.⁶⁶⁶

A partir de tal definição se constrói toda a teoria de uma suposta relação entre ordem, justiça e direito, fazendo com que este seja visto como “um espaço para afirmar a liberdade e construir alternativas para a emancipação social em meio à luta pela igualdade”, malgrado as inúmeras contradições de que ele pode ser o porta voz ou que podemos extrair dele. Acerca de sua temporalidade, François Ost afirma que “o tempo é um dos maiores desafios da capacidade instituinte do direito”⁶⁶⁷ e assevera, citando Aristóteles, que “a lei, na verdade, para fazer-se obedecer só tem a força do hábito, aquela só se manifesta depois de muito tempo, de tal modo que passar facilmente das leis existentes para outras leis novas, é enfraquecer o poder da lei”⁶⁶⁸, de modo que o tempo passa a ser “a própria substância da lei, a condição de seu poderio”⁶⁶⁹. Contudo, tal não significa que o jurídico exija, “necessariamente a longa

⁶⁶⁶SILVA, De Plácido e. *Vocabulário Jurídico Conciso*. Atualizadores Nagib Slaibi Filho e Gláucia Carvalho. Rio de Janeiro: Forense, 2010. p.263.

⁶⁶⁷OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005., p.14.

⁶⁶⁸OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005., p.14.

⁶⁶⁹OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005., p.14.

duração”⁶⁷⁰, mas sim que “um tempo próprio, carregado de um sentido instituinte, seja mobilizado pela operação da norma jurídica”⁶⁷¹, afirma Ost.

François Ost sustenta que há um laço potente que “se estabelece entre temporalização social do tempo e instituição jurídica da sociedade.”⁶⁷² Mais precisamente: o direito afeta diretamente a temporalização do tempo, ao passo que, em troca, o tempo determina a força instituinte do direito. Ainda mais precisamente: o direito temporaliza, ao passo que o tempo institui”⁶⁷³. Como primeira forma do tempo instituinte do jurídico, Ost aponta a memória “que lembra existir o dado e o instituído”, trata de lembrar-se dos “acontecimentos que importaram e ainda importam e são suscetíveis de conferir um sentido (uma direção e uma significação) à existência coletiva e aos destinos individuais”⁶⁷⁴. Pois a mais antiga forma e mais permanente função do direito é “instituir o passado, certificar os fatos acontecidos, garantir a origem dos títulos, das regras, das pessoas e das coisas”.⁶⁷⁵ Essa instituição pela memória requer um esquecimento direcionado, vez que não há uma “organização da memória que não seja ao mesmo tempo organização do esquecimento”⁶⁷⁶ e organização do poder.

Parece-nos que é a gestão mais ou menos eficaz desses esquecimentos que produz as definições canônicas de direito como o lugar do equilíbrio, da justiça e da ordem social. Pois, tais definições do direito parecem esquecer, ou buscam deliberadamente negar, sua origem sangrenta⁶⁷⁷. Reconhecendo seu nascedouro funesto e as mãos que operam o seu parto, só

⁶⁷⁰ OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005., p.14.

⁶⁷¹ OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005., p.14.

⁶⁷² Isso porque para ele “o tempo é uma instituição social, antes de ser um fenômeno físico e uma experiência psíquica. Sem dúvida ele apresenta uma realidade objetiva ilustrada pelo curso das estrelas, a sucessão do dia e da noite, ou o envelhecimento do ser vivo. Do mesmo modo, ele depende da experiência mais íntima da consciência individual, que pode vivenciar um minuto do relógio, ora como duração interminável, ora como instante fulgurante. Mas quer o apreendamos sob sua face objetiva ou subjetiva, o tempo é, inicialmente, e antes de tudo, uma experiência social – e, logo, um desafio de poder, uma exigência ética e um objeto jurídico” (OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.12).

⁶⁷³ OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.13.

⁶⁷⁴ OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.49.

⁶⁷⁵ OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.49. .Nesse ponto o autor assume que “na falta de tais funções, surgiria o risco de anomia, como se a sociedade construísse sobre a areia” (OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.49). E é a partir dessa certificação de fatos, dados, títulos e origens que o direito passa “à atribuição dos estatutos e papéis correspondentes. Desde que ele atribui a personalidade moral a um agrupamento, o direito define ao mesmo tempo o feixe de direitos e deveres que ele vincula a este papel” (OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.88).

⁶⁷⁶ OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005, p.80.

⁶⁷⁷ A esse respeito Foucault assevera que “no início, claro, a guerra presidiu ao nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas. Mas com isso não se deve entender batalhas ideais, rivalidades tais como as imaginam os filósofos ou os juristas: não se trata de uma espécie de selvageria teórica” e não se trata também de dizer que “a sociedade, a lei e o Estado sejam como que o armistício nessas guerras, ou a sanção definitiva das vitórias. A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares.” (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.p.43).

podemos dizer que a temporalidade que cabe ao direito é aquela própria dos que lhe deram vida e que garantem sua supremacia na ordenação social⁶⁷⁸. Em uma relação de mútua dependência, aqueles que dão vida ao direito – e que por isso mesmo será a classe dominante –, usam-no para instituir e manter seu poderio e hegemonia na divisão hierárquica da sociedade, e o direito, nascido para trazer a ordem da divisão, o fará a favor de seus idealizadores. A ordem será aquela de quem – na história concreta e imamente dos enfrentamentos vários – vence e que, em função dessa vitória, constrói normas favoráveis para si e onerosas para aqueles sob os quais seu julgo recairá.

O direito não nasce “da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores”, repetimos. Nasce das batalhas, dos massacres, das invasões, dos estupros, das pilhagens, da tomada da terra⁶⁷⁹. Nasce para inserir no seio social uma estrutura binária que atravessa toda a comunidade em dicotomias fraticidas, que marca o dentro e fora, o culpado e o inocente, o detentor e o despossuído, o vencedor e o vencido, os que têm direitos e os que não têm. De tal modo que, sua operacionalidade deve se dar em uma temporalidade capaz de sustentá-lo enquanto a ordem do separado, a ordem das cisões⁶⁸⁰.

Isso porque, ao menos “desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito”⁶⁸¹, e estivemos habituados – por força de uma tradição que data dos séculos XVII – a situar do lado do não-direito todo “o arbítrio, os abusos, o capricho, a pura vontade, os privilégios e as exceções, a continuação tradicional das situações de fato”⁶⁸². Mas é precisamente o fato de marcar os arbítrios e exceções como um não-direito que nos faz esquecer “o traço histórico fundamental de que as monarquias ocidentais se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram

⁶⁷⁸Essa supremacia do direito como ordenador social subsiste mesmo com todas as críticas que lhes são direcionadas. Permanece intocável, tal qual um dogma, o fato que “o poder deve, essencial e idealmente, ser exercido de acordo com um direito fundamental” (FOUCAULT, 2009, p.99). Não se coloca em questão “o princípio de que o direito deve ser a própria forma do poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito” (FOUCAULT, 2009, p.99).

⁶⁷⁹Conferir *O nomos da Terra*.

⁶⁸⁰Ao dizer que mesmo, e, sobretudo, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos, Foucault afirma que “à grande descrição piramidal que a Idade Média ou as teorias filosófico-políticas faziam do corpo social, às grande imagem do organismo ou do corpo humano que Hobbes apresentará, ou ainda à organização ternária (em três ordens) que vale para a França (e até certo ponto para certo número de países da Europa) e que continuará a articular certo número de discursos e, em todo caso, a maioria das instituições, opõe-se – não, exatamente, pela primeira vez, mas pela primeira vez como uma articulação histórica precisa – uma concepção binária da sociedade” (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.43). Ainda sobre o direito como ordem do separado e das cisões, *vide* item 3.1.1 desta dissertação, no qual o direito é apresentado como o instituidor de culpa e destino.

⁶⁸¹FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009, p.98.

⁶⁸²FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009, p.98.

funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito”⁶⁸³. O poder absolutista não era exceção, era norma, direito. E mesmo que posteriormente as monarquias absolutistas tenham sido alvos de críticas e tenha havido todo um esforço em separar e liberar o político do jurídico, ainda assim não se abriu mão de tomar o discurso do direito enquanto um puro recobrimento dos efeitos e processos de poder que faz “funcionar, sob a aparência da lei geral, as dissimetrias e injustiças de uma dominação”⁶⁸⁴

Dito isso, em nada nos espanta a similitude entre a temporalidade do direito e aquela da modernidade. A mesma estrutura torturada, *cronológica*, que nos devora ao produzir um tempo sem tempo e sem experiência na repetição mecânica e automatizada da produção capitalista, reverbera em normas de controle e disciplina que o direito assume em nome não apenas do acúmulo do capital e do adestramento docilizado de nossos corpos, claro, mas sim em nome da famigerada *ordem social*. Em nada nos espanta a similitude do apelo aos direitos humanos – e a sua defesa como um *locus* sempre aberto à assunção de mais direitos – e a temporalidade espetacular. Fazer expandir a carta de direitos numa retórica formalista e vazia é bem apropriado ao espetáculo e seu culto à aparência. Que importa que no Brasil milhões de pessoas não façam ao menos uma refeição por dia, que xx morem nas ruas, que xx morram por falta de tratamentos básicos de saúde ou que o transporte público seja mais uma gargalhada do mercado financeiro na cara das trabalhadoras e trabalhadores? Isso não importa. O importante, devemos anotar, é garantir de modo laudatório, cerimonioso e espetacular todos esses direitos em nossa constituição.

Talvez seja esse mesmo “esquecimento” das origens que Kafka insistentemente quis mostrar em suas obras, levando-nos ao mundo “das chancelarias e das repartições, dos quartos escuros, bolorentos e úmidos”⁶⁸⁵ a fim de deixar claro que, sim, “é certo que os tribunais dispõe de códigos. Mas eles não podem ser vistos...” e que “faz parte da natureza desse sistema judicial condenar não apenas réus inocentes, mas também réus ignorantes”⁶⁸⁶. Essa instituição da memória coletiva sob a gestão calculada dos esquecimentos faz da temporalidade jurídica a mesma dos vencedores – “herdeiros de todos aqueles que antes

⁶⁸³FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009, p.98.

⁶⁸⁴FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009, p.99.

⁶⁸⁵BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.150.

⁶⁸⁶BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p.150. A respeito de tais cenas e julgamentos, ver o emblemático caso de Joseph K. em *O processo* de Franz Kafka.

foram vencedores”⁶⁸⁷. Ela é cronológica, cumulativa, e atua mediante regimes de urgência num tempo vazio, autonomizado e homogêneo.

Marcada pela *aceleração* da modernidade e pela *aparência* espetacular, a temporalidade do direito passa a depender, de maneira agora constitutiva, das ideias de progresso e desenvolvimento, de tal modo que a normalidade de seu caráter excepcional se faz inegável com a corriqueira “criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico)”⁶⁸⁸ ao mesmo tempo em que tais emergências perdem relevância diante de sua imagem pura e imaculada de garante da ordem e da justiça social. O apego às aparências, próprio da temporalidade espetacular, ajuda o direito na instauração desse conformismo legal. Assim, sua temporalidade traz os inúmeros processos nomeados como momentos estado de exceção, mas firma-se, na verdade, sobre a normalidade de seu alinhamento com os vencedores do turno. É uma temporalidade que afirma o que se é negando, buscando uma auto-referência à sua exceção para superar a exceção voluntária que cria. Dito de outro modo, declara a todo instante o estado de exceção a fim de esconder que essa é, na verdade, a sua normalidade. E no mesmo ato, diz resgatar o direito como o apanágio para a “exceção” instaurada, conquanto, na verdade essa “exceção” é já o próprio direito. Ou seja, não é a temporalidade do direito que nos conduzirá a uma compreensão da história apta a desenvolver a tarefa que nos exige a tese oitava. Apenas uma temporalidade avessa a essa memória judicante, apenas a temporalidade do messias, aquela que se faz no átimo perigoso do *Jetztzeit*, poderá nos conduzir a uma rememoração redentora.

2.2.4. Temporalidade messiânica e o *Jetztzeit*

Compreender o que Benjamin quer dizer ao falar do *Jetztzeit* (*ho nym kairos*), o *tempo-de-agora*, é *conditio sine qua non* para a saída que buscamos alcançar – o *verdadeiro estado de exceção*. A temporalidade do *Jetztzeit* não assenta suas bases em *Chrónos* como o fazem as outras temporalidades analisadas até aqui, mas sim “naquele tempo histórico ‘pleno’, em que cada instante contém uma chance única, uma constelação singular entre o relativo e o absoluto”⁶⁸⁹ que é o *Kairós*. Ou seja, essa temporalidade não se ajusta à regra até

⁶⁸⁷Tese 7. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

⁶⁸⁸AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004, p.13.

⁶⁸⁹LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.119.

então utilizada, mas a excede. É exceção. Ela é um abandono, um êxodo das formas tradicionais de produção e compreensão do tempo e da história e, portanto, parece-nos que é a temporalidade adequada a instauração do *real estado de exceção*.

De acordo com Scholem, a tradição judaica representa o tempo como uma régua cronológica bipartida em dois *olamin* (mundos): “*olam hazzeh*, o tempo profano, o mundo desde a sua criação até o seu fim, que se dá no Dia do Juízo, o grande evento escatológico, e *olam habba*, a eternidade que se segue ao fim do mundo, o tempo divino, o mundo que vem”⁶⁹⁰. Benjamin busca superar essa representatividade do tempo por meio de uma fratura que, incidindo sobre essa régua cronológica, seja capaz de aniquilar a separação dos *olamin* instaurando um novo tempo. Um tempo que não seja “nem *chronos* (*olam hazzeh*, tempo humano), nem eternidade (*olam habba*, tempo divino), mas um *tempo de agora* (*Jetztzeit*), um *kairós*, um tempo do messias.”⁶⁹¹ Tempo esse intimamente ligado com o dever de romper com *continuum* da história, vez que a tarefa do messias não é outra senão “tornar inoperante toda representação da vida num espaço *cronológico* (liso, homogêneo e vazio – apenas preenchido e narrado *a posteriori* pela história que lhe dá sentido), para que se libere toda potência explosiva do instante, do *kairós*.”⁶⁹²

Definida por Walter Benjamin de vários modos, as descrições do tempo-de-agora (*Jetztzeit*) – essa temporalidade messiânica –, atingem figurações “mais ou menos apocalípticas”⁶⁹³ em seu últimos textos, sendo, tanto “o agora de uma reconhecibilidade específica (*bestimmten Erkenbarkeit*) em que, a verdade está carregada de tempo a ponto de explodir”⁶⁹⁴ quanto “a cessação messiânica do acontecer que fornece uma oportunidade revolucionária na luta pelos oprimidos”⁶⁹⁵. É “o presente que não é passagem, mas no qual o tempo se fixou e parou”⁶⁹⁶. É o “momento do despertar”⁶⁹⁷, aquele que liberta “a história para

⁶⁹⁰HONESKO, Vinícius Nicastro. *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009, p. 19.

⁶⁹¹HONESKO, Vinícius Nicastro. *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009., p.19-20.

⁶⁹²HONESKO, Vinícius Nicastro. *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009, p. 20.

⁶⁹³OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.98.

⁶⁹⁴OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

⁶⁹⁵OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

⁶⁹⁶OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

o presente, acende o explosivo que jaz no passado e dinamita a época⁶⁹⁸ arrancando-a da continuidade reificada do tempo homogêneo. É “um lampejo”, o modelo do “tempo messiânico”⁶⁹⁹ que “concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda humanidade”⁷⁰⁰. É o presente como “um tempo no qual se incrustaram estilhaços do messiânico”⁷⁰¹. É um tempo cuja relação com o passado pode ser chamada de “citação revolucionária”.

Trata-se de uma temporalidade que nega e se afasta da compreensão de tempo como “instante absolutamente idêntico, aristotélico ou cosmológico, escolhido pelo historicismo como a base ontológica de suas cronologias”⁷⁰² bem como do “presente extenso, duradouro, fenomenológico descrito por Husserl”⁷⁰³. Na verdade, o *tempo-de-agora*, se estabelece como aquele tempo que busca “condensar no espaço pontual, unidimensional (...) não só um conteúdo histórico longitudinal, mas a presença da história como um *todo*, refratada através do prisma do presente histórico”⁷⁰⁴. Analisando tal estrutura temporal, Peter Osbourne chega à seguinte conclusão:

Nem instante nem presente, o tempo do agora de Benjamin historiza a estrutura da instantaneidade, para produzi-la como interrupção, simultaneamente contraindo o presente na estase de sua fonte punctiforme e expandindo seu conteúdo histórico ao infinito, num “imenso resumo” de “toda a história da humanidade”. Ao explorar o caráter dual, dialético, do presente, ao mesmo tempo como extenso duradouro e fonte punctiforme, ele efetua uma dupla conciliação: da natureza (instante) com a história (presente), e desse presente histórico (“modernidade”) com a história como um todo (eternidade). Nem instante nem presente, o tempo do agora de Benjamin é

⁶⁹⁷ OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

⁶⁹⁸ OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

⁶⁹⁹ Tese 18 In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.20.

⁷⁰⁰ Tese 18 In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.20.

⁷⁰¹ Apêndice A. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.20.

⁷⁰² OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

⁷⁰³ OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

⁷⁰⁴ OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99.

“o presente *como* tempo-do-agora (*der Gegenwart als der 'Jetztzeit'*). Ele é sempre um agora historicamente específico.”⁷⁰⁵

O que faz de tal tempo o tempo messiânico é justamente a sua capacidade de ser e se projetar enquanto mônada, enquanto o tempo da ruptura, da paragem, do acionamento do travão de emergência da locomotiva da história que, com sua frenagem, permitirá que se abra a fenda estreita a partir da qual o Messias pode entrar. Não é, portanto, o tempo cronológico, quantitativo, “homogêneo e vazio”, e sim um tempo heterogêneo, qualitativo, pleno e *kairológico*. Nele o passado não está pronto e acabado e sempre pode (re)surgir como uma “citação revolucionária” capaz de “atiçar no passado a centelha da esperança”⁷⁰⁶. Tanto assim, que Benjamin vê na Revolução Francesa uma Roma que regressa e afirma que Robespierre “citava a velha Roma tal como a moda cita um traje antigo”.⁷⁰⁷ Tal quer dizer que a República romana estava repleta de *agora* que foi preciso arrancar do contexto histórico a fim de transformá-lo em “material explosivo no combate contra a monarquia para interrupção de mil anos de continuidade real na história da Europa”⁷⁰⁸. A presença “explosiva de momentos emancipadores do passado na cultura revolucionária”⁷⁰⁹ do presente é marca maior da intuição benjaminiana dessa outra temporalidade. É com a assunção de tal intuição que nos é possível ver a força da “Comuna de 1793-1794 na Comuna de Paris de 1871, e desta na revolução de outubro de 1917”⁷¹⁰, como o faz Michael Löwy.

⁷⁰⁵ OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.99-100.

⁷⁰⁶ Tese 6. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

⁷⁰⁷ Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁷⁰⁸ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.120. Contudo, como muito bem observado por Michel Lowy, Benjamin estava enganado, mas ao mesmo tempo tinha razão. “Estava enganado porque a república romana, escravagista e baseada no patriarcado, não podia inspirar em nada os ideais democráticos de 1793. Além disso, é surpreendente que Benjamin não mencione – em vez de Robespierre – o exemplo de Gracchus Babeuf, que ‘não citava a Roma antiga’, mas os tribunos da plebe romana. As fantasmagorias romana dos jacobinos eram, como Marx demonstrara, uma ilusão. Mas o autor de *O Dezoito Brumário* foi precipitado ao concluir que as revoluções proletárias, ao contrário das burguesas, podiam tirar sua poesia somente do futuro e não do passado” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.121).

⁷⁰⁹ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.121.

⁷¹⁰ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.121.

A metáfora da moda é utilizada por que para o berlinense “a moda fareja o atual onde quer que se mova na selva do outrora. Ela é o salto de tigre para o passado”⁷¹¹. E esse mesmo salto, “dado sob o céu livre da história”⁷¹² é o “salto dialético com que Marx definiu a revolução”⁷¹³, afirma Benjamin. O tempo que esse movimento do tigre enseja é *kairológico* por que se refere a “uma ligação fugaz, de um momento frágil, de uma constelação momentânea, que é preciso saber apreender; daí a imagem do ‘salto’ da fera no passado.”⁷¹⁴ E, assim como a moda, é “constitutivamente um tempo que se antecipa a si próprio e, precisamente por isso, está sempre atrasado, tem sempre a forma de um limiar incaptável de um ‘ainda não’ e um ‘já não’.”⁷¹⁵ O que acontece, porém, afirma Benjamin, é que o faro pelo atual que a moda porta “se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante.”⁷¹⁶ Citando Eugène Montrue, nas anotações para a obras das *Passagens*, ele esclarece que “a moda é um testemunho, mas um testemunho da história do grande mundo somente, porque em todos os povos... os pobres não tem modas como não tem história, e nem suas ideias, nem seus gostos, nem sua vida mudam em nada”⁷¹⁷ e conclui “o significado da moda como disfarce de determinados desejos da classe dominante”⁷¹⁸.

Ao interpretar tais passagens e retomar as impressões benjaminianas, Michael Löwy aponta a temporalidade da moda como a temporalidade do inferno pois, “ao mesmo tempo que cultiva “a absurda superstição do novo” (Paul Valéry), ela é a eterna repetição do mesmo,

⁷¹¹Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁷¹²Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁷¹³Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁷¹⁴Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁷¹⁵AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo?. In: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d’água Ed, 2010b, p.25. Ao analisar esse caráter fugidivo da moda, Agamben diz: “é provável que, como sugerem os teólogos, tal dependa do facto de a moda, pelo menos na nossa cultura, ser uma marca teológica da roupa, que deriva da circunstância de a primeira peça de roupa ter sido confeccionada por Adão e Eva depois do pecado original, sob a forma de uma tanga vegetal entretecida com folhas de figueira (precisemos que as peças de roupa que vestimos derivam não desta tanga vegetal, mas das *tunicae pelliceae*, das peças de roupa feitas da pele de animais que Deus, segundo Gen. 3,21, faz com que os nossos progenitores enverguem, como símbolo tangível do pecado e da morte, no momento em que os expulsa do Paraíso).” (AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo?. In: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d’água Ed, 2010b, p.25-26).

⁷¹⁶Tese 14. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.18.

⁷¹⁷BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.109.

⁷¹⁸BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.109.

sem fim, sem ruptura⁷¹⁹. Serve, então, às classes dominantes, de camuflagem para ocultar seu horror a qualquer mudança radical⁷²⁰, no que difere radicalmente da leitura agambiana desenvolvida no texto *O que é o contemporâneo?*. Nesse ensaio, o italiano profana o uso burguês do tempo da moda para isolar nele aquele ponto de ruptura próprio do *Jetztzeit* que deve ser usado pelo historiador materialista benjaminiano, ao qual Agamben chama de *contemporâneo*. Deste modo, ele expõe:

O que define a moda é o fato de ela introduzir no tempo uma descontinuidade peculiar, que o divide segundo a sua actualidade ou inactualidade, o seu ser ou o seu não-ser-já-na moda (*na* moda e não simplesmente *de* moda, que se refere apenas às coisas). Esta cesura, apesar de subtil, é clara, no sentido em que aqueles que devem percebê-la a percebem sem falta e, precisamente desse modo, atestam o seu ser na moda; mas quando procuramos objetivá-la e fixá-la no tempo cronológico, revela-se incaptável. Antes do mais o “agora” da moda, o instante em que ela chega a ser, não é identificável por meio de cronómetro algum. Este “agora” é talvez o momento em que o estilista concebe o traço, o cambiante que definirá o novo molde da peça de roupa? Ou o momento em que o confia ao desenhador e depois ao atelier de costura que confeccionará o protótipo? Ou, antes, o momento da passagem de modelos, quando a peça de roupa é envergada pelas únicas pessoas que estão sempre e só na moda, as modelos, que, no entanto, precisamente por isso, nunca o estão deveras? Porque, em última instância, o estar na moda do “molde” ou da “linha” dependerá do facto de as pessoas de carne e osso, diferente das modelos – essas vítimas sacrificiais de um deus sem rosto –, o reconhecerem como tal e dele fazerem a roupa que vestem.⁷²¹

Buscando demonstrar a *kairologia* do tempo da moda ele acrescenta que “o *kairos* da moda é incaptável: a frase ‘neste instante eu estou na moda’ é contraditória, porque no momento em que o sujeito a pronuncia, está já fora de moda⁷²². Daí o ponto principal desse *kairos* ou desse “*chronos* contraído e abreviado” como afirma Agamben, é o fato de instituir “outros tempos” ao entrecruzar no presente o “ainda não” e o “já não”, gerando uma relação particular com o passado e o futuro. Podendo assim “citar” o passado a qualquer momento,

⁷¹⁹Na verdade é “o novo sempre velho e o velho sempre novo” (BLANQUI *apud* BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.408).

⁷²⁰LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.120. A esse respeito Benjamin cita Bertold Brecht: “os donos do poder sentem uma imensa aversão a grandes transformações. Desejam que tudo fique como está, por mil anos de preferência. Seria preferível que a lua permanecesse imóvel e que o sol não se movesse! Então ninguém sentiria mais fome e teria vontade de jantar.” (BRECHT *apud* BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.109).

⁷²¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d’água Ed, 2010b, 25-26.

⁷²² AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d’água Ed, 2010b, p.26. A contradição inerente ao “estar na moda” se assemelha ao *paradoxo da soberania*, no qual o soberano está fora do ordenamento jurídico e ao mesmo tempo o constitui. *Vide* item 1.1.3 desta dissertação.

revitalizando “aquilo que, todavia, declara morto”⁷²³ A citação revolucionária é o núcleo do *tempo-de-agora*, é “uma fonte formidável de inspiração, uma arma cultural poderosa no combate presente”⁷²⁴ que deve romper com o contínuo histórico dos opressores em favor da tradição que vem dos oprimidos e da redenção messiânica da histórica.

2.3 Tradição dos oprimidos e redenção

“Que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela?”
Michel Foucault⁷²⁵

Com tudo que foi dito e pudemos vislumbrar com a abertura das gavetas que se forjaram para nós, a meio caminho na estrada do materialismo histórico teológico benjaminiano, encontramos-nos agora na beira de um limiar em que o chão se fende numa abertura incorrigível. Nossos pés já não podem mais prosseguir a não ser lançando-nos sem volta num território que mal podemos apreender de quais dimensões, tempos, densidades e flutuações é feito. Não enxergamos de maneira segura o próximo aposento desse circuito do qual buscamos sair. É possível perceber, num tropeço desajustado, que há uma escada feita de madeira e facilmente transportável, embora seja maior que o triplo de nosso tamanho. Sendo essa, talvez, a única forma segura de ultrapassarmos essa fissura e atingirmos o outro espaço que esse desnível abismal anuncia, tomamos mão da escada. Projetamo-la à distância até que ela alcance algo horizontalmente palpável do outro lado. Feito. Este, assim como todo ato de coragem, transmuta os objetos. A escada vira ponte e podemos prosseguir, não sem antes dizer, com uma euforia que hoje parece reservada apenas às crianças, que tal ponte-escada revela-nos – numa linguagem adâmica, pura – o material no qual foi esculpida: nos conceitos, esses redentores dos fenômenos. Sua carne dura de madeira provém da memória, da rememoração e do esquecimento. É a compreensão comprometida e consciente destes conceitos – que salvam os fenômenos da temporalidade linear – que gera a materialidade nua dessa madeira ponte-escada.

⁷²³ AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo?. In: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d’água Ed, 2010b, p.26.

⁷²⁴ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.121.

⁷²⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p.70.

Seguimos sobre o caminho que ela gera. Já noutra repartimento labiríntico, aumentam e se distinguem para nós muitas vozes que antes nos pareciam apenas um irritante zumbido ao pé da orelha – e que tantas outras zumbiam no centro cardíaco. Elas exclamam: “Presente”! Sempre dizem um nome próprio e, na sequência, um invariável “presente”! Pensamos que talvez isso queira dizer sobre outra temporalidade, mas já não é possível concluir tal raciocínio dado o estrondo de uma sirene que toca de modo inapelável de tempos em tempos e cuja luz podemos supor. Cintila como um vagalume a mover-se entre a luz e a escuridão. Mas as vozes não cessam e podemos assegurar, contra toda a cognição intelectual, que as vozes – de muitas línguas, linguagens e dialetos – não são emitidas pelo que chamamos de “pessoa”. Tal categoria é pobre em esclarecimento diante do que vemos quando as ouvimos. Elas são emitidas por uma força, “um heliotropismo secreto” que tanto assombra quanto nos instiga. São, em verdade, as vozes suplicantes de todas e todos que permanecem agora caladas e calados, que foram e permanecem tolhidas em sua destinação política atestada sempre pelo indício da palavra. Esse “presente” que insistem em bradar é já uma insistência para que sejam ouvidas, anunciam sua presença negada. Os nomes, que individualizam e revelam destinos, não são distinguidos sempre, exceto aqueles que se repetem em demasia. Trata-se de um apelo que vem dos vencidos, da *tradição dos oprimidos*.

Ao enfrentar “a visão progressista da história, que encarava o presente como o herdeiro incontestado do passado”⁷²⁶, Benjamin substitui o olhar que pressupõe a existência de uma neutralidade na tradição, onde ela se apresenta como “meio neutro, seja para o desdobramento da razão na história, seja para a doação ao presente da sabedoria acumulada do passado”⁷²⁷ e em seu lugar afirma que, a tradição não é “a transmissão serena e ininterrupta do passado para o presente, mas uma transferência cheia de perigo e risco.”⁷²⁸ Ao assim compreender ele recupera o aspecto originário da noção de *tradição*. Na explanação de Caygill:

Originário do direito romano, *traditio* era um termo jurídico que denotava “entrega”, “transferência” ou “rendição”. Seu uso foi estendido à religião por Tertuliano no século II a.C. como parte de sua tradução indiscriminada da experiência religiosa cristã na linguagem do direito romano. Nessa época “tradição” foi um termo

⁷²⁶CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.28.

⁷²⁷CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.28.

⁷²⁸CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.28.

extremamente equívoco, uma vez que o sentido conhecido de “transmissão” de uma doutrina oral coexistia com o menos conhecido de “rendição” e “traição”. Assim, por exemplo, teólogos descreveram a traição de Cristo por Judas como a “tradição” que deu início aos eventos de sua “paixão”. O termo “tradição” foi ainda definido como o crime eclesiástico de entregar textos sagrados numa época de perseguição – expondo-os à destruição pelos infiéis. Uma pessoa culpada do crime de “tradição” era um “traditor” ou, no uso posterior, um “traidor”.⁷²⁹

É exatamente esse sentido “traíçoeiro e perigoso de uma rendição potencialmente destrutiva”⁷³⁰ que Benjamin resgata ao enunciar na tese sexta que “o perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: ode nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes.”⁷³¹, de nos tornarmos traidores. Para ele a tradição é o evento de ‘transmitir’ e não meramente a transmissão de evento”⁷³² e mais, “a tradição é não só o que é transmitido num dado tempo como também a outorga desse tempo, ele próprio, na indistinção entre o passado e o presente.”⁷³³

Howard Caygill ao analisar as semelhanças e diferenças entre as formas pelas quais Heidegger e Benjamin compreendem a tradição, assegura que em Benjamin, “a tradição é um jogo de tristeza, uma destruição. Não oferece nenhuma possibilidade de autenticidade, nenhum sentido para uma vida”⁷³⁴ e que ela, paradoxalmente, marca “a distinção entre passado e presente ao mesmo tempo em que a supera, ao entregá-los um ao outro; ela tanto funda quanto pressupõe o tempo em que tem lugar.”⁷³⁵ O tempo da história para Benjamin é “infinito em todas as direções e incompleto em todos os momentos”⁷³⁶, ou seja, é aquilo que resiste a todas as tentativas de encerramento de sentidos no presente, resiste, portanto, à

⁷²⁹CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.28-29.

⁷³⁰CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.29.

⁷³¹Tese 6. In: BENJAMIN, 2012a, op. cit., p.11.

⁷³²CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.36.

⁷³³CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.29.

⁷³⁴CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.35.

⁷³⁵CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.29.

⁷³⁶BENJAMIN *apud* CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.25.

tradição. A tradição dos oprimidos é aquilo a que foram submetidos os vencidos e, como tal, clama sua redenção. Clama pela superação messiânica desse acontecer.

Com a redenção, essa tradição enquanto “fenômeno paradoxal, e até destrutivo, caracterizado por uma transmissão que ao mesmo tempo excede ao que é transmitido e é por ele contida”⁷³⁷, é substituída pelos efeitos de uma nova temporalidade: o tempo redimido, esse que “não é uma substância contínua subjacente ao passado, presente e futuro, mas a interrupção messiânica da própria ordem temporal.”⁷³⁸ Para Benjamin, esse tempo histórico pleno, autêntico e, por isso, redimido, só é possível com o advento do Messias e diante disso devemos precisar que:

A ideia de um tempo histórico pleno não pode ser pensada do mesmo modo que a ideia de um tempo individual. Essa determinação, que naturalmente modifica por completo o sentido da redenção, é o que distingue o tempo trágico do tempo messiânico. O tempo trágico está para este último como o tempo individualmente consumado está para o tempo divinamente consumado.⁷³⁹

Nessa oposição entre o tempo individual e o tempo messiânico o que está em questão é a distinção que Benjamin opera entre “a plenitude *no* tempo histórico e a plenitude *do* tempo histórico”⁷⁴⁰ e aponta a impossibilidade de qualquer redenção “*no* tempo histórico, tudo que pode haver é a redenção *do* tempo histórico”⁷⁴¹, já que o tempo pleno messiânico é “uma apreensão *do* tempo que não está *no* tempo.”⁷⁴² Há uma completa exterioridade do tempo messiânico em relação ao próprio tempo, haja vista que ele é o tempo cujo advento traz consigo a cessação de todo acontecer.⁷⁴³

⁷³⁷CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.29.

⁷³⁸CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.26.

⁷³⁹BENJAMIN *apud* CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.26.

⁷⁴⁰CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.26.

⁷⁴¹CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.27.

⁷⁴²CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.26.

⁷⁴³CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.27.

A redenção dos oprimidos, portanto, é o cessar das temporalidades que vimos até aqui, e, em virtude disso, é a instauração de um novo tempo histórico, no qual será dada à humanidade redimida, a plenitude de seu passado. Por isso a insistência benjaminiana, segundo a qual:

Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la. Pois, o Messias não virá apenas como o redentor, mas como aquele que superará o Anticristo. Só terá o dom de atizar ao passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver aprendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer.⁷⁴⁴

Essa plenitude do passado se dará com a redenção da humanidade e, para a humanidade redimida, o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos. Realizar no presente, com as lutas atuais, essa redenção para aqueles que estão mortos é a exigência messiânica que vem do passado.

2.3.1 *A exigência do passado*

A exigência do passado está para o fazer político tal como a tradução está para a escrita. Assim como a tradução só é possível porque “todas as grandes obras da escrita (...) contém nas entrelinhas sua tradução virtual”⁷⁴⁵, o fazer político comprometido com a tradição dos oprimidos – com as exigências que vem do passado – só é possível porque há nas vozes que ouvimos um eco daquelas que foram emudecidas. O presente já contém, virtualmente, o passado que busca redimir. Mas, assim como não há tradução sem interpretação, não há uma atualização do passado sem que o presente o reconheça como um presente já intencionado nele⁷⁴⁶, sem que o presente aja como a interpretação que abarca “as modificações de um texto e da linguagem em que se construiu”⁷⁴⁷ e ainda assim manter o

⁷⁴⁴Tese 6. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

⁷⁴⁵BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. BRANCO, Lucia Castello.(Org.) A tarefa do tradutor, quatro traduções para o português. Tradutores Fernando Camacho, Karlheinz Barck *et al*, Susana Kampff Lages e João Barrento. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008, p.42

⁷⁴⁶Há de se reconhecer a imagem de presente que o passado porta porque, como assevera Benjamin, “é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (Tese 5. In: BENJAMIN, 2012a, op. cit., p.11).

⁷⁴⁷MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.10.

parentesco entre “a obra do passado e sua reinterrogação no presente, bem como o que as torna estrangeiras”⁷⁴⁸

O presente deve agir, portanto, como o tradutor, buscando a tradução desse espaço de estranhamento para:

Assim como os estilhaços de uma ânfora – para reconstruir o todo – devem ser contíguos em todos os pormenores, mas não idênticos uns aos outros, também deve procurar, antes de mais nada, não se assemelhar ao sentido original, mas, em um movimento de amor até o mínimo detalhe, fazer passar em sua própria língua o modo de visar do original.⁷⁴⁹

Essa interpretação da tradução, que aqui associamos à *exigência do passado*, é digressiva e absolutamente anticartesiana. Ao “triunvirato do método, da subjetividade e da dominação-projeto cartesiano, Benjamin opõe um discurso em curto-circuito que a meio caminho interrompe a si mesmo a fim de renovar contato com seus objetos”⁷⁵⁰ por acreditar que os objetos de reflexão, por oferecerem resistência aos métodos, nos forcem a um recomeçar infatigável. Daí que para Benjamin o único método possível é o desvio, o caminho indireto, no qual paramos para “considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação”⁷⁵¹; o que serve tanto de estímulo ao recomeço quanto de justificação dessas paragens.

E assim como o mosaico não perde sua majestade diante de suas partículas fragmentárias, tais paragens – que na verdade são as mais bem acabadas formas de contemplação – não implicam uma perda de fôlego ou de energia. Ambos, mosaico e contemplação, “justapõe elementos isolados e heterogêneos”⁷⁵² para deixar manifesta “com mais força o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade”⁷⁵³

Isso se deve ao fato de que, no método desviante do curto-circuito, o valor dos fragmentos do pensamento aumenta na medida em que diminui sua relação direta com aquelas formas que lhes correspondem, e a representação dessa correspondência depende dessa fragmentariedade tanto quanto o mosaico precisa do esmalte, pois “o conteúdo de verdade só

⁷⁴⁸MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.10.

⁷⁴⁹BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. BRANCO, Lucia Castello.(Org.) A tarefa do tradutor, quatro traduções para o português. Tradutores Fernando Camacho, Karlheinz Barck *et al*, Susana Kampff Lages e João Barrento. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008, p.61.

⁷⁵⁰MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.10.

⁷⁵¹BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.50.

⁷⁵²BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.51.

⁷⁵³BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.51.

pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do conteúdo material.”⁷⁵⁴ Assim, onde o método cartesiano é esquecimento de seus objetos, o de Benjamin é contemplação, enquanto um se adequa de modo arbitrário a qualquer objeto, o outro escolhe e “adere mimeticamente a um objeto particular da contemplação”⁷⁵⁵ a partir de seus extremos, detalhes e fragmentos.

Esse método “epistêmico-crítico” na *exigência do passado* não se refere ao passado “tal qual ele foi” assim como na tradução ele não se comunica pela pura e simples enunciação, já que em assim procedendo se “apreenderia o ‘exato’, mas perderia a nervura principal.”⁷⁵⁶ Pois, “aquilo que está numa obra literária, para além do que é comunicado – e mesmo o mau tradutor admite que isso é o essencial – não será isto aquilo que se reconhece em geral como o inaferrável, o misterioso, o ‘poético’? Aquilo que o tradutor só pode restituir ao tornar-se, ele mesmo, um poeta?”⁷⁵⁷ Ou seja, a articulação histórica com o passado “não significa reconhecê-lo tal como ele foi”⁷⁵⁸, e sim como ele aparece num momento de perigo: de modo súbito, iluminado e fugidio. Portanto, kairológico e não cronológico.

Ademais tal *exigência* é “uma modalidade messiânica”⁷⁵⁹ que, tematizada na história da filosofia, “coincide com a própria possibilidade da filosofia.”⁷⁶⁰ Ela se insere na mesma categoria modal de “possibilidade, impossibilidade, necessidade, contingência”⁷⁶¹ e se relaciona com o *inesquecível*, mesmo e, sobretudo, “se ninguém a recorda”⁷⁶². Agamben nos garante, em sua interpretação do texto *O Idiota de Dostoiévski* que Benjamin escreve em 1917, que, “a exigência é uma relação entre o que é – ou foi – e a sua possibilidade – e esta

⁷⁵⁴BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.51.

⁷⁵⁵MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.10.

⁷⁵⁶MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.10.

⁷⁵⁷BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.136.

⁷⁵⁸Tese 6. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.11.

⁷⁵⁹AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.52.

⁷⁶⁰AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.52.

⁷⁶¹AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.52.

⁷⁶²AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.53.

não precede, mas segue a realidade.”⁷⁶³ O sentido explícito dessa exigência é, sem voltar à memória ou ao lembrado, tornar o acontecido *inesquecível*,⁷⁶⁴ pois:

A exigência concerne especificamente não ao ser lembrado, mas ao permanecer inesquecível. Ela se refere a tudo aquilo que, tanto na vida coletiva como na individual, é a todo instante esquecido, à massa exterminada e tudo o que nelas é perdido. Não obstante o esforço dos historiadores, dos escribas e dos arquivistas de toda espécie, a quantidade daquilo que – na história das sociedades como naquela dos indivíduos – é irremediavelmente perdido é infinitamente maior do que aquilo que pode ser recolhido nos arquivos da memória. A todo instante, a medida de esquecimento e de ruína, o desperdício ontológico que trazemos em nós mesmos excede de longe a piedade das nossas lembranças e da nossa consciência.⁷⁶⁵

Entretanto, “esse caos informe do esquecido não é inerte nem ineficaz – ao contrário, ele age em nós com não menos força que a massa das recordações conscientes, mesmo se de modo diferente.”⁷⁶⁶ O esquecido opera com uma força e uma intensidade “que não podem ser medidas em termos de memória consciente nem acumuladas como saber, mas cuja insistência determina o nível de todo saber e de todo conhecimento”⁷⁶⁷, é uma força que age como aquele “heliotropismo secreto” que faz com que as flores se voltem para o sol. Aquilo que o passado exige experimenta essa mesma força, exige “poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história.”⁷⁶⁸ Nas palavras do italiano, “aquilo que o perdido exige não é ser lembrado e comemorado, mas permanecer em nós e conosco enquanto esquecido, enquanto perdido – e unicamente por isso, inesquecível.”⁷⁶⁹

A frase que Agamben usa em seu fragmento *Ideia do imemorial* ilustra bem o que está no fundo dessa exigência de tornar inesquecível aquilo que não se lembra, ele diz: “a recordação que não recorda nada é a mais poderosa das recordações.”⁷⁷⁰ Concordamos, pois, se “não é aquilo que vivemos e depois esquecemos que regressa, na sua imperfeição à consciência; (mas) antes, somos nós que acedemos então a qualquer coisa que nunca foi, ao

⁷⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.53.

⁷⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.53.

⁷⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.53.

⁷⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.53.

⁷⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.53.

⁷⁶⁸ Tese 4. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.11.

⁷⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.54.

⁷⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A ideia da prosa*. Tradução, notas e prefácio de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovi, 1999, p.58.

esquecimento como parte de consciência”⁷⁷¹, então trata-se de tornar inesquecível e atualizável pela ação política do presente o que não aconteceu. Eis, portanto, a

Insuficiência de toda a relação com o esquecido que procure simplesmente restituí-lo à memória, inscrevê-lo nos arquivos e nos monumentos da história, ou, no limite, que procure construir para ele uma outra tradição e outra história, aquela dos oprimidos e dos vencidos, que se inscreve com instrumentos diferentes em relação à história das classes dominantes, mas que não difere substancialmente dela. Contra essa confusão, é necessário lembrar que a tradição do inesquecível não é uma tradição – ela é, antes, aquilo que assinala toda tradição com uma marca de infâmia ou de glória, às vezes, as duas coisas ao mesmo tempo. O que torna histórica toda história e transmissível toda tradição é, precisamente, o núcleo inesquecível que essa traz dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer e lembrar, ser inconsciente e tomar consciência: decisiva é apenas a capacidade de permanecer fieis àquilo que – mesmo incessantemente esquecido – deve permanecer inesquecível, exige permanecer de algum modo conosco, de ser ainda – para nós – de algum modo possível.⁷⁷²

Realizar o que não aconteceu aos oprimidos de todos os tempos é a *exigência* do passado. Tal exigência é messiânica porque é redentora, porque age no *como não* que Paulo expõe em suas cartas e sobre o qual falaremos no item 3.2.2. A redenção que essa exigência evoca se dá por meio da pequena e fraca força messiânica.

2.3.2 Fraca força messiânica

Para Benjamin, a exigência do passado é e deve ser bem clara ao materialista histórico, uma vez que ele sabe reconhecer que “foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito.”⁷⁷³ Mas, diante de toda opressão que se praticou e se pratica contra os vencidos, precisamos esclarecer porque a força que nos conduzirá à redenção histórica deve ser *tênue*, fraca. A explicação deste ponto pode ser rastreada na obra teológico-política de Agamben – *O tempo que resta* –, no ensaio sobre a *Gewalt* de Benjamin que será analisado no próximo capítulo e mais ainda, parece-nos, fora dos livros.

Essa força é fraca no sentido de “pequena e de pouco valor”⁷⁷⁴ mesmo, e em Agamben ela aparece com a análise que o filósofo desenvolve da adoção do nome Paulo por Saulos

⁷⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *A ideia da prosa*. Tradução, notas e prefácio de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovi, 1999, p.58.

⁷⁷² AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.54.

⁷⁷³ Tese 2. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.10.

⁷⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.22.

quando este recebe o chamado – *klēsis* – do messias. Considerando queo arquétipo dessa mudança de nome de personagem, essa metonomásia, se encontra no livro de Gênesis quando, “o próprio Deus intervém para mudar os nomes de Abraão e Sara, acrescentando a ambos uma letra”⁷⁷⁵ e produz com isso uma “nova harmonia”, e, considerando ainda, análises filológicas e algumas fofocas⁷⁷⁶ sobre o tema, o italiano nos mostra que “também Saulos, mudando uma única letra de seu nome, isto é, substituindo o *sigma* por *pi*, pode ter em mente (...) uma ‘nova harmonia’ análoga.”⁷⁷⁷ Pois,

Saulos é, de fato, um nome régio, e o homem que o portava superava qualquer outro israelita não só pela sua beleza, mas também pela sua grandeza (1Sm 9,2; no *Alcorão*, Saul é dito, por isso, *Talud*, o grande). A substituição do *sigma* pelo *pi* significa, então, nada menos que a passagem do real ao ínfimo, da grandeza à pequenez – *paulus*, em latim, significa ‘pequeno, de pouco valor’ e em 1 Cor 15,9 Paulo se define ‘o menor[*eláchistos*] dos apóstolos’. Paulo é, portanto, o apelido, o *signum* messiânico (*signum* significa o mesmo que *supernomen*) que o apóstolo se dá no momento em que assume plenamente a vocação messiânica.⁷⁷⁸

O fato da força messiânica que Benjamin nos incita a reconhecer como potente na redenção dxs oprimidxs ser uma força fraca está em absoluto acordo com o enunciado de Paulo segundo o qual, “nos dias do messias, as coisas fracas e de pouca importância – que, por assim dizer, não existem – prevalecem sobre aquelas que o mundo considera fortes e importantes.”⁷⁷⁹ Nas palavras do apóstolo, “Deus escolheu... as coisas fracas do mundo para confundir as fortes... as coisas que não são para tornar inoperosas aquelas que são”⁷⁸⁰ e nesse sentido, a fraca força é a mais forte que pode existir, é aquela que de fato altera a realidade pela inoperosidade da lei.

Fora dos livros vemos como essa *fraca força* age. Podendo ser rastreada nas lutas silentes dxs quilombolas e dxs indígenas de nosso país quando marchamos de nossas terras até o planalto central pra dizermos aos políticos do turno que queremos permanecer vivxs⁷⁸¹,

⁷⁷⁵AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.21.

⁷⁷⁶Sobre o bom uso da fofoca ver Agamben, 2016, pp20-24. “A particularidade do seu estatuto epistemológico é que ela prevê a possibilidade de um erro, que não prejudica, porém, totalmente, a definição da verdade, por isso uma fofoca inteligente nos interessa independentemente da sua verificabilidade. Mas tratar a fofoca como uma informação é, na verdade, uma *apaideusia* imperdoável.” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.20).

⁷⁷⁷AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.22.

⁷⁷⁸AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.22.

⁷⁷⁹AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.23.

⁷⁸⁰1 Cor 1,27. Bíblia Sagrada.

⁷⁸¹Vide imagens 5, 6, 7, 8 e 9 do anexo.

na resiliência poderosa das mulheres e meninas em todo o mundo que sobrevivemos a casamentos forçados e estupros dos maridos, na esperança desesperada dxs imigrantes que tentamos atravessar a nado ou a pé as linhas geográficas que nos impõe habitar o terror bélico, nos nossos jovens negros e favelados que fazemos rolezinho nos *shopping centers* porque julgamos ter direito à diversão, lazer e consumo⁷⁸², na resistência urbana contra os despejos forçados quando nos armamos com cabos de vassouras e nos blindamos com capacetes de motocicleta e pedaços de tambor⁷⁸³ contra a especulação imobiliária, nxs manifestantes de nossas metrópoles que tentamos atingir o coração do Império econômico e financeiro a que estamos todxs submetidxs explodindo e apedrejando agências bancárias⁷⁸⁴, nxs militantes *blackblocs* que nos aglutinamos num corpo-a-corpo contra armas letais⁷⁸⁵, nxs nossxs secundaristas em luta que levamos cadeiras escolares para as ruas e avenidas porque queremos uma educação em que caibam todxs⁷⁸⁶, nxs ativistas lgtb's que organizamos beijaços⁷⁸⁷ e nos ostentamos na “pose” do Cristo⁷⁸⁸ contra a sanha assassina das violências lesbo-homo-transfóbicas, dentre tantos outros exemplos de que estamos repletos. Trata-se, portanto, de *forças fracas* que confundem as fortes – o direito, a economia, o poder constituído –, que expõem e exigem a inoperosidade das forças fortes com o apelo frágil de sua força poderosa capaz de movimentar tempos cósmicos.

Compreendido tais termos e aproximando-nos daquele espaço que reluz de tempos em tempos pelo soar luminoso da sirene, e que nos instiga pelo barulho silente e berrante que ressoa em nós, nos encontramos num recinto que, aparentemente, não têm saídas ou outras conexões espaço-temporais possíveis.

Contudo, ao percebermos que aqui o som das vozes que estão agora caladas é ainda mais pungente, permanecemos. Paramos. Os momentos de paragem são essenciais, nos ensinou Benjamin. Na contemplação que tal paragem enseja, passamos a tatear as paredes do

⁷⁸²Vide imagens 12 e 13 do anexo.

⁷⁸³Vide imagens 14 e 15 do anexo que retratam a resistência ao despejo forçado realizado em janeiro de 2012 contra as mais de 9 mil pessoas que moravam desde 2004 na Comunidade de Pinheirinhos em São José dos Campos, São Paulo, para reintegração de posse a favor da massa falida da Selecta AS de propriedade de Naji Nahas.

⁷⁸⁴ Vide imagens 16 e 17 do anexo.

⁷⁸⁵ Vide imagens 18 do anexo.

⁷⁸⁶Em protestos contra a reorganização escolar – que, dentre as várias medidas que visam aumentar a precarização do ensino público, prevê o remanejamento de mais de 1 milhão de alunxs e o consequente fechamento de suas escolas – proposta pelo governador de São Paulo Geraldo Alckmin, crianças e adolescentes ocuparam mais de 200 escolas e interditaram ruas e avenidas de grande circulação de carros pessoas com cadeiras escolares nos protestos que ocorreram ao longo do ano de 2015 e início de 2016. Vide imagem 19 e 20 do anexo.

⁷⁸⁷ Vide imagem 21 do anexo.

⁷⁸⁸Na 19ª parada do orgulho lgtb de São Paulo, em 2015, a transexual Viviany Belebony de 26 anos realizou uma performance em que ela ocupa o lugar de cristo na cruz. Vide imagem 22 do anexo.

recinto ao qual nosso bilhete-passaporte nos conduziu. De súbito, num lampejo inesperado, um lado da parede – que aparentemente, “sempre foi assim”: parede – se revela, pela força redentora de nosso toque, como uma passagem, porta, abertura, limiar. Ao que indica a luz que surge dessa pequena abertura, essa é a nossa tão esperada saída. A clareza que é projetada sobre nosso recinto nos faz compreender que ao abirmos essa porta, dando vazão e possibilidades múltiplas de realização ao que nela foi confinado e juntando o que ela buscou apartar, o labirinto se desmontará. Suas sombras, suas vielas retas e atrofiadas, seus espaços claustrofóbicos e geradores de toda sorte de medo e insegurança poderão ser percorridos com passos destruidores. Onde eram paredes e barragens, haveria apenas caminhos, “ar fresco e espaço livre”⁷⁸⁹

Essa porta nos sinaliza que o que nela padeceu foi possível devido à presença de “pessoas sobre cujo ‘caráter destrutivo’ todo mundo estava de acordo”⁷⁹⁰, ou seja, o que permitiu a tais pessoas resistirem ao confinamento por detrás dessa porta-parede, desse “sempre foi assim”, foi justamente o caráter destrutivo delas. Esse caráter “é jovial e alegre”, sua ação rejuvenesce. Aquelxs que o possuem estão imbuídxs de consciência histórica, rejeitam e desconfiam da marca das coisas ao mesmo tempo em que sabem e acreditam que para aquelxs que não se portam como o “homem-estojo”⁷⁹¹, tudo vai mal e que nada é eterno e duradouro, colocando diante de si a tarefa de abrir caminho onde outros vêm paredes, muros e montanhas.

Ensejando alargar essa abertura, percebemos que há uma força refreadora que impede tal intuito. Essa força se apresenta como o direito, como *katechon* – aquele que retém o fim, que retarda a redenção – e a cada esforço nosso em abrí-la ele aumenta sua potência retardadora de um novo tempo histórico. O novo tempo, anárquico e *anômico*, é o tempo do messias, pois “o messias – que, em Paulo, assim como na tradição judaica, deixa inoperante a lei – inaugura uma zona de anomia que coincide com o tempo messiânico e libera, dessa forma, o *anomos*, o sem lei.”⁷⁹² Precisaremos, portanto, para dar vazão e atualidade às potências destrutivas que foram confinadas por detrás do “era uma vez” do historicismo e que

⁷⁸⁹BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

⁷⁹⁰BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.241-242.

⁷⁹¹BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.241-242.

⁷⁹²AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2015, p.41.

se encontram à nossa frente nessa fissura limiar da porta, de depor essa força bloqueadora: precisaremos depor o direito. Mas, se a cada impulso de enfrentá-lo, a cada sacolejo luminoso que tenta escancarar a porta e aumentar o número daquelas que passam por ela, o direito se reaparela e agiganta-se diante de nós, nossos atos restam contraproducente para o fim que almejamos.

Diante desta aporia tenebrosa, tomados pela “iluminação profana” da *violência divina*, lançamo-nos, num gesto último e *puro*, no limiar da porta entreaberta para saber, sentindo a partir dessa entranha dolorida de enfrentamentos, qual ou quais as possibilidades que nos restam se tomarmos tal violência como modo de agir frente à *exigência* do passado. Para isso, será necessário compreendermos como essa violência se relaciona com essa força de bloqueio e detenção que o direito mostra ser.

CAPÍTULO 3

A REINE GEWALT E O DIREITO

O mundo messiânico é o mundo da atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Aquilo que hoje assim se designa mais não pode ser do que uma espécie de esperanto. Nada lhe pode corresponder antes de ser eliminada a confusão instituída com a construção da Torre de Babel. Esse mundo pressupõe aquela língua para a qual terão de ser traduzidos, sem reduções, todos os textos das línguas vivas e mortas. Mas não como língua escrita; antes, como língua festivamente experienciada. Essa festa foi expurgada de toda a solenidade, não conhece cânticos celebratórios. A sua língua é a própria ideia de prosa que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por aqueles a quem a sorte bafejou.

Walter Benjamin⁷⁹³

⁷⁹³ BENJAMIN, Walter. Fragmentos sem título. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.185.

Para compreendermos a relação possível entre *reine Gewalt* (violência pura) e direito que o presente capítulo intenta, se faz necessário delimitar e trazer à tona, de modo inequívoco, a diferença entre o que Benjamin chama de “violência mítica” e “violência pura” – que também recebe os nomes de “violência divina” e “violência revolucionária”. Portadora de uma relação de fins e meios, a *violência mítica* que, para Benjamin, é a marca da violência do direito, pode ser melhor compreendida se a ela direcionarmos a crítica que o autor dirige à concepção burguesa de língua na sua análise *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*⁷⁹⁴. Neste ensaio de 1916, a concepção burguesa da língua é desmascarada como sendo aquela que crê que “o homem comunica sua essência espiritual através dos nomes que dá as coisas”⁷⁹⁵ e não *no* nome propriamente dito. Portanto, uma visão que pressupõe e afirma que “o meio [*Mittel*⁷⁹⁶] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano,”⁷⁹⁷ e que “a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual”⁷⁹⁸, sendo um simples “signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer.”⁷⁹⁹ Dito de outro modo, a concepção burguesa pensa e analisa a linguagem a partir de seu exterior e não de seu interior, de modo que “a concepção burguesa da teoria da linguagem coloca-a como representação, isto é, como meio, que re-apresenta a coisa ao destinatário.”⁸⁰⁰

Essa visão, que, como discutiremos, em tudo se assemelha a *violência mítico-jurídica*, acaba por extrair a imanência contida em nosso *poder nomeador*, pelo qual a “linguagem

⁷⁹⁴ Ao se referir a esse ensaio em uma carta de 28 de dezembro de 1916 dirigida à Ernst Schoen, Benjamin afirma que para ele “a dúvida sobre a essência do conhecimento, do direito e da arte é inseparável daquela sobre a origem de cada expressão espiritual humana pela essência da linguagem”.

⁷⁹⁵ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53.

⁷⁹⁶ Recorrente nas reflexões de Benjamin, esse termo tem “a significação de “meio para determinado fim”, caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre a necessidade de mediação” (BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53).

⁷⁹⁷ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.55.

⁷⁹⁸ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.55.

⁷⁹⁹ BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.55.

⁸⁰⁰ HORVAT, Bárbara Valle. *Mito e violência: a politização da “mera vida” em Walter Benjamin*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2006, p.15.

comunica a si mesma”⁸⁰¹ e não a algo externo, parodiando suas potências numa má tradução de si e produzindo um mundo de imagens e representações. Falar *através* da linguagem ou *na* linguagem é uma diferença que prefigura a oposição entre *violência mítico-jurídica* e *violência divina*, e está no cerne do “problema de toda a teoria da linguagem.”⁸⁰² O que equivale a dizer que toda a problemática da teoria da linguagem “só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins”⁸⁰³, isso porque, se “toda língua se comunica *em si mesma*”, sem mediações, ela é, por excelência, o *meio (Medium) puro*⁸⁰⁴ da comunicação. É a essa capacidade de ser *meio puro* que Benjamin alude ao pensar e elaborar o seu trabalho *Para uma crítica da violência*.

Dizer que a linguagem *se* comunica *em si mesma*, sem mediações, é afirmar que a linguagem é a palavra e o nome. É o que nomeia e o que é nomeado, e é, ainda, o único meio em que isso pode se dar. Benjamin chega a essa conclusão ao analisar as distinções entre a *essência espiritual* e a *essência lingüística* da linguagem, afirmando que ela (a linguagem) “não é o simples mecanismo de expressão do que se deseja comunicar,”⁸⁰⁵ mas o próprio conteúdo espiritual que se comunica. A *essência espiritual*, apenas se comunica “na medida em que se encontra imediatamente encerrada em sua essência lingüística, na medida em que ela seja comunicável.”⁸⁰⁶ Portanto, “é uma ilusão pressupor que a língua apresenta a essência das coisas, ou de que ela se relaciona com a coisa apenas como uma convenção, como

⁸⁰¹ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53

⁸⁰² BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.54.

⁸⁰³ Isso é o que diz Benjamin em relação à violência no ensaio *Zur Kritik der Gewalt*, e que tomamos de empréstimo para designar também a linguagem dada a irrefutável semelhança do problema e da análise feita pelo autor no que concerne aos dois temas.

⁸⁰⁴ “O termo *Medium*, designa o meio enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior.” (BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53) enquanto o termo *Mittel* tem “a significação de ‘meio para determinado fim’, caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre a necessidade de mediação” (BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53).

⁸⁰⁵ SOUZA JUNIOR, Adolfo Pereira de. Mito e história: A crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925). Dissertação de mestrado apresentada no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008, p.17.

⁸⁰⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.52.

expressão de um conhecimento acabado,”⁸⁰⁷ pois o que “a linguagem comunica é a *essência lingüística* das coisas.”⁸⁰⁸ A correspondência entre essas *essências* não é plena, já que na forma lingüística só se comunica o que é comunicável, quer dizer, aquilo que, presente na *essência espiritual*, se faz conhecer na língua.⁸⁰⁹ Ou seja, a linguagem não representa a *essência espiritual*, ela é a “manifestação mais clara dessa essência.”⁸¹⁰ Essa capacidade potente de comunicar na forma lingüística algo de espiritual na língua, e não *através* da língua, é o que Benjamin chama de *imediatividade*, na qual a linguagem já é, na medida em que se torna comunicável, a essência espiritual das coisas e não um meio para alcançá-la. E quanto a essa imediatividade, Souza Junior afirma:

Esse momento, na medida em que é imediato, se relativiza num processo infinito de significação, pois depende do tempo e assim de suas vicissitudes. No entanto, a essência espiritual não pode ser mensurada por aquilo que exterioriza, pois o que é exteriorizado é diferente dela. Porém, é somente como essência lingüística que a essência espiritual aparece cognoscível. Assim, não há uma origem em si mesma da essência espiritual: ela se constitui numa relação de coexistência e negação com sua linguagem. É isso que se evidencia na principal qualidade da língua humana: nomear.⁸¹¹

Tomando os elementos trabalhados no ensaio sobre a linguagem como o suporte necessário a uma análise da relação entre direito e violência, Benjamin procura construir sua crítica à violência buscando alcançar um patamar em que ela se apresente enquanto *meio puro*, ou seja, enquanto pura *imediatividade* e não como uma *medialidade* para determinados fins, justos ou injustos. Ao tomá-la enquanto medialidade a crítica só poderia se direcionar à análise dos casos concretos em que a violência é utilizada e não a ela mesma enquanto princípio. A crítica de Walter Benjamin quer pensar a possibilidade de uma ética na violência enquanto princípio. Assim, logo na introdução de sua crítica à violência, Benjamin esclarece que:

⁸⁰⁷ SOUZA JUNIOR, Adolfo Pereira de. Mito e história: A crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925). Dissertação de mestrado apresentada no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008, p.17.

⁸⁰⁸ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53.

⁸⁰⁹ “Esse elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53).

⁸¹⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.53.

⁸¹¹ SOUZA JUNIOR, Adolfo Pereira de. Mito e história: A crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925). Dissertação de mestrado apresentada no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008, p. 18-19.

Em princípio, a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins. Com estas constatações obtêm-se mais aspectos para a crítica da violência e, todavia, talvez diferentes do que pode parecer à primeira vista. Pois, se a violência for um meio, então parece haver, sem mais, um critério para a sua crítica. Este se impõe na pergunta se a violência é em determinados casos meio para fins justos ou injustos. Sendo 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. Desse modo, esta pergunta necessita para sua decisão de um critério mais preciso, de uma diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem.

Elidindo, portanto, de seu diagnóstico a instrumentalização comumente feita da questão, sobretudo pelo direito natural e pelo direito positivo, o que Benjamin quer, em última instância, nos parece, é fazer uma análise que nos leve até a *essência espiritual* da *Gewalt*. Acompanhem-lo nessa empreitada já que é apenas jogando luz sobre os conceitos de violência que o ensaio apresenta que conseguiremos compreender o enigma dessa porta que temos a nossa frente.

3.1 Para uma crítica da violência

Tão central na obra de Benjamin (e em nosso trabalho) quanto as *Teses*, o ensaio *Para uma crítica da violência* foi escrito por volta de 1920-1921⁸¹² sob o impacto da revolução que derrubou o Império e instaurou a República na Alemanha em novembro de 1918, e mais ainda, ecoando a derrota do movimento dos conselhos operários e do assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht em janeiro de 1919.⁸¹³ Elaborado para ser publicado na *Die*

⁸¹²“A sua gênese é datável com alguma segurança: situa-se num período de três semanas em torno da passagem do ano de 1920 para 1921, talvez já em janeiro do novo ano. A carta que o testemunha não traz data, mas as edições das cartas situam-se em janeiro de 1921 (Br.,251; GB II, 126). Se essa carta tiver sido escrita entre o início e meados de janeiro, o começo da escrita do ensaio deve situar-se ainda em dezembro de 1920; se ela datar de fins de janeiro, a escrita do texto situa-se neste mês. É o que se pode deduzir de uma parte da carta – o seu segundo *post-scriptum* (Br.,254; GB II, 131) – que anuncia a conclusão do trabalho (BARRENTO, João. Comentários. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.213).

⁸¹³Na noite de 09 de novembro de 1918 com a derrubada do império e proclamação da República “o chanceler social-democrata Ebert entrou em acordo com o Alto Comando do Exército para formar ‘um governo capaz de restabelecer a ordem’. O acordo, concluído em 15 de novembro entre o patronato e o social democrata Lesien, presidente dos sindicatos, oficializou de fato certas vitórias da classe operária, mas não tocou na questão da propriedade das usinas e nem chegou a mencionar os conselhos operários em formação. Enfim, em janeiro de 1919 será Noske, chefe da polícia social-democrática, quem esmagará os trabalhadores berlinenses insurgentes e mandará assassinar seus chefes, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht” (GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993, p.18).

*Weißer Blätter*⁸¹⁴ o ensaio foi considerado “demasiado longo e difícil” pelo editor Emil Lederer, que o editou e publicou no número 47 da revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Socialpolitik* em agosto de 1921. Tido por vezes como “opaco, enigmático e elusivo” o ensaio aborda uma enorme quantidade de aspectos da relação entre violência e direito mediante a *crítica*. O período de sua composição é também aquele imediatamente posterior ao das pesquisas dedicadas à redação da tese de doutoramento *O conceito de crítica no romantismo alemão*, na qual Benjamin empenhou-se em cunhar uma concepção de *crítica* que, enquanto método de conhecimento, tivesse proeminência em detrimento do pensamento sistemático.⁸¹⁵

Aproximando-se, por vieses “investigativos e experimentais,”⁸¹⁶ dos poetas críticos de Jena ao elaborar seu trabalho doutoral, Benjamin busca muito mais inteirar-se da concepção romântica de crítica do que adotá-la.⁸¹⁷ Ele toma a definição romântica de crítica como um reservatório a partir do qual é possível “extrair elementos e forças para forjar a sua própria

⁸¹⁴Revista mensal alemã dedicada ao expressionismo literário.

⁸¹⁵WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002, p.54. Interessado pela problemática da crítica desde seus primeiros escritos, Benjamin, mesmo reconhecendo o legado de Kant “com toda a sua preocupação antidogmática e *aufklärer* em demarcar os limites razoáveis da razão, permite não apenas à razão julgar-se a si mesma, mas pretende oferecer as condições de uma atitude crítica não apenas com respeito ao problema do conhecimento e, sobretudo, ao mundo ético da ação, mas também, em última instância, ao julgamento do que é belo, inclusive das assim chamadas obras de arte” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.2). Já nas bases filosóficas modernas do conceito de crítica, busca afastar-se da “pretensão totalizadora do sistema kantiano e da primazia conferida pelos neokantianos à teoria do conhecimento” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.2) e realizar uma aproximação com os “poetas-críticos do romantismo de Jena, sobretudo, Friedrich Schlegel e Novalis.” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.2) a fim de produzir uma “concepção de crítica que possa articular-se às suas preocupações com as criações artísticas, em especial as obras de linguagem. Não por acaso, ele dedica a sua circunspecta tese de doutorado de 1919 justamente ao conceito de crítica de arte no primeiro romantismo. É o próprio Benjamin que reconhece, aliás, que, se nos tempos de sua formação filosófica, ele se aventurou com afinco na leitura da obra de Platão e de Kant e, depois, dos textos filosóficos da Escola de Marburg, aos poucos o seu interesse “pelo teor filosófico da escritura literária e das formas de arte passou ao primeiro plano” e ganhou por fim sua expressão privilegiada no seu trabalho bernense sobre o romantismo alemão” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014. Disponível em <http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr2/3.luis_incio_-_limiar_n.2.pdf> Acesso em jan de 2016).

⁸¹⁶COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.3

⁸¹⁷No apêndice da sua tese *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, “Benjamin acaba por confrontar o romantismo de Jena e o classicismo de Goethe, o primeiro preocupado com o problema da forma artística e com uma concepção de crítica que pudesse dar conta desse problema e o último mais cioso de um ideal de belo artístico para o qual a questão da crítica seria secundária e acessória” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.3). Esse confronto permite “ao jovem Benjamin a oportunidade de investigar concepções estéticas em disputa e testar teses que se opõem em torno da problemática da crítica” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.3).

compreensão do trabalho da crítica,”⁸¹⁸ o que se realizará apenas no maduro trabalho sobre *As afinidades eletivas de Goethe* em 1922. Na robustez do ensaio sobre Goethe – que segundo o próprio Benjamin é o primeiro trabalho importante que publicou – é que aparece, então, a concepção benjaminiana de crítica. Nele o filósofo opõe a *crítica* ao *comentário*, afirmando que enquanto aquela busca o *teor de verdade*, este se encerra apenas em seu *teor factual*.⁸¹⁹ Tomando a obra de arte como objeto direto da análise desses duplos teores, Benjamin perceberá que são mais duradouras no tempo as obras cujo *teor de verdade* está inteiramente impregnado do *teor factual*, e que em consequência disso “os dados do real na obra apresentam-se no transcurso dessa duração, tanto mais nítidos aos olhos do observador quanto mais se vão extinguindo no mundo real,”⁸²⁰ o que coloca ao “crítico vindouro” a exigência de sempre interpretar o *teor factual* de uma obra enquanto condição prévia a toda crítica.

Ao distinguir o papel do crítico e do comentarista diante de uma obra, Benjamin afirma, de modo poético-metafórico, que a obra funciona como uma fogueira de chama viva diante da qual o comentador se apresenta enquanto um químico e o crítico enquanto um alquimista. Ao químico-comentador interessam as madeiras e as cinzas resultantes de sua combustão, ao passo que ao crítico-alquimista interessa “o enigma daquilo que é vivo”⁸²¹: a chama. 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.”⁸²² É nessa metáfora das achas e da chama viva que Bernd Witte entreve duas posições centrais ao conceito benjaminiano de crítica que nos ajudarão a compreender a *crítica* do ensaio *Para uma crítica da violência*, quais sejam, a concepção de obra como a) o “meio de uma verdade

⁸¹⁸COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.3.

⁸¹⁹“Os termos “teor de verdade” e “teor factual” correspondem no original a *Wahrheitsgehalt* e *Sachgehalt*. O substantivo masculino *Gehalt* pode ser traduzido também por “conteúdo”, mas este corresponde mais propriamente a *Inhalt*, o conteúdo objetivo - assunto, argumento, acontecimentos - de uma obra literária. *Gehalt*, por sua vez, conota também a visão de mundo ou os valores envolvidos na obra, razão pela qual optou-se aqui por “teor”. Contudo, quando empregado no plural ou em outros contextos, *Gehalt* foi traduzido também como conteúdo” (BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.12).

⁸²⁰BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.12.

⁸²¹BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.12.

⁸²²BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.14.

existencial e metafísica”⁸²³ e b) “não como algo estático, mas como algo que se consome na história.”⁸²⁴ Tais afirmações indicam, portanto, que há, para Benjamin, uma existência metafísica da verdade de que o crítico deve se ocupar e que essa só se encontra e se realiza no palco da história. O que implica dizer, nas bem elaboradas observações de Luis Inácio Oliveira Costa, que, para essa operação crítica,

as obras do passado cultural podem ser lidas na interpelação que dirigem ao presente, mesmo numa constelação significativa com o presente, mas também em sua distância e em sua diferença, por assim dizer em sua dissimetria em relação ao momento da leitura crítica. A tradição artística e cultural é recolhida com atenção e cuidado, mas, ao mesmo tempo, submetida a uma espécie de desmontagem crítica. Benjamin parece mesmo vislumbrar nesse choque crítico – nessa destruição redentora da obra – a possibilidade de despertar e liberar os seus potenciais de sentido e, com isso, impedir que as forças críticas suscitadas pela obra sejam como que aplainadas.⁸²⁵

Assim como a *essência espiritual* da linguagem encontra-se comunicável em sua *essência linguística*, o *teor de verdade* da obra de arte se revela em seu *teor factual*⁸²⁶; de modo que, para o crítico acessar o que lhe diz respeito – a verdade que se expressa *na obra* – ele deve antes ater-se aos dados factuais, por meio da “desmontagem crítica” – ou, como

⁸²³ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002, p.59.

⁸²⁴ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002, p.59.

⁸²⁵ COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p. 4.

⁸²⁶ O que segue esclarecido pela seguinte passagem: o “conteúdo jamais se comporta em relação ao fato de maneira derivável, mas deve ser apreendido antes enquanto chancela que o representa. Assim como a forma da chancela não é derivável da substância da cera, nem da finalidade do lacre, nem mesmo do sinete, onde é côncavo o que ali é convexo; assim como é compreensível apenas para aquele que já teve a experiência do procedimento da chancela, e evidente somente para aquele que conhece o nome que as iniciais apenas insinuam – assim o conteúdo do fato não pode ser derivado nem da percepção de sua constituição, nem mediante a exploração de sua determinação, e nem mesmo a partir da intuição do conteúdo; mas antes só é apreensível na experiência filosófica de seu cunho divino, só é evidente para a venturosa contemplação do nome divino. Dessa maneira, a percepção consumada do teor factual das coisas em vigor coincide por fim com a percepção de seu teor de verdade. O teor de verdade revela-se como sendo aquele do teor factual” (BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.17). Nesta passagem, ao afirmar que o “conteúdo jamais se comporta em relação ao fato de maneira derivável” Benjamin está dirigindo uma crítica, sobretudo, ao conceito de casamento que Kant elabora na *Metafísica dos costumes*, tratando logo de dizer que o mais colossal erro do filósofo foi “acreditar que, a partir da definição que apresentou da natureza do casamento, pudesse expor por meio de derivação sua possibilidade ética, até mesmo sua necessidade, e desse modo ratificar sua realidade jurídica” (BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.16). A saber, a definição kantiana de casamento presente em citação benjaminiana é: a “ligação entre duas pessoas de sexo diferente tendo em vista a posse recíproca e perpétua de suas propriedades sexuais. – A finalidade de gerar e educar filhos pode ser sempre uma finalidade da natureza, para a qual ela implanta a inclinação recíproca dos sexos; mas para a legitimação dessa ligação não é exigência obrigatória que o ser humano que contrai matrimônio tenha de propor a si mesmo essa finalidade; pois do contrário, cessando a procriação, o casamento ao mesmo tempo se dissolveria por si só”(KANT *apud* BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.16).

nomeia Benjamin, da “experiência filosófica de seu cunho divino”⁸²⁷–,e, tanto quanto o materialista histórico, deve “arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la.”⁸²⁸

Acreditando que Benjamin já tinha elaborado para si tais compreensões de crítica ao escrever o *Para uma crítica da violência* (que antecede em apenas um ano o ensaio sobre Goethe), as tomamos como elemento indispensável à análise do texto de 1920/21. Adotando então esse pressuposto de crítica enquanto desmontagem, enquanto destruição redentora que busca revelar o *teor de verdade* presente no *teor factual*, podemos perceber que, logo na introdução do ensaio, Benjamin nos indica que o direito e a justiça compõe os fatos – o *teor factual*– sobre os quais sua crítica da violência se constituirá. Pois para ele, “qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas”⁸²⁹ e “a esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e justiça.”⁸³⁰

Considerando que a natureza da crítica não é o juízo⁸³¹, mas a realização⁸³², Benjamin busca ampliar e alterar a compreensão e utilização da violência por meio de um “acrescentamento suplementário” ao conceito até que ele alcance sua resolução no absoluto.⁸³³ Para tal ele rompe com as compreensões de violência oriundas do direito natural e do direito positivo que a limitam em dois extremos, ora como dado da natureza (inerente à vida humana – apoiada pelas teorias darwinistas) ora como fruto do devir histórico. Onde o

⁸²⁷BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009, p.17.

⁸²⁸Tese 6, In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.12.

⁸²⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. n: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paula: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.121.

⁸³⁰BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paula: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.121.

⁸³¹Luis Inácio Oliveira Costa assevera que para Benjamin “o trabalho da crítica não tem a ver com um julgamento externo à obra de arte por meio do qual o crítico se pretende um juiz que submete a obra a um tribunal – e não são certamente aleatórias aqui as referências às metáforas judiciais do juízo, do julgamento e do tribunal tão centrais na filosofia crítica de Kant” (COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014, p.3).

⁸³²“Congenial ao seu impulso para configurar um sistema, a crítica deve completar o que falta à obra, isto é, efetuar desdobramentos que aumentem sua clareza, iluminar pontos obscuros ou operar desdobramentos que realizem suas intenções. Porque a crítica é um *aniquilar* e também um *completar*, para além de sua utilidade negativa, a crítica da obra integra-se à obra mesma, é seu complemento ou acabamento necessário. É um acabamento que deve realizar as virtualidades inscritas na própria obra, mas ainda não desdobradas” (OLIVEIRA, Everaldo Vanderlei de. *Um mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2009, p.59).

⁸³³BENJAMIN *apud* WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002, p.54.

direito natural alega “não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos”⁸³⁴, o direito positivo não justifica os meios pelos fins, mas julga o direito pelos meios, pela legitimidade que apresenta.⁸³⁵ Não obstante a oposição existente entre tais escolas, Benjamin afirma a total similitude de tais visões, que seguem assentes “num dogma fundamental comum: os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e os meios legítimos, aplicados para alcançar fins justos.”⁸³⁶ Nesse ponto, sua agudez nos indica que “nenhuma luz poderia ser vislumbrada, a esse respeito, enquanto não se sair desse círculo e não se estabelecer critérios mutuamente independentes tanto para fins justos como para meios justificados”⁸³⁷.

Buscando então manter-se numa análise que exclui os “domínios dos fins” Benjamin exclui também “a pergunta por um critério de justiça” e se coloca a questão sobre a “justificação de certos meios que constituem a violência”⁸³⁸ Para assim fazê-lo, ele adota, num primeiro momento, a distinção entre *violência sancionada* e *violência não-sancionada* operada pelo direito positivo a fim de demonstrar como o direito busca insistentemente reduzir todos os fins naturais⁸³⁹ dos sujeitos aos fins do direito, sobretudo, se, para alcançá-los, for necessário o emprego de violência. Nas palavras do filósofo:

Nessas relações de direito, e no que diz respeito ao indivíduo enquanto sujeito do direito, a tendência característica é a de não admitir fins naturais em todos os casos em que a realização de tais fins, por parte dos indivíduos, só pode ser adequadamente alcançada pelo uso da violência. Quer dizer: esta ordenação jurídica empenha-se em erigir, em todos os domínios em que os fins dos indivíduos só podem ser adequadamente alcançados por meio da violência, fins de direito que apenas o poder jurídico pode desse modo realizar. Sim, a ordenação jurídica empenha-se em colocar limites por meio de fins de direito até mesmo em domínio nos quais os fins naturais, em princípio, estão dados de maneira bastante livre e ampla, como o domínio da educação; isto, desde que se deseje alcançar esses fins

⁸³⁴BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p. 60.

⁸³⁵Ou seja, “se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios”(BENJAMIN, 2012a, p.60).

⁸³⁶BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.61. Reiterando essa similitude Benjamin afirma que “o direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p. 61).

⁸³⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.124.

⁸³⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.124.

⁸³⁹ Trata-se de ações realizadas pelos sujeitos sem qualquer apelo ao ordenamento jurídico, um agir não normatizado ou normalizado.

naturais com um excesso de violência, como tal ordenação age na legislação acerca dos limites para castigos educativos.⁸⁴⁰

O principal elemento de distinção entre a violência conforme o direito e aquela não conforme ao direito é a exigência de um “atestado de identidade quanto a sua origem histórica”⁸⁴¹, pois

Na medida em que o reconhecimento das forças do direito se manifesta de maneira mais tangível fundamentalmente na submissão sem resistência a seus fins, pode-se tomar por base como classificação hipotética quanto aos tipos de violência a existência ou a falta de um reconhecimento histórico geral de seus fins. Fins que prescindem desse reconhecimento podem ser chamados de fins naturais, os outros, fins de direito.⁸⁴²

Com isso o que se estabelece é a exigência de que “todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência”⁸⁴³, o que pode ser traduzido pela seguinte formulação: o direito busca a todo o momento deter o monopólio da violência ou, como diria Kelsen, numa linguagem mais direta e assertiva, o direito é violência organizada.⁸⁴⁴ Sem nenhuma cerimônia, o berlinense expõe essa face pouco revelada do direito ao afirmar que sua sanha em transformar tudo em relações jurídicas, em juridicizar toda a vida, é o que permite a ele operar essa distinção entre violência sancionada e violência não sancionada, e, ao fim dessa dicotomia, se impor como único modo de ação legítima. Isso por que “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito”⁸⁴⁵ Cabe esclarecer que esse “perigo” não é o de tornar “vãos os fins e a execução do direito”, mas sim o de por fim ao próprio direito. Daí a brilhante conclusão de Benjamin, ao asseverar que “o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explica pela intenção de garantir os fins de direito

⁸⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.126.

⁸⁴¹ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.125.

⁸⁴² BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.125-126.

⁸⁴³ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.126. Na análise da política, da violência e do direito na Europa, Benjamin afirma que essa é “a máxima geral da legislação”.

⁸⁴⁴
⁸⁴⁵ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.126-127.

mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito”⁸⁴⁶. Esse “perigo”, portanto, não está na finalidade de tal violência, mas em sua “mera existência fora do direito”⁸⁴⁷.

Se bem lembramos, esse é justamente um dos pontos de enfrentamento e divergência entre o pensamento de Benjamin e o de Carl Schmitt: a possibilidade ou não da existência de uma violência fora do direito. Benjamin aposta que sim e constrói seu raciocínio com base em tal crença, afirmando a possibilidade de uma violência pura, divina, revolucionária e que seria possível justamente por não instaurar nem conservar o direito. Mas como o próprio Benjamin esclarece, o direito não aceita a existência de uma violência além dele, de modo que toda ação violenta que lhe escapa é rotulada de ilegal e, com essa definição, reinscrita no direito. É a essa capacidade de incluir pela exclusão que Schmitt alude ao negar a existência possível de uma violência fora do direito.

Quem analisou de modo bastante contundente e polêmico essa faceta do direito que inclui pela exclusão foi Giorgio Agamben que, ao empreender um resgate da figura romana do *homo sacer*⁸⁴⁸, nos legou categorias indispensáveis para elucidar o caráter abarcador e monopolizante de toda violência que é o direito. Um exemplo dessas categorias é a chamada *relação do bando* em que “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem”⁸⁴⁹. Em Benjamin a marca dessa

⁸⁴⁶BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.127.

⁸⁴⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.127. “A mesma suposição pode ser sugerida, de maneira ainda mais dramática, quando se para para pensar no quanto a figura do ‘grande’ criminoso tantas vezes suscitou a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins. Isso se deve não aos seu ato, mas sim à violência de que esse ato dá testemunho” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.127).

⁸⁴⁸*Homo sacer* é um termo oriundo do Direito Romano arcaico que nos remete à primeira vez que, conscientemente, o caráter de sacralidade se ligou a uma vida humana, tendo sido definido nos seguintes termos: “homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (FESTO *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.74).O sentido enigmático desta figura consiste no fato dela carregar traços aparentemente contraditórios, pois ao mesmo tempo em que se decreta a sacralidade de uma pessoa, se autoriza o seu assassinio.

⁸⁴⁹AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.35. Para Agamben, “a relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado.” (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.109).

inclusão pela exclusão, dessa *relação de bando*, foi analisada na figura da greve geral revolucionária. Mas enquanto a *relação de bando* exposta por Agamben reitera a negativa schmittiana, a análise de Benjamin afirma que há uma escapatória dessa relação e ela se dá como se deu a escapatória do rei dos árabes daquele labirinto no conto de Borges citado no começo desta dissertação: com socorro divino. No dialeto de Benjamin, uma *violência divina*. Apenas à greve operária que seja capaz de romper os nexos com o direito por meio de uma *violência divina* será dada a redenção frente a essa *relação de bando* de que o direito é a insígnia.

Para irmos com calma nessas associações vejamos que Benjamin, em sua tentativa de preencher de materialidade e imanência essa violência divina, expõe, apoiado na leitura de Georges Sorel (1847-1922), uma diferença substancial, no que tange ao uso da violência, entre o que se chamou de *greve geral política* e *greve geral revolucionária*.⁸⁵⁰ O uso que Benjamin faz dessas nomenclaturas nos permite esclarecer tais diferenças a partir do ponto de vista do direito, da classe revolucionária e do próprio Benjamin.

A *greve geral política* é, para o direito, o exercício em tudo não violento de um direito de “abster-se de ações”, o direito de não-agir, que ele outorgou aos trabalhadores (quando não pôde mais evitá-lo) e que para ser exercido deve estar em consonância com o ordenamento que lhe dá sustento e validade. Portanto, o que o direito faz não é a concessão do direito à violência, mas tão somente “o direito de se subtrair a uma violência exercida de maneira indireta pelo patrão”⁸⁵¹. Para a classe trabalhadora organizada, no entanto, todo acesso à greve é já “o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins”⁸⁵², vez que sua perspectiva em tudo se opõe à do direito. Benjamin, por sua vez, com um uso rigoroso do conceito de violência, vai aplicá-lo apenas àqueles casos em que há uma relação de instituição ou manutenção do direito e assim define a *greve geral política* como uma greve violenta, já que seu intuito ao final é mais direito ou um direito melhorado. Os grevistas agem mediante a chantagem quando tal abster-se de ações “ocorre no contexto de uma disposição de princípios

⁸⁵⁰ A distinção é empreendida por Sorel numa série de artigos publicados em 1907 sob o título de *Reflexões sobre a violência*.

⁸⁵¹ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.128.

⁸⁵² BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.129.

pronta para retomar a ação suspensa sob determinadas condições que ou nada têm a ver com esta ação ou só modificam algo que lhe é exterior”⁸⁵³, ele diz.

No que se refere à *greve geral revolucionária*, as posições se invertem, salvo a da classe operária organizada que continuará vendo o direito à greve como um “direito de empregar a violência para alcançar determinados fins” – que nesse caso não será um aumento de direitos mediante uma alteração trabalhista, mas sim a abolição do Estado⁸⁵⁴ – e apelará a tal direito para instaurá-la. Já o direito “chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado ‘dessa maneira’) e promulgará seus decretos de emergência.”⁸⁵⁵ Benjamin, no entanto, verá que “enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provocará só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não violenta.”⁸⁵⁶ Ou seja, ali onde o direito vê uma violência inadmissível e contra a qual ele reage com extremada violência, Benjamin vê uma ação não-violenta, uma pura anarquia. Esse caráter “não-violento” que ele identifica na *greve geral revolucionária* se refere, lembremo-nos, à sua total ausência de nexos com o direito. E é esse caráter “não-violento”, esse não-compromisso com a instauração ou manutenção do direito que o Estado teme e chama de violência.

Compreendendo que o papel do crítico é, como dissemos, estabelecer uma destruição redentora, uma suspensão entre aniquilar e completar a obra ou o conceito analisado, Benjamin, de modo efetivamente crítico, chama essa força capaz de se estabelecer sem instaurar ou conservar o direito de *violência pura* (*reine Gewalt*). Ele aniquila o conceito de

⁸⁵³BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.128.

⁸⁵⁴Citando Sorel, Benjamin nos informa que a greve geral revolucionária “se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela ‘exclui todas as conseqüências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas. Essa greve geral proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito de todos os empreendimentos cuja carga recai sobre o conjunto da população’ ” (SOREL *apud* BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.143).

⁸⁵⁵BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.129. Benjamin salienta com muita perspicácia que o antagonismo entre as percepções que o Estado/direito e a classe operária têm da *greve geral revolucionária* evidencia “uma contradição objetiva apenas da situação de direito, mas não uma contradição lógica no direito, quando, sob determinadas condições, o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes de violência, com violência” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.129).

⁸⁵⁶BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.143.

violência tradicional de que o direito toma mão e completa-o com a capacidade de em tudo se opor ao uso do que foi aniquilado. Essa violência pura também é chamada de *violência divina* devido à sua força aniquiladora, que é distinta da força mítica presente no direito. E, ainda, de *violência revolucionária* já que, em termos não-teológicos, essa força é aquela do proletariado em luta contra o Estado.

Dito isso, Benjamin quer alcançar uma crítica do valor do uso da violência pelo direito, o que se dará apenas por uma investigação histórico-filosófica que, como tal, se coloque acima e de modo externo às filosofias do direito positivo e do direito natural.⁸⁵⁷ É nesse intuito que sua crítica se dirige ao direito e o denuncia enquanto o portador de uma violência *mítico-jurídica* que precisa ser enfrentada.

3.1.1 *Caráter e destino da violência mítico-jurídica*

A crítica da *Gewalt* se transmuta numa crítica ao direito porque as investigações de Benjamin levam-no a compreender que o direito, em sua relação genesiaca com a culpa e o destino, é o instaurador de toda a violência/poder no meio social. Pois, para ele, “a instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”⁸⁵⁸. O direito mesmo, como pudemos observar no capítulo anterior, nasce de uma relação violenta de enfrentamentos vários em que a violência utilizada ganha *status* de direito, passando a constituir o direito daquele que vence. Essa crença no direito como momento originário de instauração da violência tem, para Benjamin, uma explicação profana e outra teológica que estão calcadas, respectivamente, na tomada da terra com sua delimitação de fronteiras e na *queda* a partir do consumo do *fruto proibido*. Quanto ao aspecto teológico falaremos logo mais, já quanto ao aspecto profano cabe ressaltar a absoluta semelhança da análise de Benjamin com a de Schmitt, nesse ponto. Em seu livro *O nomos da terra no direito das gentes dos jus publicum europaeum*, Carl Schmitt afirma que

No começo da história de todo o povo tornado sedentário, de toda comunidade e de todo império está, portanto, de uma forma ou de outra, o evento constitutivo de uma tomada de terra. Isso vale também para todo o começo de uma época histórica. A tomada de terra precede – não apenas logicamente, mas também historicamente – a

⁸⁵⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.125.

⁸⁵⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.148.

ordem que se segue. Ela contém a ordem inicial, de natureza espacial, origem de toda ordem concreta posterior e de todo o direito posterior. Ela é o enraizar no reino de sentidos da história. Desse *radical title* decorrem todas as relações posteriores de posse e de propriedade individual ou coletiva, formas de posse e de usufruto no âmbito do direito público ou privado, social ou das gentes. Dessa origem *nutre-se* – para empregar as palavras de Heráclito – todo direito subsequente e tudo aquilo que depois ainda vier a ser promulgado e decretado como estatuições [*Setzungen*] e ordens.⁸⁵⁹

Benjamin vê o estabelecimento de fronteiras – esse “objeto da ‘paz’ de todas as guerras da era mítica”⁸⁶⁰ – como “o fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral”⁸⁶¹ e é justamente o seu caráter de estabelecer uma cisão entre o dentro e o fora, que possibilita a Benjamin observar que “o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder, muito mais do que qualquer ganho desmedido de posses”⁸⁶². Vemos a manifestação explícita desse poder quando observamos que

Onde se estabelece fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos. E estes são, de maneira demoniacamente ambígua, direitos “iguais”: para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida. Aqui aparece, em sua primordialidade terrível, a mesma ambigüidade mítica das leis que não podem ser “transgredidas” de que fala Anatole France quando diz: “Elas proibem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes”⁸⁶³.

Nesse mesmo sentido, Sorel intui uma verdade que soa a Benjamin muito mais metafísica que apenas histórico-política que é “supor que, nos primórdios, todo direito foi um direito de prerrogativa”⁸⁶⁴ dos reis ou dos grandes, em suma, dos poderosos. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito”⁸⁶⁵. Isso porque perante a violência, “única que

⁸⁵⁹SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá, et al. Rio Janeiro: Contraponto; Ed. PUC - Rio, 2014, p.45.

⁸⁶⁰BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.148.

⁸⁶¹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.148.

⁸⁶²BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.149.

⁸⁶³BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.149.

⁸⁶⁴Em nota, na primeira edição do livro *Escritos sobre mito e linguagem* de 2011, o tradutor Ernani Chaves esclarece que “no original, Benjamin joga com as palavras *Recht*, “direito”, e *Vor-Recht*, “privilégio”, aqui traduzido, conforme João Barrento, como “direito de prerrogativa”. (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.149).

⁸⁶⁵BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.149.

pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses violências de mesma grandeza.”⁸⁶⁶ Essa percepção tão ácida do direito nos parece irrefutável, haja vista que, em se tratando de violência, a sua utilização:

Na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja algo com seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado com direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*).⁸⁶⁷

Outro aspecto sob o qual é possível pensar a violência do direito a partir de seu estabelecimento de fronteiras é que “fronteiras estabelecidas e circunscritas permanecem, pelo menos nos tempo primordiais, leis não escritas”⁸⁶⁸ cuja transgressão por parte daqueles que as desconhecem é punida com uma expiação. Essa expiação revela o caráter ambíguo do direito, já que “por mais que a expiação recaia de maneira desastrosa sobre aquele que não sabia, sua ocorrência se dá, no entendimento do direito, não como acaso, mas como destino”⁸⁶⁹; “destino” esse que na verdade é provocado pelo próprio direito. Pois, como aduz o autor, “são suas próprias ordenações que parecem ocasionar e provocar essa transgressão, essa queda.”⁸⁷⁰ Concordamos plenamente com Benjamin ao afirmar que “o princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição dá provas desse espírito do direito, assim como a luta em prol do direito escrito, nos primeiros tempos das comunidades antigas, deve ser entendida como uma rebelião contra o espírito dos estatutos míticos”⁸⁷¹

Assim, a fronteira institui a violência da imposição de uma punição, uma culpa. Essa relação entre instauração violenta do direito e atribuição de um destino, ou uma culpa, é mais

⁸⁶⁶BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.149.

⁸⁶⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.148.

⁸⁶⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150.

⁸⁶⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.149-150.

⁸⁷⁰COHEN *apud* BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150.

⁸⁷¹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150.

uma semelhança entre Benjamin e Schmitt – que tem largo interesse na questão da *culpa* no estabelecimento do poder soberano⁸⁷². Mas para deixar mais claras as implicações entre direito, culpa e destino no pensamento do berlinense é necessário basear-nos nas considerações sobre o tema presente em outro texto do autor; um texto curto e enigmático chamado *Caráter e Destino* que ele escreve em 1919, publica em 1921 “na primeira série da revista *Die Argonauten*”⁸⁷³ e que considera um de seus melhores textos⁸⁷⁴. Nele Benjamin buscar delinear as similitude e diferenças entre destino e caráter, bem como demonstrar quais implicações esses conceitos têm com a ideia de direito.

Preocupado inicialmente em compreender de que maneira caráter e destino podem ser reconhecidos ou atribuíveis a alguém a partir de suas ações, Benjamin esclarece que o caráter, assim como o destino, só se faz perceptível por sinais e não em si mesmo, pois o contexto em que ele se manifesta não pode nunca “estar disponível a não ser por meio de sinais,”⁸⁷⁵ pois “o contexto se situa acima do imediatamente visível”⁸⁷⁶. O contexto de uma ação nunca pode ser completamente apreendido, daí não se poder apreender o caráter ou o destino de um dado agente. Os sinais do caráter se dão, em geral, por meio do corpo e da astrologia, afirma Benjamin. Já os sinais do destino estão para além do corpo, podendo ser também observados “em todos os fenômenos da vida exterior.”⁸⁷⁷ Há, contudo, entre os sinais e aquilo que é sinalizado uma relação não causal. Quer dizer, no sistema de análise do destino e do caráter o sinal não gera com aquilo que é sinalizado uma significação causal. Isso porque “uma relação de sentido nunca pode ter um fundamento causal.”⁸⁷⁸ Afastando-se do modo pelo qual essa relação de significância se dá, Benjamin concentra seus esforços em apreender com maior exatidão os objetos sinalizados: caráter e destino.

⁸⁷²Vide item 1.1.1 desta dissertação.

⁸⁷³BARRENTO, João. Comentários. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.211.

⁸⁷⁴É o que ele diz em uma carta à Schoen referindo-se a esse texto: “espero poder publicar o ensaio, que considero um dos meus melhores” (carta a Ernst Schoen: Br.227; GB II, 62). In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.211.

⁸⁷⁵“Aqueles que se empenham em predizer o destino a partir dos mais diversos sinais, afirmam que isso é imediatamente reconhecível ou, numa expressão mais prudente, está disponível para aqueles que sabem ler esses sinais (...) a suposição de que ‘estar disponível’ de um qualquer destino futuro não contradiz nem o conceito de destino, nem as capacidades cognitivas do homem para a sua predição, não é, como se verá, de todo absurda” (BENJAMIN, Walter. *Caráter e destino*. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.49-50).

⁸⁷⁶BENJAMIN, Walter. *Caráter e destino*. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.49.

⁸⁷⁷BENJAMIN, Walter. *Caráter e destino*. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.50.

⁸⁷⁸BENJAMIN, Walter. *Caráter e destino*. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.50.

Reconhecendo, num primeiro momento, que toda a análise anterior empreendida em torno desses conceitos estava não apenas fadada ao fracasso, frente à impossibilidade de “tornar racionalmente compreensível uma previsão do destino,”⁸⁷⁹ mas essencialmente errada já que “a separação (entre destino e caráter e também entre o sinal e o que é sinalizado) sobre a qual assenta é teoricamente inconcebível.”⁸⁸⁰ Haja vista que “nenhum conceito do mundo exterior pode ser definido contra o limite do conceito do indivíduo ativo”⁸⁸¹, já que “entre esse indivíduo e o mundo exterior tudo é, pelo contrário, ação recíproca, os seus campos de ação interpenetram-se; por mais que as suas ideias sejam diferentes, os seus conceitos não são separáveis”⁸⁸². Assim como “o exterior que o homem ativo encontra pode remeter, numa escala quase sem limite, para seu interior, e este para o seu exterior, na mesma escala e por princípio, ou mesmo ser tomado essencialmente por seu exterior”⁸⁸³, de igual modo, é “impossível, em qualquer caso, dizer o que, afinal, deve ser visto como função do caráter ou como função do destino na vida de uma pessoa.”⁸⁸⁴

Dado esse ponto de vista, surge uma coincidência teórica entre *caráter* e *destino* – que como Benjamin afirma, parece ser o que Nietzsche tem em mente ao dizer que “quando alguém tem caráter, há sempre alguma sua vivência que se torna recorrente”⁸⁸⁵ – e só será possível delimitá-los por meio de uma caracterização mais rigorosa do que vem a ser o caráter, e a partir dessa caracterização “os dois conceitos tornar-se-ão absolutamente divergentes: onde houver *caráter* não haverá com certeza *destino*, e no contexto do *destino*

⁸⁷⁹BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.50.

⁸⁸⁰BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.50.

⁸⁸¹BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.50.

⁸⁸²BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.50-51. Ou seja, embora sejam frutos de conceitos distintos, interior e exterior são inseparáveis. E assim como interior e exterior, embora intrínsecos, possam ser abordados de modos distintos, o mesmo se pode com o caráter em sua relação de pertencimento com o destino. Não sendo, portanto, “impossível, em qualquer caso, dizer o que, afinal, deve ser visto como função do caráter ou como função do destino na vida de uma pessoa” (BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.51).

⁸⁸³BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.51

⁸⁸⁴BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.51

⁸⁸⁵*Para além do bem e do mal*, aforismo 70. “Ou seja: quando alguém tem caráter, o seu destino é, no essencial, constante” (BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.51). Há em Heráclito um fragmento que diz “caráter é destino”, que bem pode ser compreendido como a ideia que aqui está subjacente, conforme nota João Barrento em BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.49.

não encontraremos o *caráter*.⁸⁸⁶ Para isso devemos, inicialmente, expulsá-los das esferas dos conceitos superiores aos quais foram lançados, ou seja, é preciso retirar o *caráter* do âmbito da ética e o *destino* daquele da religião ao qual fora lançado por pura confusão operada entre destino e culpa.⁸⁸⁷ Para retirar o conceito de destino da esfera religiosa basta dizer que tal relação com a culpa não encontra seu paralelo com a inocência. Tanto assim que “a ideia clássica grega do destino encara a sorte que cabe ao indivíduo não como confirmação de uma vida inocente, mas sempre como tentação de cair numa culpa grave, na *hybris*. Não existe, portanto, no destino, uma relação com a inocência.”⁸⁸⁸ Dito de outro modo, enquanto a culpa aparece sempre como constitutiva do destino o mesmo não se pode dizer da inocência e se, a inocência, como possibilidade de salvação, não está presente nesta constituição do conceito de destino, esse conceito não pode rigorosamente ser oriundo da esfera religiosa por excluir o caminho da salvação, nos ensina Benjamin.

Assim, por não trazer em seu bojo a ideia de inocência, o destino precisaria ser pensado a partir não da esfera religiosa, mas do direito. Única esfera em que “o que conta é apenas a desgraça e a culpa, uma balança na qual a bem-aventurança e a inocência revelam ser demasiado leves e se elevam num dos pratos.”⁸⁸⁹ Não é a religião, mas sim a balança do direito que “eleva as leis do destino, a desgraça e a culpa, à categoria de medidas da pessoa humana.”⁸⁹⁰

Foi devido à sua confusão com o reino da justiça, de forma equívoca, portanto, que a ordem do Direito – que é apenas um resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade e na qual os códigos determinaram não apenas as regras das suas relações, mas também as suas ligações aos deuses – conseguiu manter-se para além da época que inaugurou a vitória sobre os demônios. Não foi no campo do Direito, mas na tragédia, que pela primeira vez a cabeça do gênio emergiu das névoas da culpa, porque é na tragédia que se rompe o destino demoníaco.⁸⁹¹

⁸⁸⁶BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.51

⁸⁸⁷Nos casos típicos dessa confusão as fatalidades são sempre “entendidas como uma resposta de Deus ou dos deuses a uma culpa na esfera religiosa” (BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.51).

⁸⁸⁸BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52.

⁸⁸⁹BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52.

⁸⁹⁰BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52. Benjamin chega mesmo a dizer que “seria falso supor que no contexto do Direito encontramos apenas a culpa; pelo contrário, podemos mostrar como toda culpabilização jurídica mais não é do que uma desgraça” (BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52).

⁸⁹¹BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52

Considerando que a ordem do direito é, em tudo, distinta do reino da justiça, Benjamin afirma que “o direito não condena à punição, mas à culpa”⁸⁹² e que esse é “um conceito jurídico indevidamente transferido à esfera ético-religiosa”⁸⁹³. Tal definição está em plena sintonia com os termos que Schmitt elenca em seu trabalho sobre a culpa, mas mais uma vez a consequência que os autores extraem são divergentes. Se para o pensador de Plettenberg o que está à frente da culpa é a “força refreadora do poder soberano”, para Benjamin é possível superar essa existência demoníaca, da qual o direito é o resíduo, com o apelo à “liberdade do homem ético”. Já que, para ele, o direito e sua imposição de um destino culpado não alcançam nunca o ser humano, mas tão somente a *vida nua* nele, como Benjamin nos mostra na *crítica*: “o juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação. O ser humano nunca será atingido por esse destino, mas apenas a *vida nua* nele”⁸⁹⁴.

A radicalidade que o pensamento de Benjamin atinge aqui o faz afirmar que

Assim como esta ordem, que o direito, com razão, pretende conservar, não deve ser poupada de crítica, assim também qualquer contestação dessa ordem revela-se impotente quando feita apenas em nome de uma “liberdade” sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade. E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*], o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça.⁸⁹⁵

Ou seja, ele assegura que o poder do direito reside em ser uma ameaça. Essa ameaça, no entanto, não é uma espécie de intimidação – em que “persiste a esperança de escapar a seu braço”⁸⁹⁶ – mas uma ameaça sem escapatória, cuja força está assente no destino, donde

⁸⁹²BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.53.

⁸⁹³AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.34.

⁸⁹⁴BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.53. Foi dando destaque e desenvoltura a essa percepção benjaminiana que Agamben construiu a arquitetura de seu *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, no qual ele reafirma que a dimensão da vida nua constitui o mais original referente da violência soberana e mostra como esse entendimento está na base das declarações de direito, dos extermínios nazistas e da cada vez mais recorrente adesão do *campo* como o espaço político da modernidade.

⁸⁹⁵BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.133.

⁸⁹⁶BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.133.

origina “o sentido mais profundo da indeterminação da ameaça do direito.”⁸⁹⁷ O exemplo que o autor traz dessa ameaça inescapável está nos domínios da pena e “dentre elas, desde o momento em que se colocou em questão a validade do direito positivo, a pena de morte foi a que mais suscitou crítica”.⁸⁹⁸ Mas para Benjamin a crítica às penas em geral e à pena de morte em específico não devem se dirigir “contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem”⁸⁹⁹ Isso porque:

Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente 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. Em consonância com isto, está o fato de que a pena de morte, em condições primitivas de direito, é decretada até mesmo para delitos como crimes contra a propriedade, em relação aos quais parece inteiramente “desproporcional”. Pois seu sentido não é o de punir a infração do direito, mas o de instaurar o novo direito. Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece.⁹⁰⁰

Daí a importância da crítica voltar-se não a essa ou àquela forma de punição, mas ao direito *in toto*. Pois, é precisamente aí, nesse auto-fortalecimento, que Benjamin diz ser

⁸⁹⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134.

⁸⁹⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134.

⁸⁹⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134.

⁹⁰⁰BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134. Quanto a essa relação que não intenta punir a infração do direito, mas sim instaurá-lo, podemos citar, dada a semelhança, o discurso que Robespierre pronuncia na Convenção em 03 de dezembro de 1792. Nesse momento de derrubada da monarquia, a Convenção estava dividida entre aqueles que queriam a decapitação do rei Luis XVI e aqueles que queriam o seu julgamento, e Robespierre assim se pronuncia: “um rei destronado, na República, só serve para duas coisas: perturbar a tranquilidade do Estado e abalar a liberdade, ou fortalecer uma e outra ao mesmo tempo. Ora, eu afirmo que o caráter que tomou até aqui a vossa deliberação vai diretamente contra esse fim. Com efeito, qual a posição que a política sã prescreveu para cimentar a nascente República? Gravar profundamente nos corações o desprezo pela realeza e golpear com estupor todos os partidários do rei. Portanto, apresentar ao Universo seu crime como um problema, sua causa como objeto da discussão mais imponente, a mais religiosa, a mais difícil que possa ocupar os representantes do povo francês; colocar uma distância incomensurável entre a lembrança do que ele foi e a dignidade de um cidadão é precisamente ter encontrado o segredo de torná-lo ainda perigoso para a liberdade. Luis foi rei, e a República está fundada: a famosa questão que vos ocupa decide-se por estas únicas palavras. Luis foi destronado por seus crimes; Luis denunciava o povo francês como rebelde e convocou, para castigar esse povo, as armas dos tiranos seus confrades. A vitória e o povo decidiram que somente ele era rebelde: Luís não pode, portanto, ser julgado; ele já está condenado, ou a República não está absolvida. Propor o julgamento de Luís XVI, de qualquer maneira que seja, é retroceder ao despotismo real e constitucional; é uma ideia contra-revolucionária, pois significa colocar a própria revolução em litígio” (ROBESPIERRE, Maximilien. *Virtude e Terror*. Apresentação por Slavoj Žižek. Tradução. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2008, p. 112-113)

possível ver “algo de podre no direito”.⁹⁰¹ E é também nesse sentido – de auto-fortalecimento de uma ordem que se faz cumprir apenas para se manter – que ele pôde definir a violência do direito como uma violência *mítico-jurídica*. Com essa definição ele quer dizer que a violência do direito se assemelha e se comporta com a mesma força ameaçadora da violência mítica que – como “forma arquetípica é mera manifestação dos deuses”⁹⁰² – instaura um destino pela mera afirmação de sua existência. O exemplo dessa “mera manifestação de existência” que gera destino é dado pela lenda de Níobe, da qual podemos dizer que:

Níobe, na mitologia grega, era filha de Tântalo e Dione. De seu casamento com Anfião, rei de Tebas, teve sete filhos e sete filhas. Vangloriou-se disso afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e de Ártemis, que, ofendida, pediu aos filhos que a vingassem. Apolo e Ártemis mataram a flechadas os sete filhos homens de Níobe, que, no entanto, continuou afrontando a deusa. Leto ordenou então que fossem mortas também as filhas de Níobe.⁹⁰³

Diante desse mito, Benjamin esclarece que a violência de Apolo e Ártemis não foi um mero “castigo pela transgressão de um direito” mas sim a *instauração* de um direito, uma vez que a postura orgulhosa de Níobe é entendida como um desafio ao destino, e o destino, quando luta, vence e nessa vitória engendra um direito.⁹⁰⁴ Trata-se, portanto, de uma violência que habita a “esfera incerta e ambígua do destino”⁹⁰⁵, que não é destruidora, mas enseja culpa.⁹⁰⁶ Violência que, portanto, mostra-se “estritamente aparentada, ou mesmo idêntica, à

⁹⁰¹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134.

⁹⁰²BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.147.

⁹⁰³Nota de Editora in: BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.147.

⁹⁰⁴BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.147. “Quão pouco tal violência divina era, no sentido da Antiguidade, a violência mantenedora do direito através do castigo, fica patente nas lendas em que o herói, por exemplo, Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e não é deixado pela lenda sem a esperança de um dia trazer aos homens um novo direito” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.147).

⁹⁰⁵BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.147.

⁹⁰⁶Para o autor, a violência que recai sobre Níobe não é “propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando esta vida para trás, mais culpada do que antes por causa da morte das crianças, como portadora eterna e muda da culpa e também com marco limite entre homens e deuses” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.147-148).

violência instauradora do direito”⁹⁰⁷, pois o destino, nos ensina Benjamin, “subjaz em todos os casos à violência do direito”.⁹⁰⁸No entanto, a perspicácia do berlinense não lhe permite deixar de notar que há uma majestade própria ao destino que o direito, quando se coloca a realizá-lo, não atinge e se afasta “das condições nas quais o destino teria se mostrado, nesse ato de cumprimento,”⁹⁰⁹ cabendo ao crítico da violência do direito “aproximar o mais decididamente possível dessas condições, se quiser levar a termo tanto a crítica da violência que instaura o direito como a crítica da violência que o mantém.”⁹¹⁰

Essa violência que instaura e/ou mantém o direito impondo um destino não majestoso e arrastando a vida para a culpa é a manifestação da violência mítica do direito. É a manifestação da violência como meio (*Mittel*), vez que, sempre, “mesmo no caso mais favorável, (a violência como meio) participa da problemática do direito em geral.”⁹¹¹E, “longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa sua abolição.”⁹¹²O que essa tarefa suscita, ao fim, é “a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica.”⁹¹³

3.2. No limiar da linguagem

⁹⁰⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.148.

⁹⁰⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.148.

⁹⁰⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134.

⁹¹⁰BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.134-135. Essa dúplici função da violência que instaura e mantém o direito foi encontrada de forma simultânea, como numa “espécie de mistura espectral” ainda “mais contrária à natureza do que a pena de morte”, na polícia; essa instituição moderna em tudo incompatível com a democracia. Numa total indistinção entre as forças instituintes e mantenedoras do direito, a violência da polícia está isenta tanto da exigência de comprovação da vitória (presente na violência instituinte) quanto da restrição em não propor novos fins (inerente à violência mantenedora), nos ensinou Benjamin.

⁹¹¹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.136.

⁹¹²BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150.

⁹¹³BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150.

Essa tarefa de “estancar a marcha da violência mítica” está, para a deposição do direito, assim como aquela de acionar o travão de emergência da locomotiva da história está para o progresso. No que esta busca impedir que o amontoado de catástrofes se avolume até o céu, aquela busca reverter o estado de exceção permanente que o direito é e gera. Essa tarefa – que já nos foi dada pela tese oitava – precisa agora se conectar com a *violência divina*, vez que, como veremos, apenas ela é capaz de expor e cortar o elo entre violência e direito, abrindo o espaço para a redenção dos oprimidos. Para isso, faz-se necessário determo-nos não na fronteira (com sua instauração violenta de divisão, expiação e culpa; em suma, de direito.), mas no limiar, essa zona de indistinção, esse entre-lugar que:

Atrai pelo que promete (em Benjamin incita a uma reflexão sobre o secreto), diferentemente da fronteira, que é um lugar que pode assustar pelo que esconde, o desconhecido do outro lado; o limiar é uma linha (ampla) de passagens múltiplas, a fronteira é uma linha única de barragem, num caso mais traço de união, no outro de separação; enquanto a fronteira é muitas vezes apenas um lugar burocrático, o limiar é um lugar onde ferve a imaginação.⁹¹⁴

O limiar se faz necessário porque os termos que agora serão tratados portam uma reviravolta tão grande na compreensão do direito, da teologia e do político que não poderemos, por hora, fazer mais do que demonstrar a possibilidade anarquista desta reviravolta. Trata-se de uma transição que se opera no pensamento e, como toda mudança, requer uma espécie de *rito de passagem*.⁹¹⁵ Em Benjamin os ritos de passagem ganham destaque, sobretudo, por sua indiscutível diferença com a fronteira, já que são processos limiáres e, para ele “o limiar [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [*Grenze*]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* [inchar, enturmescer], e a etimologia não deve negligenciar estes significados”⁹¹⁶.

⁹¹⁴BARRENTO. João. *Walter Benjamin: Limiar, fronteira e método*. Revista Olho d’água, vol. 4, nº2, São José do Rio Preto, Jul/Dez. 2012, p. 47. Disponível em <<http://www.olhodagua.ibilce.unesp.br/index.php/Olhadagua/article/viewFile/146/168>> Acessado em agosto de 2013.

⁹¹⁵“*Ritos de passagem* – assim se denominam no folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade, etc. Na vida moderna, estas transições tornam-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências limiáres. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou. (E, com isso também, o despertar.) E, finalmente, tal qual as variações das figuras do sonho, oscilam também em torno de limiáres os altos e baixos da conversação e as mudanças sexuais do amor. ‘Como agrada ao homem’, diz Aragon, ‘manter-se na soleira da imaginação’ (no limiar das portas da imaginação) [*Paysan de Paris*, 1926, Paris, p.74]. Não é apenas dos limiáres destas portas fantásticas, mas dos limiáres em geral em que os amantes, os amigos, adoram sugar as forças. As prostitutas, porém, amam os limiáres das portas dos sonhos.” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.535).

⁹¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.535

Pertencente tanto à esfera do espaço quando a do tempo, “o limiar não significa somente a separação, mas também aponta para um lugar e um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida.”⁹¹⁷ Dada a relação do limiar com certa temporalidade, Nietzsche pôde afirmar em suas *Considerações Intempestivas* que “quem não se instala no limiar do instante(...) quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa da vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é a felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne os outros felizes.”⁹¹⁸

Habitar o limiar, contudo, assim como atravessá-lo, não é empresa fácil, já nos mostra o trecho bastante kafkiano do físico Arthur Eddington (1881-1944) que Benjamin cita numa carta à Scholem:

Estou em pé na soleira da porta a ponto de entrar no meu quarto. É uma empresa complicada. Primeiro tenho que lutar contra a atmosfera que pressiona cada centímetro quadrado do meu corpo com uma força de um quilograma. Além disso, preciso tentar desembarcar numa tábua que voa em torno do sol a uma velocidade de 30 quilômetros por segundo; um atraso só de uma fração de segundo e a tábua já está a milhas de distância. E essa proeza tem de ser realizada enquanto pendo de um planeta esférico com a cabeça voltada para fora, mergulhada no espaço, e um vento de éter sopra por todos os poros do meu corpo sabe Deus com que velocidade. Também a tábua não tem substância firme [...]. Em verdade é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um físico ultrapassar a soleira de uma porta. Trate-se do portão de entrada de um celeiro ou da torre de uma igreja, talvez fosse mais sábio que ele se resignasse em ser apenas um homem comum e simplesmente entrasse, ao invés de esperar que tenham se resolvido todas as dificuldades ligadas a uma entrada cientificamente apreensível.⁹¹⁹

Assumindo a dificuldade de determo-nos no limiar, de fazermos uma paragem frente a essa porta a qual chegamos pela força indicativa de nosso bilhete-passaporte, aceitamos o desafio por crermos que, assim “como há plantas que, segundo dizem, possuem o dom de nos fazer ver o futuro, também há lugares que têm esse mesmo poder.”⁹²⁰ Tais lugares são aqueles “onde ninguém jamais se detém.”⁹²¹ Cabendo, no entanto, esclarecer que esse “ver o futuro” só é dado àquele que se instala despretensiosamente no *tempo-de-agora* e que, com uma

⁹¹⁷ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Limiar: entre a vida e a morte. In: *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. OTTE, Georg; PINTO, Sabrina Sedlmayer e CORNELSEN, Elcio Loureiro (orgs), p.37.

⁹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.58.

⁹¹⁹ BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, op. cit., p.303-302. A tradução que usamos está em GAGNEBIN, op. cit., p.44-45.

⁹²⁰ BENJAMIN, Walter. A lontra. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.94.

⁹²¹ BENJAMIN, Walter. A lontra. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.94.

inabalável “presença de espírito”, compreende que, “observar com exatidão o que se cumpre em cada segundo é mais decisivo que saber de antemão o mais distante”.⁹²²

Assim, em busca dessa “presença de espírito”, colocamo-nos a pensar acerca da possibilidade de “estancar a marcha da violência mítica” ou, como preferimos dizer, a possibilidade de instaurar o *real estado de exceção*, com o apelo teológico da *violência divina*; essa *reine Gewalt* tem tudo distinta da violência que institui e mantém o direito. Mas, para pensarmos a *violência pura* em sua radical oposição à violência mítico-jurídica, nos compete retomar alguns conceitos e demonstrar a semelhança que essa ideia tem com aquela de *língua pura* ou *essência espiritual* da língua.

Para isso, importa salientar que a teoria que Benjamin propõe no texto sobre a linguagem está “numa relação imanente com o judaísmo, em especial com o primeiro capítulo do *Gênesis*”⁹²³ e isso não se deve a uma tentativa de interpretar a Bíblia ou de colocá-la enquanto uma verdade revelada, mas antes ao fato dela, assim como ele, “pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento”⁹²⁴. Prova dessa similitude de pressupostos é a narrativa da Criação, em que o Criador com sua *linguagem pura* utiliza a palavra sem mediações e assim cria, nomeia e conhece.

É na Criação que a imediaticidade da língua se revela em sua máxima potência. Quando Deus diz, há. “*Haja luz, e houve luz. E viu Deus que a luz era boa*”⁹²⁵, nos ensina o livro do Gênesis. A língua com a qual Deus cria, também é a que nomeia e conhece; tem aspecto ternário, mas é indivisa. No “*Haja*” aparece “a profunda e clara relação do ato criador com a linguagem”⁹²⁶, ele – o ato criador – “começa com a potência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia. Ela é aquilo que cria, e perfaz, ela é palavra e nome. Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome.”⁹²⁷ Contudo, tal criação não inclui o homem, pois a criação do

⁹²²BENJAMIN, Walter. Madame Ariane, segundo pátio à esquerda. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.94.

⁹²³Benjamin assim afirma em carta dirigida a Gershom Scholem.

⁹²⁴BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.60.

⁹²⁵Gênesis, cap I – vers 3-4.

⁹²⁶BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.61.

⁹²⁷BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.61.

homem se deu em uma “variação rítmica” e não seguiu esse molde básico. Feito a imagem e semelhança do próprio Deus a partir da terra⁹²⁸ e não pela palavra como as outras criações, o homem não foi nomeado pelo criador.⁹²⁹

Isso porque “Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio* da criação”⁹³⁰. Assim, Deus lhe conferiu o *dom* da língua e, como portador dessa língua divina, a essência espiritual do homem é a linguagem, “a linguagem em que ocorreu a criação.”⁹³¹ Munido da palavra – “essência linguística de Deus” – e sua força criadora, o homem é aquele que nomeia, sendo, inclusive, “o único que dá ele mesmo um nome aos seus semelhantes, assim como ele é o único a quem Deus não nomeou.”⁹³² Essa *língua pura* nomeadora que o homem porta no “estado paradisíaco” lhe garante um conhecimento que não se dá “de maneira absolutamente ilimitada

⁹²⁸“Matéria na qual o Criador expressa sua vontade; uma vontade que em outras passagens é sempre concebida como sendo imediatamente criadora” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.60)

⁹²⁹“Com a criação do homem, o ritmo ternário da criação da natureza dá lugar a uma ordem inteiramente outra. A linguagem tem aqui, por conseguinte, outra significação; o aspecto ternário do ato é mantido, mas o paralelismo ressalta ainda mais claramente a distância; no triplo “ele criou” do versículo 1, 27, Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não o nomeou” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.61-62). “ ‘Deus criou o homem à sua imagem,/ à imagem de Deus ele o criou,/ homem e mulher ele os criou’, tradução da *Bíblia de Jerusalém*” Nota da Editora. In: BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.62.

⁹³⁰BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.62.

⁹³¹BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.62.”A criação ocorreu na palavra e a essência linguística de Deus é a palavra. Toda linguagem humana é tão só reflexo da palavra no nome. O nome alcança tão pouco a palavra quanto o conhecimento, a Criação.”

⁹³²BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.62.”Com a adoção de um nome, os pais consagram seus filhos a Deus; ao nome que eles dão nesse ato não corresponde – no sentido metafísico, não etimológico – nenhum conhecimento, uma vez que é por ocasião do conhecimento que dão nome a seus filhos. Para um espírito rigoroso, nenhum homem deveria corresponder a seu nome (segundo seu significado etimológico), pois o nome próprio é palavra de Deus em sons humanos. Esse nome garante a cada homem a sua criação por Deus e, nesse sentido, ele mesmo é criador, como a sabedoria mitológica bem exprime na visão (aliás, nada rara) de que o nome de um homem é seu destino. O nome próprio é o que o homem tem em comum com a palavra *criadora* de Deus” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.63).

e infinita, como ocorre na Criação”⁹³³, pois “o nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele”⁹³⁴:

No nome a palavra divina não continua criadora; ela se torna em parte uma receptividade ativa, uma receptividade que concebe, ainda que tal concepção seja de linguagem. Essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra divina irradia, sem som, na magia muda da natureza. Para designar conjuntamente essa receptividade e essa espontaneidade tal como elas se encontram nessa conexão única em seu gênero, que ocorre apenas no domínio linguístico, a língua possui sua palavra própria, e esta vale também para aquela receptividade do que não tem nome no nome. É a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem.⁹³⁵

O poder nomeador opera, portanto, como uma tradução daquilo que não tem nome e que fala de forma muda para aquilo que tem nome e é sonoro.⁹³⁶ Esse ato de nomear é também algo que acrescenta conhecimento e a “objetividade dessa tradução está garantida em Deus”⁹³⁷, pois “a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas”⁹³⁸ possuem n’Ele o seu parentesco. Essa tarefa de nomear as coisas a partir de sua língua muda era

⁹³³BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.64.

⁹³⁴BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.64.

⁹³⁵BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.64. Para o autor há uma magia muda na natureza porque “a linguagem mesma não se encontra expressa de modo perfeito nas coisas enquanto tais” e “essa proposição possui um sentido duplo, caso seja entendida de modo figurado ou concreto: as línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos. As coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som. Elas só podem se comunicar umas com as outras por uma comunidade mais ou menos material. Essa comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia na matéria). O que é incomparável na linguagem humana é que sua comunidade mágica com as coisas é imaterial e puramente espiritual, e disso o símbolo é o som” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.64).

⁹³⁶Na definição de Benjamin “trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento”. Citando um poema de Friedrich Müller, em que ele “apresenta Deus incitando o homem a dar nomes às coisas, nesses termos: ‘Homem de terra, aproxima-te e, contemplando, torna-te mais perfeito, torna-te mais perfeito pela palavra.’ Nesse nexos entre contemplação e nomeação a mudez comunicante das coisas (e dos animais) está intimamente voltada para a linguagem verbal do homem, a qual a acolhe no nome. No mesmo capítulo do poema, brota do poeta o conhecimento de que somente a palavra a partir da qual as coisas foram criadas permite ao homem nomeá-las.” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.66).

⁹³⁷BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.65.

⁹³⁸BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.65.

possível ao homem porque ele as ouvia com seus olhos – a palavra de Deus nas coisas as transformaram em “uma comunidade mágica” –, nos diz Johann Hamann em uma citação feita por Benjamin: “tudo o que, no princípio, o homem ouviu, viu com seus olhos [...] e tocou com suas mãos, era [...] palavra viva; pois Deus era a palavra. Com essa palavra na boca e no coração, a origem da linguagem foi tão natural, tão próxima e fácil como uma brincadeira de criança.”⁹³⁹ Ou seja, havia uma pureza, uma *imediaticidade* da língua antes da queda:

Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a existência da árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcional o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconhecera com as palavras da criação: ‘ e era muito bom’.⁹⁴⁰ O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. O saber sobre o que é bom e o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da *palavra humana*, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar *alguma coisa* (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus; é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem-aventurado, que se encontra entre ambos.⁹⁴¹

Essa queda, a perda da pureza dessa língua que comunica *em si* e não *através* de si, não é outra coisa senão a origem mítica do direito. É a palavra que julga que expulsa os primeiros habitantes do paraíso⁹⁴², já que “a árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito.”⁹⁴³ Com a queda, a língua é transformada em

⁹³⁹HAMANN *apud* BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.65.

⁹⁴⁰Em nota a editora corrige esse erro de Benjamin já que “na tradução da *Bíblia de Jerusalém*; a passagem refere-se ao sexto dia, e não ao sétimo, como observa o autor” (BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.66).

⁹⁴¹BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.66-67

⁹⁴²BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.65.

⁹⁴³BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.69.

meio(*Mittel*), a linguagem deixa de ser pura, transforma-se em *mero* signo e se apresenta enquanto uma abstração. Nesse processo, a imediatidade do nome – que foi lesada – é substituída por outra imediatidade: “a magia do julgamento, que não mais repousa feliz em si mesma.”⁹⁴⁴

A imediatidade (...) da comunicabilidade própria à abstração reside no veredicto judicial. Essa imediatidade na comunicação do abstrato instalou-se como judicante quando o homem, pela queda, abandonou a imediatidade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice. Pois – é preciso repetir ainda uma vez – a pergunta sobre o bem e o mal no mundo depois da Criação foi tagarelice.

Eis, para Benjamin, a vertente teológica do surgimento do direito. Nascido como insígnia daquilo que separa homens e mulheres das coisas, ele é também aquilo que os separa uns dos outros. Pois, “como os homens haviam ferido a pureza do nome, bastava apenas o distanciamento daquela contemplação das coisas, através da qual a sua linguagem adentra o homem, para roubar aos homens a base comum do espírito linguístico já abalado.”⁹⁴⁵

No trabalho *Para uma crítica da violência* o que Benjamin quer alcançar, nos parece, é justamente aquela imediatidade perdida e por isso, ele se volta contra o direito e no lugar de sua violência *mítico-jurídica* ele quer instaurar aquela que seja capaz de depô-lo. Ele quer, portanto, afastar a “violência do *status quo*, que conservou nesse mesmo *status quo* o monopólio da legalidade, da verdade, da lei, e na qual o caráter violento da lei desapareceu.”⁹⁴⁶ Assim como a ruptura com a língua pura, nomeadora, foi mitigada pela abstração judicante, a violência mítica do direito é mitigada por contratos⁹⁴⁷ e compromissos

⁹⁴⁴BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.68.

⁹⁴⁵BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.69.

⁹⁴⁶MARCUSE *apud* HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. A “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p146.

⁹⁴⁷Com uma acuidade impar, Benjamin assevera que é impossível estabelecer “uma resolução de conflito totalmente não-violenta” por meio de um contrato de direto. Haja vista que, “mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência” (BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paula: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.136-137).

políticos supostamente pacíficos. Tais dissimulações, no entanto, implicam uma decadência das instituições jurídicas, afirma Benjamin:

Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa situação de direito, esta entra em decadência. Um exemplo disso, na época atual, são os parlamentos. Eles proporcionam o lamentável espetáculo que se conhece porque perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem a sua existência. Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais violências transcorreu sem consequências para os parlamentos. Falta a estes o senso para a violência instauradora do direito, que neles está representada; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessa violência, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar assuntos políticos.⁹⁴⁸

Para o autor é justamente essa decadência – esse negar da violência instituidora de direito – o que fez aumentar o número de pessoas dispostas a estabelecer conflitos políticos violentos, como os bolcheviques e os sindicalistas, tanto quanto a guerra havia produzido, no sentido contrário, inúmeros pacifistas.⁹⁴⁹ Benjamin, contudo, como pudemos ver, escancara tal violência e, munido do impulso de compreender se haveria possibilidade ou não de uma resolução não-violenta de conflitos, nos leva até as reflexões sobre a *reine Gewalt*.

3.2.1 A violência divina

A primeira característica que já podemos compreender da violência divina com base no que foi dito até aqui é que ela não é meio (*Mittel*) para nenhum fim. Pois, em verdade, “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade.”⁹⁵⁰ Não sendo meio, ela só pode ser medialidade (*Medium*) e, enquanto tal, não estabelece qualquer relação instrumental com vista a um fim exterior. E “assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos:”⁹⁵¹

⁹⁴⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.137.

⁹⁴⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.138.

⁹⁵⁰BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.136.

⁹⁵¹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150.

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. À lenda de Níobe pode-se contrapor, como exemplo desta violência, o juízo divino do bando de Coré.⁹⁵²

A melhor forma de demonstrar como tal violência é, ao mesmo tempo, letal, aniquiladora, expiadora da culpa e não sangrenta, pode mesmo ser encontrada na lenda da punição divina dada ao bando de Corá descrito na Bíblia, no livro Números capítulo 16. Segundo o relato bíblico, houve uma rebelião por parte de Corá, bisneto de Levi, juntamente com Abirão, Datã e Om, contra Moisés e Arão para arrancar-lhes a autoridade dada por Deus sob o argumento de que ali todos eram iguais, sendo, portanto, indevido que eles (Moisés e Arão) se colocassem como líderes do povo.⁹⁵³ Tentando tomar-lhes o lugar e auferir vantagens políticas e financeiras para si e suas famílias, o bando insuflou o povo dizendo que “Moisés e Arão haviam feito Israel subir de uma terra que mana leite e mel (o Egito) para fazê-los morrer no deserto e ainda por cima queriam fazer-se príncipes entre eles.”⁹⁵⁴ Contudo, essa acusação era falsa, sobretudo, porque Moisés não os queria liderar, tendo relutado em demasia para aceitar tal missão dada por Deus. Ele nada queria para si.

Desafiado pelo bando e tomado de ira, Moisés diz ao Senhor: “Não atentes para a sua oferta; nem um só jumento tomei deles nem a nenhum deles fiz mal”⁹⁵⁵ e clama a Deus que mostre quem é o santo dentre eles. Após o bando de Corá e os duzentos e cinquenta homens que os seguiam terem armado os duzentos e cinquenta incensários diante da tenda da congregação como havia solicitado Moisés a mando do Senhor, Deus diz a Arão e Moisés: “apartai-vos do meio desta congregação, e os consumirei como num momento.”⁹⁵⁶ No entanto, diante de tal assertiva, Moisés e Arão se prostram diante do Senhor e clamam: “ó Deus, Deus dos espíritos de toda carne, pecará um só homem, e indignar-te-ás tu tanto contra

⁹⁵²BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.150-151.

⁹⁵³“E Corá, filho de Izar, filho de Coate, filho de Levi, tomou consigo a Datã e a Abirão, filhos de Eliabe, e a Om, filho de Pelete, filhos de Rúben, e levantaram-se perante Moisés com duzentos e cinqüenta homens dos filhos de Israel, maiores da congregação, chamados ao ajuntamento, varões de nome. E se congregaram contra Moisés e contra Arão e lhes disseram: Demais é já; pois que toda a congregação é santa, todos eles são santos, e o SENHOR está no meio deles; por que, pois, vos elevais sobre a congregação do SENHOR?”(Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo1-3).

⁹⁵⁴“Porventura pouco é que nos fizeste subir de uma terra que mana leite e mel, para nos matares neste deserto, senão que também totalmente te assenhoreias de nós? Nem tampouco nos trouxeste a uma terra que mana leite e mel, nem nos deste campos e vinhas em herança; porventura, arrancarás os olhos a estes homens? Não subiremos” (Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo13-14).

⁹⁵⁵Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo15.

⁹⁵⁶Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo21.

toda esta congregação?”⁹⁵⁷ Ao que Deus reagiu pedindo para que todos se afastassem das tendas de Corá, Abirão e Datã. Restando junto deles, na porta da tenda, apenas suas mulheres, seus filhos e suas crianças, Moisés exortou:

Nisto conhecereis que o Senhor me enviou a fazer todos esses feitos, que de meu coração não procedem. Se estes morrerem com morrem todos os homens e se forem visitados como se visitam todos os homens, então, o Senhor me não enviou. Mas, se o Senhor criar alguma coisa nova, e a terra abrir sua boca e os tragar com tudo o que é seu, e vivos descerem ao sepulcro, então, conhecereis que estes homens irritaram ao Senhor.⁹⁵⁸

Ao dizer tais palavras, “a terra que estava debaixo deles (do bando de Corá) se fendeu. E a terra abriu a sua boca e os tragou com as suas casas, como também a todos os homens que *pertenciam* a Corá, e a toda a sua fazenda”⁹⁵⁹. Eles e tudo que lhes pertenciam “desceram vivos ao sepulcro, e a terra os cobriu, e pereceram do meio da congregação”⁹⁶⁰, e então, saiu, ainda, o “fogo do Senhor, e consumiu os duzentos e cinquenta homens que ofereciam o incenso.”⁹⁶¹

A violência divina que recai sobre o bando de Corá “não se define pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração de direito.”⁹⁶² Mostra-se divina por que é aniquiladora:

O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois, o sangue é o símbolo da mera vida.⁹⁶³

As mais violentas oposições a essa violência aniquiladora podem ser rastreadas entre aqueles que imaginam que tal violência possa se estender ao ponto de permitir “aos homens o uso da violência letal uns contra os outros.”⁹⁶⁴ Mas, contra tais inventivas está o mandamento

⁹⁵⁷Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo22.

⁹⁵⁸Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo28-30.

⁹⁵⁹Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo 32.

⁹⁶⁰Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo 33.

⁹⁶¹Bíblia Sagrada, Números, Cap,16 – versículo 35.

⁹⁶²BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.152.

⁹⁶³BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.151.

⁹⁶⁴BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.154. A tentativa desatenta de compreender essa violência divina como algo que permitira “aos homens o uso da violência letal uns contra os outros” foi levada ao extremo

“Não matarás”; esse mandamento, muito diferente daquele “matar alguém” do direito penal, não age como o direito *–pos factum–*, mas “precede o ato, assim com o próprio Deus precede, para que este não se realize.”⁹⁶⁵ Vale ressaltar que “o medo da punição não deve ser o motivo para se respeitar o mandamento, (pois) este permanece inaplicável, incomensurável, em relação ao ato consumado.”⁹⁶⁶ Assim como a partir “do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato”⁹⁶⁷, não sendo possível “nem prever o julgamento divino” – já que tal mandamento não ameaça, não comina uma pena ao seu descumprimento –, nem é dado conhecer “a razão desse julgamento” uma vez que ele não instaura culpa.

Além das características descritas acima, outro traço importante da *violência pura* reside no fato dela jamais aparecer *como tal*, não sendo nunca possível determinar quando ela se efetivou realmente num dado caso. Pois, como nos ensina Benjamin, “apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza, a não ser por efeitos incomparáveis, pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens.”⁹⁶⁸

Com definições tão claras e ao mesmo tempo tão passíveis de dúvidas e controvérsias, o elemento “*violência pura*” ensejou uma série de interpretações entre os diversos autores e autoras que se dispuseram a analisá-lo. Deve-se a Richard Bernstein o mérito de reunir e confrontar-se com algumas delas no capítulo dois de seu *Violencia: pensar sin barandillas*. A partir dessa compilação temos um panorama breve de como se deu a recepção deste conceito pela crítica. Não tendo suscitado grande interesse quando de sua publicação, o termo *violência divina* passou a ser objeto de investigação e disputa, sobretudo, a partir de 1965 quando Herbert Marcuse (1898-1979) editou e prefaciou, em alemão, uma seleção de cinco textos de Benjamin, dentre eles o *Para uma crítica da violência*.⁹⁶⁹ No prefácio, Marcuse destaca que

por Jacques Derrida que, de maneira desastrosa e irresponsável, a associou à solução final nazista em um discurso proferido na Universidade da Califórnia publicado posteriormente no livro intitulado *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*.

⁹⁶⁵BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.154

⁹⁶⁶BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.154

⁹⁶⁷BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.154

⁹⁶⁸BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, 155-156.

⁹⁶⁹BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.90.

essa violência (a violência divina) é aquela “*empleada por los de abajo contra los de arriba.*”⁹⁷⁰

Ele vê no ensaio benjaminiano uma postura revolucionária “*sin concesiones*” em que os termos como *culpa* e *redenção* são, apenas e completamente, categorias sociológicas. Ele afirma que “para Benjamin “*el Mesías estaría constituido únicamente por la voluntad y la conducta de todos aquellos que sufren bajo el orden establecido; los oprimidos en una lucha de clases.*”⁹⁷¹ Essa visão dominou a forma como o ensaio foi lido ao longo do anos de 1960, afirma Bernstein. Embora nos pareça acertado dizer que o ensaio de Benjamin é um apelo revolucionário, Marcuse acaba negando a complexidade inerente ao texto ao reduzir os termos teológicos a elementos sociológicos e, com essa redução, ele sequer pode se lançar no embate entre violência mítico-jurídica e violência divina, já que elide de seu horizonte o fator teológico.⁹⁷²

Outras perspectivas interpretativas do texto de Benjamin que Bernstein nos apresenta são as de Judith Butler(1956), Simon Critchley(1960), Slavoj Žižek(1949), Jacques Derrida (1930-2004) e Gillian Rose(1932). Para a filósofa da performance de gênero, sempre tão envolvida com questões ético-políticas, a *violência divina* é uma não-violência; ela a chama de violência não-coercitiva em oposição à violência coercitiva do direito.⁹⁷³ Salientando o ponto em que Benjamin trabalha o mandamento “não matarás”, a filósofa conclui que o mandamento não possui “*la capacidad de hacer cumplir de alguna manera el imperativo que comunica*”, mas implica “*una elevada exigencia ética con la que debemos luchar en soledad en aquellas circunstancias en las que matar puede ser nuestra única opción.*”⁹⁷⁴ Ao fazer uma análise ética da não-violenta *violência divina*, ela expõe três pontos que estariam propostos por Benjamin de modo implícito no texto da crítica, sendo eles:

⁹⁷⁰MARCUSE *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.91.

⁹⁷¹MARCUSE *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.104.

⁹⁷²BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.106.

⁹⁷³BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.107.

⁹⁷⁴BUTLER *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.108-109. Ela assim afirma: “*en tanto que forma de interpelación ética, el mandamiento es aquello con lo que cada individuo debe luchar sin la orientación de un modelo previo. Una respuesta ética al mandamiento consiste en rechazarlo, pero aun así, uno debe asumir la responsabilidad de hacerlo. Asumir responsabilidad es algo que uno hace en relación al mandamiento, pero no porque el mandamiento lo ordene. En efecto, se distingue claramente del poder y, por supuesto, de la obediencia. Si hay lucha, entonces existe una sembranza de libertad*” (BUTLER *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.108). Tradução livre:

(1) que la responsabilidad debe entenderse como una forma solitaria, si bien anarquista, de arreglárselas con una exigencia ética; (2) que la obediência forzada destroza el espíritu y socava la capacidad de las personas para aceptar la exigencia ética; y (3) que el marco de la responsabilidad legal es incapaz de abordar o rectificar las condiciones del sufrimento humano.⁹⁷⁵

Diante deste diagnóstico, Bernstein alerta para o fato de que, embora Butler esteja ocupando-se, num primeiro plano, da vida ética e política, ela não deve se esquecer do fato de que Benjamin está tratando da *violência revolucionária* e que, além do mais, essa ênfase na ação solitária do individuo não corresponderia exatamente às pretensões de Benjamin, uma vez que ele fala sobre uma pauta de conduta para a comunidade.⁹⁷⁶ Seguindo a esteira do raciocínio de Judith Butler, Simon Critchley também apresenta uma interpretação ética da *violência pura* como uma não-violência a partir do mandamento “não matarás” e afirma que, para Benjamin, a verdadeira política “*es la no-violencia y su fin es el anarquismo.*”⁹⁷⁷

Rechaçando a compreensão de ambxs, Bernstein afirma que “*Benjamin nunca dice expresamente algo parecido. Jamás afirma que la violencia divina sea no-violenta, o caracteriza este tipo de violencia como ética.*”⁹⁷⁸ Contudo, podemos afirmar – não exatamente na defesa de Butler e Critchley, mas declaradamente contra a afirmação de Bernstein – que não foram elxs, mas o próprio Benjamin quem associou violência a ética, sendo inclusive esse o ponto chave do ensaio: compreender se é possível haver uma ética na violência enquanto princípio, posto que, “qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas.”⁹⁷⁹ Benjamin deixa muito claro, à sua maneira, que é esse seu intuito, bem como o motivo que o leva a se afastar da análise dos fins. Ele diz:

Permaneceria ainda sempre aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos. Desse modo, esta pergunta necessita para sua decisão de um critério mais preciso, de uma diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem.⁹⁸⁰

⁹⁷⁵BUTLER *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.109.

⁹⁷⁶BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.111.

⁹⁷⁷CRITCHLEY *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p. 109.

⁹⁷⁸BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.111.

⁹⁷⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.121.

⁹⁸⁰BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.122-123.

Quanto à afirmação de que a violência divina seria na verdade uma não-violência, é necessário reafirmamos – agora sim, em defesa de Butler e Critchley – que Benjamin opera uma rigorosa conceituação do termo violência, aplicando-o apenas àqueles casos em que há uma relação de instituição ou manutenção do direito e que, nesse sentido, a *violência divina* é sim não-violenta, pois ela não põe nem conserva o direito, mas o aniquila. Ela está fora desta violência que institui e mantém o direito sendo, portanto, não-violenta.

Contudo, bem sabemos que quando Butler e Critchley se referem a essa “não-violência”, estão pensando em um abster-se de agir de modos comumente descritos como violentos, ou que, ao fazê-lo, os agentes assumam a responsabilidade por tal ato⁹⁸¹. Ainda assim, nos parece possível sustentamos que a *violência divina* é, para Benjamin, uma violência não-violenta, dado o rigorismo de seu emprego do termo violência. Mesmo quando determinado agente ou comunidade age de modo comumente encarado como violento, tal ato pode ser descrito como não-violento numa linguagem benjaminiana caso o ato esteja imbuído de uma “concepção profunda, ética e autenticamente revolucionária”⁹⁸², já que “o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios”⁹⁸³

Tanto assim, que é, justamente, a essa conclusão que Benjamin conduz seu ensaio ao analisar a *greve geral revolucionária* e esclarecer, contra toda a estigmatização que a vê como violência por temer “suas possíveis consequências catastróficas”⁹⁸⁴, que, na verdade, tal greve é, enquanto meio puro, não-violenta.⁹⁸⁵ Assim, quando Bernstein alega que Judith Butler

⁹⁸¹ Nesse ponto Butler concentra toda a sua análise no indivíduo negligenciando o aspecto coletivo da *violência divina*, restando pertinente acrítica de Bernstein quanto este afirma que “*Benjamin no restringe esta lucha a los individuos, pues también habla de ‘personas y comunidades’*” (BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.108). A esse respeito podemos ler no texto de Benjamin: “o mandamento [não matarás] não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz da ação para pessoas ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.153).

⁹⁸² BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.144.

⁹⁸³ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.144.

⁹⁸⁴ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.144.

⁹⁸⁵ Confrontando os conceitos de *greve geral política* com a *greve geral revolucionária*, Benjamin diz que “enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e

deve se lembrar do fato de que Benjamin está tratando da *violência revolucionária*, ele nada acrescenta à análise dela, uma vez que a *violência revolucionária* é o “nome que deve ser dado à mais alta manifestação da *violência pura* pelo homem”⁹⁸⁶, ou seja, é o nome da violência não-violenta em termos benjaminianos.

Outra análise do conceito é oferecida por Slavoj Žižek. Apoiado em suas incursões psicanalíticas, ele analisa a *violência divina* em termos de ressentimento e vingança. Não sem antes reabilitar a ideia de ressentimento e apresentá-la com sendo um conceito antinietzschiano, diferente da moral do escravo. Com a alteração que Žižek insere no conceito de ressentimento, ele passa a designar “uma recusa de ‘normalizar’ o crime, de torná-lo parte de curso habitual/explicável/compreensível das coisas, de integrá-lo numa narrativa de vida consistente e dotada de sentido”⁹⁸⁷ e que surge “quando um sujeito é ferido de modo tão devastador que a própria ideia de vingança segundo o *ius talionis* não é menos ridícula do que a promessa de reconciliação com o agressor após a sua reparação”⁹⁸⁸, quando “tudo que resta é persistir na ‘incessante denúncia da injustiça’”⁹⁸⁹

Feita tal reabilitação da ideia de ressentimento, ele intenta ligá-la à vingança que, como parte da “tríade composta pela punição (vingança), perdão e esquecimento”⁹⁹⁰, constitui a forma habitual de lidar com o crime. Munido dessas premissas e ignorando que não nos é dado saber quando a *violência divina* entra de fato em cena, ele afirma que “quando os que se encontram fora do campo social estruturado ferem ‘às cegas’, reclamando e impondo justiça/vingança imediata” eles agem mediante uma violência divina. A fim de deixar melhor sinalizada a sua perspectiva desta violência como uma espécie de vingança imediata ele afirma:

Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de favelado desceram do morro para as regiões ricas da cidade e começaram a saquear e a incendiar supermercados. Isto era de fato a violência divina... Os assaltantes eram

notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.143).

⁹⁸⁶BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.155.

⁹⁸⁷ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p. 149.

⁹⁸⁸ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.149

⁹⁸⁹ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.149

⁹⁹⁰ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.149

como gafanhotos bíblicos, um castigo divino pelas ações pecaminosas dos homens. Essa violência divina que ataca vinda do nada é um meio sem fim.⁹⁹¹

Seu entendimento é que há uma espécie de “banco de ira”, no qual os movimentos de esquerda “recolhem os investimento de ira do povo e prometem-lhes uma remuneração de vingança em grande escala, o restabelecimento global da justiça”⁹⁹² e que, portanto, a *violência divina* é “a violenta explosão de ressentimento que encontra expressão nesse espectro que vai dos linchamento de massa ao terror revolucionário organizado.”⁹⁹³ Nesses termos, a *violência divina* para Žižek deveria ser reconhecida como divina “no sentido preciso do velho adágio latino *vox populi, vox dei*: não no sentido perverso do ‘fazemos isto enquanto simples instrumentos da Vontade do Povo’, mas no sentido de uma assunção heróica da solidão da decisão soberana. Trata-se de uma decisão”⁹⁹⁴ Ademais, para ele a *violência divina* é “um signo sem significado”⁹⁹⁵, é “própria impotência de deus.”⁹⁹⁶

Diante de tais considerações não podemos deixar de concordar com Bernstein quando ele alerta que o que o autor esloveno está fazendo é apoderar “do conceito de *violência divina* de Benjamin e dando seu próprio significado contraditório e idiosincrático.”⁹⁹⁷ Chegando, em suas descrições, a aproximar-se muito mais de Schmitt quando insiste no caráter decisório da *violência divina* do que de Benjamin, ou, como afirma Critchley, de um “defensor do autoritarismo leninista”⁹⁹⁸, já que não defende exatamente a resistência, mas a tomada do poder. Ou seja, pouco aproveitamos de sua análise para a construção do sentido que se busca nesse trabalho, apenas a rápida e confusa associação que ele faz entre a *violência divina* e amor que retomaremos nos itens seguintes.

Seguindo na apresentação de outras interpretações do termo que por ora analisamos, Bernstein traz à baila a tese de Jacques Derrida que, em dois discursos publicados em livro

⁹⁹¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.157

⁹⁹² ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.147

⁹⁹³ ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.146. E mais, para ele “uma das principais tarefas da ‘pós-esquerda’ de hoje tem sido referir-se a esta dimensão da violência a fim de denunciar a própria ideia de revolução” (ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.146).

⁹⁹⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.157.

⁹⁹⁵ ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.156.

⁹⁹⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014, p.156.

⁹⁹⁷ BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.111. “*Es difícil resistirse a la conclusión de que Žižek se está apoderando del concepto de violencia divina de Benjamin y le está dando su propio significado contradictorio e idiosincrático*”.

⁹⁹⁸ CRITCHLEY *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p. 114.

sob o título de *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, dedica-se a fazer o impensável: transformar o texto agonizante de um judeu imigrante no limiar da guerra em uma ode ao nazismo e à solução final que ele sequer viveu para ver. Em sua “desconstrução” tanto do texto quanto da figura de Benjamin, no colóquio *Nazism and the “Final Solution”*: *probing the limits of Representation*, Derrida afirma que a *violência divina* e a *violência mítico-jurídica* se encontram em um ponto de indistinção, sendo mais assemelhadas do que Benjamin gostaria de supor. Ao resgatar a afirmação benjaminiana de que não podemos “decidir quando uma *violência pura* foi efetiva num caso determinado”, ele expõe qual é o ponto de indistinção entre elas. Em suas palavras:

Haveria duas violências, duas *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política, etc.), a justiça para além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece *estruturalmente o do indecidível*, do direito mítico e do Estado. De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecidível, mas sem decisão. De qualquer modo, sob uma forma ou outra forma, o indecidível está nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação.⁹⁹⁹

Ou seja, ele apresenta a *violência divina* como o local da decidibilidade indecidível contra a violência mítica enquanto *locus* da indecidibilidade decidível, para mostrar que, ao fim e ao cabo, elas não são completamente indistintas já que a indecidibilidade “habita o coração de ambas as formas.”¹⁰⁰⁰ Após reafirmar a velha tese (que não há violência fora do direito) contra a qual Benjamin escreve, ao fazer coincidir os dois tipos de violência que o berlinense separa, Derrida vai ainda mais longe que Žižek ao buscar dar seu próprio tom idiosincrático à *reine Gewalt*, afirmando o completo oposto daquilo que o autor da crítica à violência escreveu, viveu e sentiu. Ignorando não só a sua condição de judeu refugiado, mas também todos os textos em que ele explicita a urgência de enfrentarmos o nazi-fascismo e as compreensões de história que lhe dão sustento, o desconstrutivista diz que:

O mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades que ele tem com o pior (crítica da *Aufklärung*, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar, etc.), é finalmente uma tentação que ele deixa em aberto [...] a de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um ‘processo não-sangrento que fulmina e faz expiar’ [...] Quando pensamos nas câmaras de gás e nos fornos crematórios, como ouvir sem estremecer essa alusão a um extermínio que seria

⁹⁹⁹DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 130.

¹⁰⁰⁰BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.120.

expiatório porque não-sangrento? Ficamos terrificados com a idéia de uma interpretação que fizesse do holocausto uma expiação, e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus. É nesse ponto que esse texto, apesar de toda a sua mobilidade polissêmica e de todos os seus recursos de inversão, me parece assemelhar-se demasiadamente, até a fascinação e a vertigem, com aquilo mesmo contra o qual é preciso agir e pensar, fazer e falar. Esse texto, como muitos outros de Benjamin, é ainda excessivamente heideggeriano, messiânico-marxista ou arqui-escolástico para mim.¹⁰⁰¹

A interpretação de Gillian Rose vem em socorro do Walter Benjamin que tratamos até aqui e, com esse intuito, assinala a interpretação de Derrida como a “crise da desconstrução.” A filósofa esclarece que ele “projeta sua ontologia heideggeriana sobre Benjamin e ignora que ele buscava construir uma teoria da práxis revolucionária contra as instituições capitalistas e da instauração de uma democracia radical a cada momento.”¹⁰⁰² Para ela, a desconstrução de Derrida dá guarida para que “um falso Messias proclame uma tirania” ao ignorar o essencial. Ao ignorar que:

*Las reflexiones políticas de Benjamin presuponen una teoría social de las instituciones capitalistas y equivalen a una búsqueda de una teoría sobre la praxis revolucionaria que no será reformista ni justificará la fuerza como un medio para constituir el derecho [...] La evocación de la fuerza divina, que nunca será un simple medio, se aplica al contexto moderno de tal manera que la educativa ‘filosofía de la historia de la violencia’ pueda demostrar que siempre que la fuerza sea utilizada ‘míticamente’ como un medio fundador del derecho, ésta impedirá la abolición del poder del Estado.*¹⁰⁰³

Portanto, Benjamin não se encaixaria muito bem com a ontologia heideggeriana ou com a desconstrução, assegura Rose, e estaria, por exemplo, muito mais próximo de Rosa Luxemburgo¹⁰⁰⁴, por explorar a relação entre teoria e práxis revolucionária.

Diante da apresentação breve dessas antagônicas interpretações é possível vislumbramos a centralidade deste texto para se pensar a política, o direito e a violência na contemporaneidade, haja vista que o que fica patente nessas análises é que “*lo que está en juego no es exclusivamente la cuestión de si uno ha de leer a Benjamin como un pensador filosófico, político, teológico o político-teológico. Más allá de esto, lo que está detrás del conflicto de interpretacionesson las consecuencias del pensamiento de Benjamin.*”¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰¹DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.143-144.

¹⁰⁰²ROSE *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.123.

¹⁰⁰³ROSE *apud* BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.123.

¹⁰⁰⁴BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.123.

¹⁰⁰⁵BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015, p.124.

De nossa parte, talvez já tenhamos deixado claro que a conceituação de *violência pura* deve ser compreendida em estreita ligação com o que o autor denominou de *real estado de exceção*, haja vista que se trata de uma violência que denuncia e destitui a violência do estado de exceção permanente que emana, invariavelmente, da fonte duplamente violenta do direito. Trata-se de uma violência que estanca a marcha da violência mítico-jurídica e cujos agentes são aqueles oriundos da tradição dos oprimidos; únicos capazes de oferecer uma perspectiva autêntica dessa excepcionalidade violenta que é norma no direito.

3.2.2. *O real estado de exceção e o reino messiânico*

Ao revelarmos nossa compreensão da *reine Gewalt* como a forma pela qual se instaura o *real estado de exceção*, devemos também dizer em qual tempo isso se dará, tanto no sentido de “quando” ele será instaurado, quanto no sentido de “em qual temporalidade”; além, é claro, de esmiuçarmos o que nos parece ser esse *real estado de exceção* almejado.

Parece que já está demonstrado o quanto o berlinense é crítico e avesso à ideia de progresso na história e daquela suposta necessidade de esperar “mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária”¹⁰⁰⁶ que a acompanha, de modo que esse fazer para o qual a tese oitava nos conclama não deve ser realizado no futuro, nem poderá se efetuar mediante o direito – esse instituidor de toda culpa, destino e cisão. Mas deve se realizar no instante do *Agora* (*Jetztzeit*) por meio de uma violência aniquiladora. Sua temporalidade é, portanto, a temporalidade do messias, é o *tempo que resta*.

Dizer que a temporalidade na qual se instaura o *real estado de exceção* é o tempo do messias é dizer que ele se instaura em meio àquela aporia própria de tal temporalidade que é a “conjugação entre memória e esperança, passado e presente, plenitude e falta, origem e fim.”¹⁰⁰⁷ É Agamben que, em seu livro *O tempo que resta*, nos dá a medida exata dessa temporalidade aporética e inquietante. Ao retomar o caráter messiânico dos textos paulinos¹⁰⁰⁸, ele resgata e oferece nova tradução ao termo *klēsis*, passando a referir-se a ele

¹⁰⁰⁶BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p. 177.

¹⁰⁰⁷AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.14.

¹⁰⁰⁸Para Agamben as cartas de Paulo são textos messiânicos de extrema importância para o ocidente e, embora não “se deva necessariamente pensar em algo como uma estratégia consciente de neutralização do messianismo” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.13), houve, por parte das Igrejas Cristãs, um apagamento literal do messianismo nos textos paulinos por meio de uma prática de tradução e comentário que apagou o messianismo ao afastar o próprio termo *messias* das cartas. Com um “escrúpulo filológico

como “vocação/chamado” e não mais “vocação/ emprego”. Paulo emprega esse termo na seguinte passagem, em 1 *Coríntios* 7,17-22:

Para o resto, a cada um como o senhor deu como sorte, cada um como Deus chamou, assim caminhe. Desse modo disponho em todas as comunidades [*ekklesiáis*, também uma palavra da família de *kaléo*]. Um foi chamado circunciso? Que não se retire o prepúcio. Um foi chamado com o prepúcio? Que não se faça circuncidar! A circuncisão é nada e o prepúcio é nada... Cada um permaneça no chamamento no qual foi chamado. Foste chamado escravo? Não te preocupes com isso. Mas se também podes tornar-se livre, de preferência faça uso. Quem foi chamado de escravo no senhor é liberto do senhor. Do mesmo modo, quem foi chamado de livre é escravo do messias.¹⁰⁰⁹

Esses versículos se referem ao momento em que ocorre o chamado – *klēsis* –, a vocação para a vida messiânica. Lutero traduz o termo por *Beruf* (profissão), o que termina por gerar uma espécie de secularização desse chamado, haja vista que o termo passa a designar “ao mesmo tempo vocação e profissão mundana.”¹⁰¹⁰ A primeira consequência dessa tradução é a adoção da ascese profissional pelos puritanos e calvinistas, a segunda é a utilização dessa “ascese profissional” – descolada de seu fundamento religioso – na construção daquilo que Weber denominou de “espírito do capitalismo”, isto é, na criação da “mentalidade que faz do próprio lucro um bem, independentemente das suas motivações hedonistas ou utilitárias.”¹⁰¹¹

Contudo, Agamben nos alerta que a dimensão puramente messiânica do termo *klēsis* não pode ser perdida, pois, nessa esfera, o termo “indica a peculiar transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de serem colocados em relação com o evento messiânico.”¹⁰¹² Mas, como podemos notar na frase “cada um permaneça no chamamento no qual foi chamado”¹⁰¹³, essa vocação messiânica não tem nenhum conteúdo específico, sendo na verdade “uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas *nas*

elementar” o filósofo italiano restitui o termo *messias* aos textos paulinos ao fazer o que as tradições cristãs se negaram a fazer: traduzir o termo *christós*. Segundo Agamben, Paulo “não conhece Jesus Cristo, mas Jesus messias ou o messias Jesus, como escreve indiferentemente” (AGAMBEN, 2016, op. cit., p.13).

¹⁰⁰⁹ 1 Cor, 7,17-22. In : AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.33.

¹⁰¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.34. “É através da versão luterana que um termo, que significa originalmente apenas a vocação de Deus ou o messias endereçam a um homem, adquire, de fato, o significado moderno de “profissão”, que pouco depois calvinistas e puritanos investirão de um sentido ético inteiramente novo” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.34).

¹⁰¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.34.

¹⁰¹² AGAMBEN, 2016, op. cit. p.36. *Ekklēsia* é a comunidade messiânica que, para Paulo, é “literalmente o conjunto das *klēsis*, das vocações messiânicas” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.36).

¹⁰¹³ 1 Cor, 7,17-22. In : AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.33.

quais ou *tais quais* alguém é chamado.”¹⁰¹⁴ Daí a confusão que permitiu a tradução de *klēsis* por *Beruf*, no alemão, já que ao descrever esse “movimento imóvel, esse movimento *sur place*, a *klēsis* pode confundir-se com a condição factícia e com o estado e significar tanto ‘vocação’ quanto *Beruf*.”¹⁰¹⁵ Todavia, esse movimento na imobilidade é mais que um permanecer das atuais condições, é uma nulificação de tais condições expressa na afirmação “a circuncisão é nada e o prepúcio é nada.”¹⁰¹⁶

A *klēsis* messiânica é um movimento de nulificação na medida em que “aquilo que, segundo a lei, fazia de alguém um judeu e de outro um *goj*, de alguém um escravo e de outro um homem livre, é agora anulado pela vocação.”¹⁰¹⁷ Entretanto, mesmo diante dessa nulificação é exigido que se permaneça (*menétō*) nas tais e quais condições – que agora restam vazias, nulas. Isso não se deve a uma indiferença escatológica como pensam Lutero e Weber¹⁰¹⁸, mas ao “gesto anafórico imóvel do chamado messiânico, o seu ser, essencialmente e antes de qualquer coisa, um *chamado do chamado*. Por isso, ele pode aderir a qualquer condição; mas, pela mesma razão, ele a evoca novamente e a coloca radicalmente em questão no próprio ato em que adere a ela.”¹⁰¹⁹

A expressão maior de movimento imóvel no *chamado do chamado* encontra-se na rigorosa definição que Paulo dá da vida messiânica, nos seguintes termos:

Isso então vos digo, irmãos, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que tem esposas sejam com não [*hōs mē*] possuidores e os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não

¹⁰¹⁴AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.36.

¹⁰¹⁵AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.36.

¹⁰¹⁶1 Cor, 7,17-22. In : AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.33.

¹⁰¹⁷AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.36.

¹⁰¹⁸“Segundo Weber o texto paulino não contém nenhuma avaliação positiva das profissões mundanas, mas somente uma atitude de ‘indiferença escatológica’ em consequência das expectativas de um fim iminente próprias das primeiras comunidades cristãs: ‘assim como tudo aguarda a vinda do Senhor, cada um pode ficar na classe e na ocupação mundana em que encontrou o ‘chamado’ do senhor e trabalhar como antes’ (WEBER *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.34). Lutero, que, em um primeiro momento, compartilha da indiferença escatológica de Paulo, a partir de certo momento – também em consequência da experiência das revoltas camponesas –, orienta-se progressivamente em direção a uma avaliação da importância da profissão concreta do indivíduo enquanto mandamento, que Deus lhe endereça, para cumprir as obrigações da posição mundana que a providência lhe atribuir: ‘o indivíduo deve fundamentalmente permanecer na profissão e no estado em que Deus o colocou, e manter seus esforços terrenos nos limites da posição que lhe foi dada na vida’ (*ibid*, p.73)” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.34).

¹⁰¹⁹AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.36-37.

detentores e os usuários do mundo como não abusadores. A aparência deste mundo, de fato, passa. Quero que estejais sem preocupação.¹⁰²⁰

A fórmula da vida messiânica e sentido último da *klēsis* em Paulo é o *hōs mē*, o “como não”, já que, na verdade, “a vocação chama a nada e em direção a nenhum lugar: por isso, ela pode coincidir com a condição factícia na qual cada um se encontra chamado; mas, exatamente por isso, ela a revoga completamente. *A vocação messiânica é a revogação de toda vocação.*”¹⁰²¹ Esse “*como não*”¹⁰²² (*hōs mē*) paulino é um termo técnico de importância primeira em seu vocabulário e essencial para compreensão do que significa viver *no* messias a vida messiânica no tempo messiânicos.¹⁰²³ E a forma pela qual “essa urgência que revoca toda vocação aderindo a ela” que o tempo messiânico do *como não* traz, se manifesta, sobretudo,

¹⁰²⁰ 1 Cor 7,29-32 *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.37.

¹⁰²¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.37. “Nesse sentido ela define a única vocação que me parece aceitável. O que é, de fato, uma vocação, se não a revogação de toda concreta vocação factícia? Não se trata, naturalmente, de substituir uma vocação menos autêntica por uma mais verdadeira: em nome do que se decidiria por uma de preferência à outra? Não, a vocação chama a própria vocação, é como uma urgência que a trabalha e escava do interior, nulifica-a no próprio gesto no qual se mantém nela, habita nela. Isso – e nada menos que isso – significa ter uma vocação, viver na *klēsis* messiânica” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, 2016, p.37).

¹⁰²² Importa salientar a distancia desse *como não* daquele *como se* oriundo da filosofia de Hans Vaihinger, vez que o *como se* é uma ficção na qual “a produção e o uso de meios lógicos capazes de tornar possível a realização dos objetivos do pensamento com a ajuda de conceitos auxiliares, em relação aos quais se mostrou no início, mais ou menos claramente, que não podem corresponder a nenhum objeto real” (VAIHINGER *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, 2016, p.49).

¹⁰²³ Agamben, buscando especificar o *hōs mē* tanto no plano semântico quanto no plano sintático-gramatical, vai dizer: “sabe-se que a partícula *hōs* desempenha uma função importante nos sinópticos, como termo introdutor de uma comparação messiânica (por exemplo, em *Mt* 18,3: ‘se não vos tornardes como crianças [*hōs ta paidía*]’, ou, em negativo, em *Mt*6,5: ‘Não sejais como os hipócritas). Qual é o sentido dessas comparações e, de forma mais geral, de toda comparação? Os gramáticos medievais interpretavam o comparativo não como expressão de uma identidade ou de uma simples semelhança, mas – no âmbito da teoria das grandezas intensivas – como tensão (intensiva ou remissiva) de um conceito para outro. Assim, no exemplo anterior, o conceito *homem* é colocado em tensão em relação ao conceito *criança*, sem que, por isso, os dois termos se identifiquem. O *hōs mē* paulino aparece, então, como um tensor de tipo especial, que não tensiona o campo semântico de um conceito em direção ao outro conceito, mas o coloca em tensão consigo mesmo na forma do *como não*: chorosos com não chorosos. Isto é, a tensão messiânica não vai em direção a um alhures nem se esgota na indiferença entre alguma coisa e o seu oposto. O apóstolo não diz: ‘choroso *como* risonhos’ nem ‘chorosos *como* (isto é: =) não chorosos’, mas sim: ‘chorosos *como não* chorosos’. Segundo o princípio da *klēsis* messiânica, uma determinada condição factícia é posta em relação consigo mesma – o choro é tensionado em direção ao choro, a alegria em direção à alegria – e, desse modo, revocada e colocada em questão sem alterar a sua forma. Por isso, a passagem paulina sobre o *hōs mē* pode concluir-se com a frase *parágei gar to schēma tou kosmou toutou* (1 *Cor*, 7,31), ‘passa, de fato, a figura, o modo de ser desse mundo’: tensionando cada coisa em direção a si mesmo no *como não*, o messiânico não apaga simplesmente, mas a faz passar, prepara seu fim. Ele não é um outra figura, um outro mundo: é a passagem da figura desse mundo.” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.37-38).

no *chrēsai* (*faz uso*) que Paulo apresenta na frase: “Foste chamado escravo? Não te preocupes com isso. Mas se também podes tornar-se livre, de preferência *faça uso*.”¹⁰²⁴

Portanto, a vida messiânica na forma do *como não* em Paulo se define pelo *uso*. Para ele “viver messianicamente significa ‘usar’ a *klēsis*, e a *klēsis* messiânica é, inversamente, algo que só pode usar e não possuir.”¹⁰²⁵ Numa “referência explícita à definição de propriedade (*dominium*) no direito romano: *ius utendi et abutendi*”¹⁰²⁶, isso esclarece os versículos em que o apóstolo diz “os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores”, pois, aí há uma autêntica oposição do *usus* messiânico ao *dominium*.¹⁰²⁷ Com tais observações podemos compreender que:

Permanecer no chamado na forma do *como não* significa jamais fazer dele objeto de propriedade, mas só de uso. O *hōs mē* não tem, portanto, apenas um conteúdo negativo: ele é para Paulo, o único *uso* possível das situações mundanas. A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que usa sem ser jamais o seu titular. Ser messiânico, viver no messias significa a desapropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia (circunciso/ não circunciso; livre/escravo; homem/mulher) – mas essa desapropriação não funda uma nova identidade, a ‘nova criatura’ não é senão o uso e a vocação messiânica da velha (2 Cor 5,17: ‘se alguém está no messias, nova criatura [*kainē ktisis*]: as coisas velhas foram colocadas de lado, eis que se tornaram novas’).¹⁰²⁸

Tratando-se, portanto, de uma *forma-de-vida* absolutamente subtraída à esfera do direito, a vida no Messias é, nos parece, o que se pode chamar de *real estado de exceção* e o seu acesso por meio do *uso* na forma do *como não* é aquilo que Benjamin chamou de *violência pura*. O *uso*, em seu *como não*, é um meio puro – não é instrumento para algo, mas aquilo mesmo que se busca alcançar – ele aniquila o direito sem ameaçá-lo e de forma não sangrenta; age do modo que, segundo Benjamin, se manifesta objetivamente a *reine Gewalt*, já que segundo ele é, não numa tentativa de aplinar os “conflitos de homem a homem diretamente”, mas sim se relacionando “de maneira mais objetiva com bens materiais que se abre o domínio dos meios puro.”¹⁰²⁹

¹⁰²⁴ 1 Cor, 7,21. In : AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.33.

¹⁰²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.39.

¹⁰²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.40.

¹⁰²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.40.

¹⁰²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.40.

¹⁰²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.139.

Esse *uso* que aniquila o direito e instaura o *real estado de exceção* só pode ter, em Benjamin, um caráter: aquele que ao olhar o mundo “não vê nada de duradouro”¹⁰³⁰, e que o berlinense chamou, muito adequadamente, de *caráter destrutivo*.

3.3.O caráter destrutivo

Construção pressupõe destruição.
Walter Benjamin.¹⁰³¹

Parece-nos que esse caráter puro, ou seja, esse caráter que não age tendo em vista os fins, mas que se instala nos meios, é capaz de romper com a *violência mítico-jurídica* e trazer assim, a redenção dos oprimidos, o *real estado de exceção*. Acreditando que, na esfera profana, a redenção dos oprimidos apenas se dará pelas mãos dos próprios oprimidos, o caráter destrutivo ganha uma relevância que não pode ser negligenciada.

Trabalhado por Benjamin em um fragmento de título homônimo, o *caráter destrutivo*¹⁰³², pode ser lido como um desdobramento de um período de intensa discussão com Bertold Brecht, conforme sugere Irving Wohlfarth que, inclusive, o aponta como um dos modelos por trás do texto. Centrado em suas divergências em torno dos “critérios pelos quais a crítica avalia o que é a verdade”¹⁰³³, esse diálogo define a posição de Brecht como aquele para quem a verdade se dá “em termos do que é socialmente viável, e o progresso rumo a ela sendo realizado mediante a correção do ‘pensamento pela realidade’”¹⁰³⁴, enquanto Benjamin desponta como aquele que “a concebe como a ‘demolição radical do mundo de imagens.’”¹⁰³⁵

¹⁰³⁰ BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.243.

¹⁰³¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens.* Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 512.

¹⁰³² Trata-se de um texto que Benjamin escreve em 1933, quando tenta o suicídio pela primeira vez.

¹⁰³³ WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.177.

¹⁰³⁴ WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.177.

¹⁰³⁵ WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.177.

Na interpretação que Wohlfarth faz deste fragmento, o caráter destrutivo “nada tem de um ‘caráter’ no sentido psicológico”¹⁰³⁶, e é uma expressão máxima daquela distinção entre caráter e destino que Benjamin opera dez anos antes no texto *Destino e caráter*, no qual “a noção de caráter é progressivamente desvincilhada de sua associação com o destino, dissociada da ‘avaliação moral’, e situada fora da ‘análise psicológica’, e tornou-se assim, uma década antes da adição do predicado ‘destrutivo’, invulnerável à bisbilhotice.”¹⁰³⁷ Nele, Benjamin afirma que “enquanto o destino desenreda a enorme complicação da culpa de uma pessoa, a confusa meada da dívida e da obrigação, o caráter constitui uma solução inspirada para essa servidão mítica. A complicação se converte em simplicidade, o destino em liberdade”.¹⁰³⁸

Para Benjamin, o caráter se revela de forma solar, “no brilho de seu único traço, que não permite que mais nenhum se veja nas suas proximidades, mas, pelo contrário, o ofusca.”¹⁰³⁹ O caráter se contrapõe “ao dogma da culpa natural da vida humana”¹⁰⁴⁰, sendo, ao contrário, a pura liberdade, pois, em Benjamin, “a visão do caráter é libertadora sob todas as formas: está ligada à liberdade (de uma forma que não pode ser aqui demonstrada) pela via de sua afinidade com a lógica.”¹⁰⁴¹ Com a adoção do predicado “destrutivo” esse caráter se torna jovial e alegre. Torna-se um sinal, mas não está interessado em ser compreendido, não lhe atormenta o mal entendido. O caráter destrutivo coloca-se sempre numa encruzilhada a partir da qual ele vê caminhos por toda parte, de modo que o desentendimento é um caminho possível e ele não o nega:

Pelo contrário, desafia a má compreensão tal com os oráculos, essas destrutivas instituições estatais, a desafiavam. O mais pequeno-burguês de todos os fenômenos, a bisbilhotice, se realiza apenas porque as pessoas não querem ser mal compreendidas. O caráter destrutivo deixa que o interpretem mal. Ele não fomenta mexerico.¹⁰⁴²

¹⁰³⁶WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.177.

¹⁰³⁷WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.168.

¹⁰³⁸BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.56.

¹⁰³⁹BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.55.

¹⁰⁴⁰BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.56.

¹⁰⁴¹BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.55.

¹⁰⁴²BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única. Obras escolhidas II*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.243.

Esse caráter trabalha sempre de ânimo novo, já que “destruir rejuvenesce”, dado que a destruição “remove os vestígios de nossa própria idade; traz alegria, já que, para o destruidor, toda remoção significa uma perfeita subtração ou mesmo uma radiciação de seu próprio estado.”¹⁰⁴³ O que nos permite vislumbrar esse caráter do destruidor é, nas palavras de Benjamin, “o reconhecimento de como o mundo se simplifica enormemente quando posto à prova quanto ao merecimento de sua destruição (...) essa é uma visão que proporciona ao caráter destrutivo um espetáculo da mais profunda harmonia.”¹⁰⁴⁴

Podemos destacar duas qualidades deste caráter destrutivo que são essenciais para a instauração do *real estado de exceção* conforme pensamos até aqui, são elas: a) o seu desinteresse em construir, em ser criativo, e b) a completa ausência de especulação quanto ao que vai substituir a coisa destruída. Essas duas características nos parecem fundamentais por que, em nosso entendimento, elas se referem, respectivamente, à *violência divina* e ao *uso* propiciado pelo *como não*. Portanto, em nossa compreensão, elas são as condições de possibilidade para a deposição da violência mítico-jurídica.

Outra importante consequência de seu desinteresse em construir, de sua necessidade de realizar “seu trabalho, evitando apenas o criativo”¹⁰⁴⁵, é que, deste modo, o *caráter destrutivo* se afasta da esfera privada e se lança na coletividade, pois “assim como o criador busca para si a solidão, o destruidor deve estar permanentemente rodeado de pessoas, de testemunhas de sua eficiência.”¹⁰⁴⁶ Já no que se refere à sua completa ausência de especulação quanto ao que vai substituir a coisa destruída, podemos dizer que tal postura se deve ao fato do caráter destrutivo ter “poucas necessidades”, tudo que ele necessita é esvaziar o lugar onde a vítima era confinada. Para o caráter destrutivo é certo que possa haver alguém que utilize, que faça *uso* de tal espaço sem possuí-lo.

Ou seja, evitando o impulso criativo que idealiza e projeta imagens do futuro e que se exerce em meio à solidão, o caráter destrutivo opera em *multidão* e pouco se interessa em

¹⁰⁴³BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

¹⁰⁴⁴BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

¹⁰⁴⁵BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

¹⁰⁴⁶BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

saber o que virá ocupar o lugar da coisa destruída. Basta saber da possibilidade desse vazio e de que há alguém que “com certeza dele precisa sem ocupá-lo.”¹⁰⁴⁷

Xs possuidorxs do caráter destrutivo não agem como os tradicionalistas que, ao transmitirem as coisas, as entronizam como sagradas, intocáveis e exigentes de culto e conservação, mas sim, agem de modo a desmistificar, a inverter, tornar manejáveis e liquidar as situações que transmitem. Não possuem apego à rua de mão única exaltada pelos idealistas do progresso e sim à potência do porvir, à abertura de possibilidades múltiplas e inalcançáveis pelos arquitetos temerosos de um futuro do qual não possuem controle, em relação ao qual não exercem uma influência direta. Estão cientes a todo tempo que “nenhum momento é capaz de saber o que o outro traz.”¹⁰⁴⁸

O dever do caráter destrutivo é a desobstrução das possibilidades sepultadas sob o céu unidirecional do historicismo, fazendo aparecer as vítimas sob as quais tal empreendimento se erigiu. Entretanto, nos parece de suma importância frisar que nem sempre essa tarefa se exerce por meio da brutalidade, posto que, na grande maioria dos caos, tal caráter deve fazer *uso* da arma mais eficaz de todas: o refinamento. Já que “a cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança, e o que mais poderia ser citado aqui, são seus pressupostos subjetivos”.¹⁰⁴⁹

3.3.1 A destruição e o aberto

O caráter destrutivo que portam aqueles que encontramos por detrás da porta-parede deste dédalo é, portanto, um desejo de desobstrução de horizontes, é um desejo que se dirige contra a cisão e mediação da vida, é um desejo pelo aberto. Contudo, esse apelo destrutivo das seguranças, sobretudo daquelas que o direito supostamente garante, deve enfrentar a velha e reiterada – em nosso imaginário social cristão euro-centrado– ideia de que a criação é boa e a

¹⁰⁴⁷BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

¹⁰⁴⁸BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única.* Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.243.

¹⁰⁴⁹BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem.* Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p.139.

destruição é má. Pois, como tal pensamento postula, “ali onde outrora era treva e vazio, o bom Deus criou a luz e o mundo: ‘e viu que era bom.’”¹⁰⁵⁰

Se parece difícil romper com essa perspectiva e encarar o caráter destrutivo como “a confiança em pessoa”¹⁰⁵¹, que é capaz de abrir-se à plena abertura, ser “jovial e alegre” e agir sempre de “ânimo novo”, tal se deve à sua leitura diante das relações e modos de produção capitalista. Isso porque “todas as formas de destruição que não contribuem por sua vez para o giro do capital tornam-se, com certas exceções, bastante diversionárias, geralmente proibidas, sobretudo por pequenos proprietários.”¹⁰⁵² Esse “preconceito reinante contra a destrutividade”¹⁰⁵³ é o “mais pequeno-burguês de todos os fenômenos”¹⁰⁵⁴

E o que é mais alarmante a esse pensamento pequeno-burguês é que aqueles que precisam de “espaço livre”, esses possuidores de um *caráter destrutivo*, não se intimidam diante da “suspensão do estado de direito”, e tal descaso é inadmissível e horripilante a esse pensamento. Daí eles desferirem sua violência sancionada primeiro contra os possuidores de tal *caráter*, uma vez que sua *violência divina*, sua “potência destruidora, (...) os amedronta.”¹⁰⁵⁵

Esses seres destrutivos, monstruosos, que agem em *multidão*, legatários da *tradição dos oprimidos*, e que portam o “índice secreto” do qual o passado “remete para a redenção”, sentem na pele que, “a suspensão do estado de direito” não é algo excepcional como nos faz crer toda a teoria jurídica, mas um pressuposto de sua existência enquanto força mítico-jurídica que instaura toda a ordem do direito. E é apenas com a assunção desse *caráter destrutivo* que se poderá pôr fim ao liame entre culpa e destino mítico-jurídico abordado no tópico 3.1.1. Pois, sendo o próprio caráter um dos alvos desta destruição¹⁰⁵⁶, não restará, após

¹⁰⁵⁰WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.170.

¹⁰⁵¹BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.243.

¹⁰⁵²WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.172.

¹⁰⁵³WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.172.

¹⁰⁵⁴BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.243.

¹⁰⁵⁵WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.170.

¹⁰⁵⁶“O caráter destrutivo nada tem de um “caráter” no sentido psicológico. O caráter é antes um de seus alvos. O que emerge de sua obliteração é o modelo sem face de uma ausência de caráter positivamente concebida”

a abertura de caminhos que ele engendra, o fio conectivo com o destino e a culpa que fundamenta o direito mítico-jurídico.

O *caráter destrutivo* também não implica ou produz relações com sujeitos, porque sujeito implica sujeição, e é justamente esse anonimato do caráter que vai liberar “a *pessoa* individual de um labiríntico ‘complexo de lei’ (*Rechtszusammenhang*) e culpa”¹⁰⁵⁷ As visões que só conseguem perceber em tal caráter uma ação maligna, estão, na verdade, tentando reinscrever na culpa, portanto, no direito, aquilo que a ele escapa. Mas o *caráter destrutivo* é inapropriável, possui um agir coletivo mutante que em tudo se assemelha ao daquelas singularidades multitudinárias cuja inapropriabilidade é trabalhada em *Filosofia Radical e Utopia* por Andityas Matos.

Retomando a afirmação benjaminiana de que, para xs possuidorxs do *caráter destrutivo* a complexidade do mundo se reduz “enormemente quando posto à prova quanto ao merecimento de sua destruição”¹⁰⁵⁸, Wohlfarth nos assegura que, como em Benjamin “a ‘razão da história’ de Hegel deixou de ser convincente”¹⁰⁵⁹, não há mais para o ser “uma *raison d’être* axiomática”¹⁰⁶⁰, de modo que agora é o mundo que deve “mostrar por que motivo *não* deveria ser destruído. A relação do destruidor com a ordem existente fica portanto invertida. Agora *é ele* que *a* chama a prestar contas, como se *ele* representasse o juízo final”¹⁰⁶¹

3.3.2. Redenção revolucionária

Ao retirar de cena as seguranças e certezas históricas oriundas do historicismo e da teoria do progresso, Benjamin demonstra que resta à classe revolucionária agir diante de uma

(WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.168).

¹⁰⁵⁷WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.169.

¹⁰⁵⁸BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c, p.242.

¹⁰⁵⁹WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.171.

¹⁰⁶⁰WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.171.

¹⁰⁶¹WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.171.

realidade que precisa, ela mesma, provar que mereça sobreviver ao caráter destrutivo desta classe. Dito de outro modo, à classe revolucionária compete agir como em um juízo final no qual ela definirá os termos em questão. Dito isso, se aclara diante de nós quais são as formas profanas e revolucionárias que a *violência divina* alcança na instauração do *real estado de exceção*, pois, agindo como representantes do juízo final, xs legatárixs da *tradição dxs oprimidxs*, portam-se como o *anomos* – o sem lei, que é “o Anticristo, segundo os Padres.”¹⁰⁶² Tal se justifica, sobretudo, pelo fato de que a redenção revolucionária apenas se opera no tempo messiânico que é, com certeza, o tempo escatológico, aquele do confronto final. Mantendo-nos alinhados aos apontamentos paulinos, podemos dizer que a estrutura do tempo escatológico é dupla:

De um lado, um elemento retardador (*katechon*, identificado com uma instituição, seja o Império, seja a Igreja) e, de outro, um elemento decisivo (o messias). Entre os dois, situa-se o aparecimento do homem da anomia (Anticristo, segundo os padres), cuja revelação, que coincide com a saída de cena do *katechon*, precipita o confronto final.¹⁰⁶³

Isso implica dizer que a ação revolucionária, que será a redenção dxs oprimidxs, deve agir com movimentos precisos, com aquela “presença de espírito” que, instalando os agentes da revolução no instante do *tempo-de-agora*, entre o elemento retardador e o elemento decisivo, seja capaz de, numa única ação, alcançar um duplo resultado: acelerar a vinda do messias e afastar o *katechon*. Esse “movimento preciso” vem daquela “*tênue* força messiânica a que o passado tem direito.”¹⁰⁶⁴ Daí, a extrema importância do proletariado enquanto a última classe subjugada, “vê-se como herdeira de vários séculos ou milênios de lutas, de combates derrotados dos escravos, dos servos, dos camponeses e dos artesões”¹⁰⁶⁵ e de seus correlativos femininos, negros, homossexuais etc. no processo de redenção revolucionária, haja vista que, ao assim procederem, a *fraca* “força acumulada dessas tentativas tornam-se a matéria explosiva com a qual a classe emancipadora do presente poderá interromper a continuidade da opressão”¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶²AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2015, p.41.

¹⁰⁶³AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2015, p.40-41.

¹⁰⁶⁴ Tese 2 In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.10.

¹⁰⁶⁵LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.112.

¹⁰⁶⁶LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p.112.

Diante disso, o que afirmamos aqui é que a redenção profana, revolucionária, ou seja, a instauração do *real estado de exceção*, se dará pela própria classe oprimida e não com o apelo ou intermédio de instâncias como o Estado ou o direito. Pois Benjamin está, lembremos, preocupado com a *práxis* revolucionária e não lhe interessa o saber do intelectual ou do partido que queiram guiar xs revolucionárixs colocando-se como vanguarda. Ou seja, ele não admite ou espera por um salvador, por alguém externo e alheio ao movimento próprio da “classe lutadora e oprimida”¹⁰⁶⁷, como o Messias ou o ditador soberano, mas espera que seja ela mesma, com o saber histórico que lhe é próprio, a “destruir o contínuo da história” por meio daquela ação capaz de depor o direito e, afastar, por isso mesmo, o *katechon*, acelerando a vinda do Messias que é, em termos profanos, a instauração de um novo tempo histórico.

Aparentemente entramos em contradição ao afirmar que é a própria classe operária em luta que trará a redenção dxs oprimidxs e na mesma intensidade dizermos que ela age para acelerar a vinda do Messias que trará a redenção. Afinal, xs oprimidxs farão, de forma profana, uma redenção revolucionária ou apenas agirão em nome de um advento teológico redimido pelo Messias? Como se conjugam essas duas esferas, que possuem igual relevância no pensamento de Benjamin, no momento de aplicá-las à redenção dxs oprimidxs que é o *real estado de exceção*? É mesmo possível e indispensável ao materialista histórico tomar a teologia a seu favor para vencer o fascismo? E, depois do que dissemos aqui, que fazer com o direito e o Estado? Qual é e onde reside a potência desse encontro profanatório?

Bem, para não deixarmos xs leitorxs deste nosso relato com tais dúvidas em aberto ou com a escandalosa impressão de termos incorrido, de modo leviano, em contradições tão patentes, dizemos que nos contradizemos por querer, e mais, nos contradizemos *como não* contraditores. Pois ao fazermos *uso* dessa contradição, apenas queremos demonstrar sua inexistência, sua absoluta inoperosidade enquanto contradição. Se uma dada afirmação deve anular outra afirmação que lhe seja contraditória ou vice-versa, aqui, com nosso *uso*, em nosso *como não*, essa obrigatoriedade de consistência é anulada pela inoperosidade da contradição. Sim, a classe revolucionária vai, de modo profano, trazer a redenção dxs oprimidxs e, sim, a classe revolucionária vai, apenas e tão-somente, acelerar a vinda do Messias que lhes trará a redenção e é, muito simplesmente, a própria revolução.

Não há contradição porque, no engenhoso pensamento de Benjamin, a *essência linguística* se revela na *essência espiritual*, o *teor de verdade* no *teor factual* e o teológico no político, ou seja, o messiânico no revolucionário. O que quer dizer que um não se realiza fora

¹⁰⁶⁷Tese 7. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.16.

do outro. Prova maior dessa nossa afirmação ousada pode ser extraída de seu *Fragmento teológico-político*, no qual o autor das teses assim indica: “só o Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a realização desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico.”¹⁰⁶⁸ Ou seja, assim como a *essência espiritual* e o *teor de verdade* se revelam mediante a *essência linguística* e o *teor factual*, mas de modo algum se esgotam em tais formas, assim também o messiânico só se realiza no profano revolucionário, sem, contudo, se esgotar nele.

A relação entre o teológico e o político, o profano e o messiânico, exigida já na primeira *tese*, “é um dos axiomas essenciais da filosofia da história”¹⁰⁶⁹, e embora o messiânico não se esgote no profano, ele precisa do profano para ser *instaurável*. Isso fica claro, de um modo quase palpável, na belíssima descrição dessa relação dada pelo nosso místico-marxista:

Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca pela felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino.¹⁰⁷⁰

Ou seja, a ordem do profano, que se orienta à felicidade, atinge o messiânico na medida em que dele se afasta, na medida em que atua sem tomar o reino messiânico como o *telos* da *dynamis* histórica, já que tal reino “não pode ser instituído como um objetivo”¹⁰⁷¹, dado que nesse caso se trataria de violência mítico-jurídica. Devemos, portanto, provocar e instaurar a redenção histórica na ordem do profano, com a aguda consciência de que, a “ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus.”¹⁰⁷² De tal modo, aceleramos a vinda do Messias, uma vez que ele apenas virá depois de já ter chegado, depois que sua vinda tenha se tornado dispensável. Nas elucidativas palavras de Kafka, o

¹⁰⁶⁸BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.23.

¹⁰⁶⁹BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.23.

¹⁰⁷⁰BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.23-24.

¹⁰⁷¹BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.23.

¹⁰⁷²BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.23.

Messias vem justamente “quando já não se precisa dele, virá um dia depois de sua chegada, não virá no último dia, mas no derradeiro”¹⁰⁷³

A implicação ética profunda dessa contradição não-contraditória é que, ao agirmos de modo revolucionário na instauração do *real estado de exceção* e na conseqüente deposição do direito, não devemos ter em mente a instauração do *real estado de exceção* ou a deposição do direito, pois o direito só será aniquilado e deposto quando, pela nossa ação ético-política, ele já tiver se tornado dispensável. Ele só será deposto depois que já tiver sido deposto, assim como o Messias que só virá depois de já ter chegado, nem um minuto antes, nem um minuto depois, mas no instante de perigo disputável e iluminado dessa deposição.

O que fica patente nessa engenhosidade ética é que a história do fim se difere do fim da história. Essa diferença, contudo, não fica clara para os teóricos do progresso ou do *telos* da história, restando-lhes instituir como objetivo (*Ziel*) aquilo que é termo (*Ende*).¹⁰⁷⁴ Paulo nos dá uma exata expressão dessa diferença e a chama de um “drama sacro” em que o que está em jogo é “a salvação e a danação dos homens, um drama que se pode ver e entender (como acontece para os iniciados) ou ver e não entender (caso dos danados).”¹⁰⁷⁵ Há aí um mistério que apenas xs iluminadxs, apenas aquelxs que compreendem que “toda apresentação da história deve também começar com o despertar”¹⁰⁷⁶ e que “no fundo, ela não deve tratar de outra coisa,”¹⁰⁷⁷ alcançam o saber-agir dessa distinção elementar. Elxs reconhecem, como faz Benjamin, que “o agora da cognoscibilidade é o momento do despertar.”¹⁰⁷⁸

Esse mistério é o mistério da *práxis* revolucionária, haja vista que misteriosa é a *práxis* que revela Deus, uma vez que Deus só se manifesta no mistério da *práxis*.¹⁰⁷⁹ Essa atuação profana que revela Deus e, portanto, seu reino, ao agir sem tê-lo como *telos*, é, parece-nos, a expressão máxima daquela *medialidade* pura que Benjamin buscava e que se revela no caráter destrutivo da *violência divina*. É a *essência espiritual*, o *teor de verdade*, da *Gewalt*.

¹⁰⁷³KAFKA *apud* GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: p.191.

¹⁰⁷⁴ “O reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* da história [...] de um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*)” (BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.23).

¹⁰⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.39.

¹⁰⁷⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

¹⁰⁷⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

¹⁰⁷⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p. 505.

¹⁰⁷⁹ “Misteriosa é agora a própria *práxis* através da qual Deus dispõe e revela a presença divina no mundo das criaturas” (AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p.38).

3.3.3. O direito deposto

Saber agir nessa pura medialidade, com a compreensão de que o tempo do fim não é o fim do tempo e fazendo *uso* da *reine Gewalt*, é o que permitiu a Benjamin estabelecer um vínculo entre a *greve geral revolucionária* e a *violência pura*, e isso nos ajuda a pensar o que ele chamou de proletariado, haja vista que, “evidentemente, para Benjamin, o proletariado não é um conceito puramente sociológico, nem designa o representante de uma norma legal universal violada.”¹⁰⁸⁰ Em termos positivos, com base no que vimos até aqui ao realizarmos essa odisseia labiríntica, podemos concordar que o berlinense define o proletariado “tão somente como aquela classe que se constitui a si mesma *na* e através da greve geral (revolucionária) e que, nessa greve, depõe o poder do Estado e seus aparelhos, assim como encerra o *continuum* histórico de privilégio e opressão.”¹⁰⁸¹ Ou seja, assim como, segundo Benjamin, não é possível, “nem igualmente urgente para os homens decidir quando a violência pura realmente se efetivou num caso determinado”¹⁰⁸², também não nos é dado saber, de modo preciso, quem pertence ao proletariado.

E, como bem leciona Werner Hamacher, “uma resposta a esta questão pertenceria ao reino da prognose e dos programas e, portanto, só poderia contribuir para uma incapacitação das forças revolucionárias: ela reduziria um objeto de cognição àquilo que só é possível como experiência ético-política.”¹⁰⁸³ Nessa esteira, estamos absolutamente de acordo que:

A greve não é matéria de teoria; não pode ser objeto nem de prognose, nem de programas; ela pertence à ordem de eventos que invadem o *continuum* da história, como invadem a comensurabilidade de sua cognição. Quem quer que fale de greve não pode ter certeza de não estar afetado por ela, de já não estar participando dela.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁰ HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. A “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p145.

¹⁰⁸¹ HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. A “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p145.

¹⁰⁸² BENJAMIN, 2011, op. cit., p.155.

¹⁰⁸³ HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. A “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p145.

¹⁰⁸⁴ HAMACHER, 1997, op.cit., p138. Em nossa contemporaneidade mais imediata, essas projeções benjaminianas ganham contornos elevados com a categoria hardt-negriana de *multidão* – essa monstruosidade revolucionária de “singularidades não representáveis” que se recusa a qualquer forma de hipostasia numa figura unitária (o Uno, o Soberano, o Sujeito, o Povo, etc) e que é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. A esse respeito ver a trilogia: 1) HART, Michel;

Essa impossibilidade de trazer de modo claro à cognição essa experiência ético-política da instauração do *real estado exceção* se deve à sua íntima relação com o messiânico, já que a alteração, a inoperosidade do direito pela aniquilação da violência mítico-jurídica, se dará apenas quando colocada em relação como o evento messiânico. Quer dizer, com a própria vinda do Messias e o tempo inversivo (ou conversivo) que ele porta. Na irretocável sugestão de Scholem, “o tempo messiânico não é nem o acabado, nem o inacabado, nem o passado nem o futuro, mas a sua inversão”¹⁰⁸⁵

Para Agamben, esse movimento conversivo é completamente elucidado pela relação tipologia que Paulo estabelece: “ela (a ação conversiva) é um campo de tensão no qual os dois tempos entram na constelação que o apóstolo chama de *ho nyn kairós*, onde o passado (o acabado) reencontra atualidade e se torna inacabado e o presente (o inacabado) adquire uma espécie de completude.”¹⁰⁸⁶ Outra noção advinda dessa “relação tipológica” paulina é a *recapitulação*.¹⁰⁸⁷ Nela há um estado de pleroma (*plērōma*), um acabamento de todos tempos

NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001. 2) HART, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Cloves Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005. 3) HART, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwelth: el project de una revolución del común*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madri: Akal, 2012.

¹⁰⁸⁵ SCHOLEM *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2015, p. 92. A questão da inversão na ordem das coisas está presente na filosofia clássica grega como algo a ser ostensivamente evitado. Platão, no livro VII da República, dá o tom do temor e da necessidade de se evitar essa degenerescência gerada pela inversão que, para ele, está sempre, sobretudo, na democracia. De acordo como a sua compreensão, a inversão que a democracia gera trás a mais brutal e injusta tirania. Para o pensador de Atenas, o regime democrático sempre se transformará em uma tirania exatamente pelas inversões que estabelece, pois, pra ele, nas palavras de Matos, “o regime democrático se transforma em tirania quando passa a desejar no mais alto grau o bem que considera supremo, qual seja, a liberdade. Assim, a tirania não seria mais do que uma “democracia radical”, quer dizer, um regime democrático levado às últimas consequências. Mediante um curioso mecanismo de inversão, o excesso de liberdade democrático-tirânica se impõe quando as relações sociais deixam de ser “normais”, de modo que, lamenta Platão, os que são submissos aos magistrados acabam insultados como homens servis; louvam-se os governantes que parecem governados e os governados que parecem governantes; o pai se habitua ter medo do filho e este já não mais o teme e respeita, por querer ser livre; o meteco e o estrangeiro se equiparam ao cidadão; os professores receiam e lisonjeiam os discípulos, que os têm em pouca conta; os velhos passam a emular os jovens – que competem com eles em palavras e ações – para não parecerem aborrecidos e autoritários; homens e mulheres comprados não são em nada menos livres que os compradores; por fim, até mesmo os animais se sentem livres e tomam as ruas, acostumados a uma liberdade altiva, se arremessando contra todos que não saiam de seus caminhos” (MATOS, 2014, op. cit., p.58). Jacques Rancière, em seu livro *Ódio à democracia*, também aponta que, para o grego, a “democracia é propriamente a inversão de todas as relações que estruturam a sociedade humana” (RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 50).

¹⁰⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2015, p. 92.

¹⁰⁸⁷ Agamben assim expõe: “a segunda noção, complementar à noção de *typos*, através da qual Paulo articula o tempo messiânico, é a de *recapitulação* (Paulo não usa o substantivo *anakephalaiōsis*, mas o verbo correspondente *anakephalaiōmai*, literalmente ‘recapitular’). A passagem decisiva é *Ef* 1,10. Paulo, que acabou de expor o projeto divino da redenção (*apolytrōsis*) messiânica, escreve: ‘para a economia do pleroma dos tempos, todas as coisas se recapitulam no messias, tanto as celestes quanto as terrenas [...]. Esse versículo é realmente carregado de significado até o ponto de explodir, tão carregado que se pode dizer que alguns textos da cultura ocidental – a doutrina da apocatástase em Orígenes e Leibniz, a da retomada em Kierkegaard, e eterno

em que se opera “uma espécie de abreviação em grande linhas de todas as coisas, tanto celestes quanto mundanas – isto é, de tudo que aconteceu desde a criação até chegar ao ‘agora’ messiânico, da integralidade do passado.”¹⁰⁸⁸ Esse *plērōma* produz “um preenchimento e um cumprimento dos *kairoí* (os *kairoí* messiânicos são, portanto, literalmente plenos de *chronos*, mas de um *chronos* sumário, abreviado) que antecipa o *plērōma* escatológico, quando ‘Deus será tudo em todos.’”¹⁰⁸⁹ Então, na verdade, o *plērōma* messiânico é “uma abreviação e uma antecipação do cumprimento escatológico”¹⁰⁹⁰

A proximidade luminosa entre a recapitulação e o *plērōma* é demonstrada por Paulo, de modo bastante tangível, ao afirmar que a recapitulação de todo mandamento (*entolē*) se dá na frase “amarás ao teu próximo como a ti mesmo,” diante da qual ele acrescenta: “o amor... é o *plērōma* da lei.”¹⁰⁹¹ Nesses termos, a deposição do direito, a instauração do *real estado de exceção* pela *violência divina* é o ato de amor que, sem olhar para o futuro ou o eterno, – já que é com o passado, com a tradição *dxs* oprimidxs, que temos contas a acertar – contrai o passado e o presente no *átimo* perigoso do *Jetztzeit*. Portanto, *violência pura* é amor em movimento, é a recapitulação de todas as leis pela aniquilação do direito, tornando inoperosa a mediação e a cisão que ele instaura e mantém entre os seres viventes.

Depois desse maravilhoso e arriscado mergulho na limiaridade dessa porta-parede, que abrimos pelo toque redentor de nossa contemplação desviante, muitas verdades se clarificam diante de nós. A primeira delas é que a soberania defendida tão astutamente por Carl Schmitt, como a garantidora da ordem, do direito e do Estado, nada mais é que a violência instauradora de culpa, expiação e destino mítico-jurídico. O que, na verdade, o autor da *Teologia política* não nega, mas vê com olhos míopes, uma vez que não está presente em seu horizonte um elemento decisivo para, não uma defesa, mas uma crítica contundente desse estado de coisas, que é a perspectiva da *tradição dxs* oprimidxs.

A segunda delas é que a adoção de um soberano com competências ilimitadas para ser aquele que “decide sobre o estado de exceção”, portanto, como o guardião da Constituição, outra coisa não é senão a violência mantenedora de culpa, expiação e destino mítico-jurídico

retorno em Nietzsche e a repetição em Heidegger – não são senão fragmentos resultantes de sua explosão.” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p.93).

¹⁰⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p. 93.

¹⁰⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p. 93.

¹⁰⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015, p. 93.

¹⁰⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016, p. 93.

em ação. Isso o autor de Plettenberg não pode ver, já que se, em seu olhar repleto de decisionismo, a violência instauradora é benéfica à ordem, tanto mais será aquela violência que buscar apenas garantir a primeira contra situações de desordem e anomia.

A terceira verdade que se clarifica diante de nós é a normalidade do estado exceção, pois agindo o direito e o Estado, com violências instauradoras e mantenedoras de culpa, expiação e destino mítico-jurídico, eles estão estabelecendo uma ordem, uma normalidade, com elementos que, a nosso ver, deveriam ser um não-ser. Na sequência, e em consequência desse aprendizado, a quarta verdade que se clarifica para nós é que essa excepcionalidade normalizada não se aplica a todos de forma homogênea, haja vista que há aqueles que se colocam fora desse destino mítico-jurídico e estão livres de toda culpa por deterem os meios de produção dessa instauração e manutenção, ou seja, por deterem os meios de produção das verdades do direito, do Estado e de sua mais fiel aliada: a economia.

A quinta verdade que se clarifica em nós é que, dada essa não-homogeneidade, as produções de discursos referentes às áreas que a pouco nomeamos ficam sempre a cargo daqueles historiadores bastante empáticos com os dominantes e que auferem, ou gostariam de fazê-lo, certos privilégios devidos pela justificação da ordem constituída – tão necessária à revelação do Espírito –, da desigualdade na distribuição de culpa, da expiação e do destino mítico-jurídico. Afinal, eles nos “ensinam” ser preciso nos colocarmos acima de um balanço negativo dessa atribuição desigual de ônus e entender que ela está a serviço “do ‘verdadeiro resultado da história universal’: a realização do Espírito universal.”¹⁰⁹²

A sexta e inevitável verdade que se clarifica é que essa concepção desmobilizadora da história é incapaz de produzir qualquer espanto filosófico diante da dor que sentem aqueles que compõe a tradição dos oprimidos, dado que essa concepção de história marcha sempre ao lado, e a favor, do progresso dessa desigualdade nas formas de imposição da violência mítico-jurídica, ignorando que a história é “uma esfera na qual se tomam decisões sangrentas”¹⁰⁹³. A sétima verdade é a certeza de que se faz necessário “chegar a um conceito de história”¹⁰⁹⁴ que seja destrutivo, que seja capaz não de justificar, mas de demonstra que o estado de exceção que recai sobre os oprimidos é a regra. Tal verdade deve ser, por isso mesmo, potente o suficiente para nos provocar até o ponto de trazer a exigência ética de findarmos esse estado

¹⁰⁹²HEGEL *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 92.

¹⁰⁹³BENJAMIN, Walter. Sobre a filosofia da História do Romantismo tardio e do historicismo. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.32.

¹⁰⁹⁴Tese 8. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.13.

de coisas pela instauração do *real estado de exceção*. Ou seja, precisamos de uma concepção de historiografia que faça os objetos históricos saltarem do curso do processo histórico e, com seu elemento destrutivo, reaja “a uma constelação de perigo que ameaça tanto aquilo que se transmite como o destinatário da transmissão.”¹⁰⁹⁵ Pois aprendemos que “é com essa constelação de perigo que se confronta a historiografia materialista; é nesse confronto que reside sua atualidade; é nesse instante que ela tem que provar sua presença de espírito. Uma tal apresentação da história tem por objetivo, para falar com o Engels, ‘ultrapassar o domínio do pensamento’.”¹⁰⁹⁶

A oitava verdade que se clarifica, sobretudo em sua relação com o item anterior, é que, se faz necessária uma ação poderosa o suficiente para romper com a violência que põe e mantém o direito – essa violência tenebrosa cujo nome é *violência mítico-jurídica*. Trata-se de uma ação que em tudo lhe escape, impossibilitando o direito de agir pela famigerada *relação de bando*. Nona e fulgurante verdade que se clarifica para nós: diante dessa exigência de escaparmos sem sermos capturados na *relação de bando* está a reivindicação da *tese* primeira, que logo se conecta com aquele elemento controverso presente na *crítica*, mostrando-nos que teologia e materialismo histórico se conjugam na *reine Gewalt*.

A *reine Gewalt* aparece como o décimo clarão e nos ensina que tudo o que existe merece perecer para abrir espaço a novos tempos históricos que sejam capazes tanto de redimir o passado pela recapitulação do próprio tempo no instante do *Jetztzeit*, quanto de instaurar o *real estado de exceção* pela aniquilação do direito. Essa violência, em tudo não-violenta – já que não busca instaurar, reformar ou manter direitos –, é a derradeira lição que se clarifica para nós nesse limiar de enfrentamentos da porta-parede. É a sua compreensão que nos permite permanecer, como “uma deusa da vitória, sem vertigem e medo”, no limiar desse portal que encontramos no âmagô do embaraçoso dédalo. Essa décima primeira verdade esclarece-nos que o clamor mudo e estridente que vem do passado nada mais é que um clamor por felicidade e redenção. E a felicidade, nos ensinou Nietzsche, nunca será conhecida por “quem não se instala no limiar do instante”. Quem não se instala nesse limiar “nunca fará algo que torne os outros felizes.”¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹⁵BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.517.

¹⁰⁹⁶BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007, p.517.

¹⁰⁹⁷NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras* incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.58.

Lembrando que “o ritmo da natureza messiânica é a felicidade”¹⁰⁹⁸, podemos, a título conclusivo, mas jamais aplainador de seus múltiplos estratos de sentidos, formular isso de outra maneira: aqueles que, alienados de sua própria presença de espírito, não souberem se instalar no instante perigoso do *agora* por meio de uma *violência divina* ético-política, nunca poderão se relacionar com o Messias, já que sua esfera é aquela da felicidade e a felicidade se encontra nessa “confiança em pessoa” que se lança no limiar da disputa espaço-temporal contra a *violência mítico-jurídica*. Quer dizer, não conseguirão atuar nem na eliminação do *katechon* (a essa altura não precisamos repetir que se trata do direito)¹⁰⁹⁹ e nem na aceleração do reino messiânico – aquele outro tempo histórico que é a sociedade sem classes. Portanto, não serão felizes e tampouco farão alguém feliz.

Junto a isso devemos acrescentar que o enfrentamento ao poder soberano do Estado, à violência mítico-jurídica do direito, bem como à historiografia e à temporalidade que lhes justificam e desmobilizam a classe em luta, alcançará êxito na recapitulação do tempo e da lei, pela observação política do mandamento do *amor ao próximo*. Esse mandamento, enquanto tradução profana da *violência divina*, aniquila o direito e estatui a sociedade sem classes de modo destrutivo e não-sangrento. Sua conexão com os oprimidos em luta pode ser observada na medida em que eles agem como os portadores da *anomia*, como o Anticristo, em uma tensão que prefigura o juízo final. De modo que, então, ao dizermos que na instauração do *real estado de exceção* os legatários da *tradição dos oprimidos* agem como representantes do juízo final, estamos nos referindo ao conceito de sociedade sem classes e à indispensável carga messiânica de tal sociedade – que não deve, de modo algum, ser ignorada, residindo no cumprimento desse mandamento. Dito de outro modo: o amor – que não existe fora de relações ético-políticas – é o substrato messiânico da sociedade sem classes e da ação destrutiva da classe revolucionária. Ele corta o elo entre violência que põe e violência que mantém o direito.

¹⁰⁹⁸BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.24.

¹⁰⁹⁹Sobretudo em sua versão “democrático” liberal. Em seu trabalho *Contra el Parlamento, contra la plutocracia: hacia una filosofía radical de la comunidad*, Andityas Matos nos ensina que “el derecho democrático-liberal es muy parecido a aquel curioso gobernante ruso que em octubre de 2002, bajo el lema ‘no negociamos con terroristas’, ordenó la tomada del Teatro Dubrovská de Moscú, donde un grupo terrorista checheno mantenía secuestrados a más de mil rehenes. Los policías rusos utilizaron un gas *paralizante* que, además de matar a casi todos los terroristas, segó la vida a 128 rehenes” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos. *Contra el Parlamento, contra la plutocracia: hacia una filosofía radical de la comunidad*. In: *Mientras tanto*.nº118, p.96). Ou seja, é aquele que monopoliza a violência não por temê-la ou para evitar-lhe os resultados – no caso, a morte dos reféns –, mas sim para se erigir como o único e soberano poder decisório sobre a vida, e matar, ele mesmo, os reféns. Na compreensão que aqui desenvolvemos, a partir da lição benjaminiana, há, no caso acima, uma contradição objetiva na situação de direito, mas, de modo algum, uma contradição na lógica do direito.

Os estudos atuais de Toni Negri e Michael Hardt os levaram a essa mesma conclusão quando, contra a postura de teóricos que, como Schmitt, viam o “poder constituinte como um ato político puro separado do ser social existente, como mera criatividade irracional, o ponto obscuro de alguma expressão violenta do poder”¹¹⁰⁰, eles sustentam que, na verdade:

O poder constituinte é algo completamente diferente. Ele é uma decisão que emana do processo ontológico e social do trabalho produtivo; é uma forma institucional que desenvolve um conteúdo comum; (...) é, em suma, um ato de amor. As pessoas hoje em dia parecem incapazes de entender o amor como um conceito político, mas é preciso de um conceito de amor que precisamos para apreender o poder constituinte da multidão. O moderno conceito de amor é quase exclusivamente limitado ao casal burguês e ao espaço claustrofóbico da família nuclear. O amor tornou-se uma questão estritamente privada. Precisamos de uma concepção mais generosa e irrestrita de amor. Precisamos recuperar a concepção pública e política de amor comum às tradições pré-modernas. Tanto o cristianismo quanto o judaísmo, por exemplo, concebem o amor como um ato político que constrói a multidão. O amor significa precisamente que nossos encontros expansivos e nossas contínuas colaborações nos proporcionam alegria. Não existe na realidade nada necessariamente metafísico no amor cristão e judaico de Deus: tanto de amor de Deus pela humanidade quanto o amor da humanidade por Deus são expressos e encarnados no projeto material político comum da multidão. Precisamos recuperar hoje esse sentido material e político do amor, um amor forte como a morte.

Por fim, ao dizermos que na instauração do *real estado de exceção* os legatários da *tradição dos oprimidos* agem como portadores da *anomia*, estamos nos referindo à aniquilação final do direito – esse “resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade”¹¹⁰¹ – que trará o Messias. Este, que como vimos, chega apenas depois de ter se tornado dispensável, garantindo a redenção dos oprimidos pela imposição de uma violência que não é portadora de um nexo com o direito e, por isso mesmo, é capaz de depô-lo. Esse “poder não-violento de Deus”¹¹⁰² se manifesta na violência revolucionária contida no mandamento “amai-vos uns aos outros como a si mesmos”, cuja grafia correta é: Amai-vos uns aos outros como a si mesmos!

¹¹⁰⁰ HART, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Cloves Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p.439. “Carl Schmitt, assim como todos os pensadores fascistas e reacionários dos séculos XIX e XX, sempre tentou exorcizar o poder constituinte dessa maneira, com um calafrio de medo” (HART, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Cloves Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p.439).

¹¹⁰¹ BENJAMIN, Walter. A história. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52

¹¹⁰² BENJAMIN, Walter. A história. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.52.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não encerramos aqui, apenas interrompemos. As senhoras e os senhores podem prosseguir estas considerações com o auxílio de qualquer boa livraria, porém mais profundamente sem ela.

REFERÊNCIAS

Livros e capítulos de livros

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti - São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo?. In: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d'água Ed, 2010a.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer. II*. Tradução São Paulo: Boitempo. Editorial, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução Silvana de Gaspari, Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, SC: Ed.. da UFSC, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante e do contínuo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Destrução da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *A ideia da prosa*. Tradução, notas e prefácio de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovi, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões; De magistro*. (Os pensadores) São Paulo: Abril Cultura, 1980.

ANDRADE, Carlos Drummond de.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARRENTO, João. Comentários. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. Curriculum Vitae, Dr. Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. Tradução José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. Curriculum Vitae. In: BENJAMIN, Walter. *Discursos Interrumpidos I. Filosofia del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. Bertold Brecht In: *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I*. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad. Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. [et al] 1 - São Paulo: Cultrix : Editorada Universidade de São Paulo. 1986.

BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I*. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad. Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. [et al] 1 - São Paulo: Cultrix : Editorada Universidade de São Paulo. 1986.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Borneubusch, Irene Aron e Sidney Camargo; Supervisão e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paula: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paula: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. BRANCO, Lucia Castello.(Org.) A tarefa do tradutor, quatro traduções para o português. Tradutores Fernando Camacho, Karlheinz Barck *et al*, Susana Kampff Lages e João Barrento. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.

BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. A história. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.86.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.86

BENJAMIN, Walter. Fragmentos sem título In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.86

BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

BENJAMIN, Walter. O caminho do sucesso em treze teses. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c.

BENJAMIN, Walter. O Caráter Destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c

BENJAMIN, Walter. O corcundinha. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c.

BENJAMIN, Walter. A lontra. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c.

BENJAMIN, Walter. Madame Ariane, segundo pátio à esquerda. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012c.

BERNSTEIN, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015.

BOLLE, Willi. Um painel com milhares de lâmpadas. MetrÓpole e Mega Cidade. In BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BORGES, Jorge Luis. Os dois reis e os dois labirintos. In: *O Aleph*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia Das Letras, 2012.

BORGES, Jorge Luís. Nova Refutação do Tempo. *Obras Completas, II*

BRECHT, Bertolt. *Poems*, Part II (1929-1933). Org. por John Willet e Ralph Mannheim. Londres: EyreMethuen, 1976, p. 193.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Railton Sousa Guedes (Coletivo Periferia), 2003. **Disponível em < > Acesso em março de 2013.**

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo: história de arte y anacronismo de las imágenes*. Traducción y nota preliminar de Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011.

ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – Volume 2*. Tradução Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade - Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão - 2ª. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Território, Segurança e População - Curso no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fonte, 2008b.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed Perspectiva, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. 2ª. ed. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1993.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. As flautistas, as parteiras e as guerreiras. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997.

GAGNEBIN, Jeane-Marie. Dizer o tempo. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; Pref. Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In:

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Limiar: entre a vida e a morte. In: *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. OTTE, Georg; PINTO, Sabrina Sedlmayer e CORNELSEN, Elcio Loureiro (orgs)

HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. A “Crítica da Violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução Berilo Vargas. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

HART, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Tradução Cloves Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Introdução de Robert S. Hartman, tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HONESKO, Vinícius Nicastro. *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009.

HORNERO, Alberto Ceballos. Diferencias entre el tiempo de Chrónos y el tiempo de Kairós. In: *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Barcelona, 1990.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, Rio de Janeiro: ViaVeritas, 2014a.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O grande sistema do mundo: do pensamento grego originário à mecânica quântica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014b.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (coords.). *Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, pp. 75-118, 2011.

MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas. Cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MISSAC, Pierre. *Passagem de Walter Benjamin*. Trad. Lilian Escorel. Apresentação Olgária Chain Féres Matos. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo (Org.) *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005, p.10.

OSBOURNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

OST, François. O tempo do direito. Tradução Élcio Fernandes. Bauru, SP: Edusc, 2005.

POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad. Octany S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?*. Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

REIS, José Carlos. *Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio Janeiro: Editora FGV, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Virtude e Terror*. Apresentação por Slavoj Žižek. Tradução. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2008

ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SÁ, Alexandre de Franco. *O Poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder, 2006.

SÁ, Alexandre de Franco. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: SÁ, Alexandre de Franco. *Metamorfoses do poder – Prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B.Bauer e Stilmer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Supervisão editorial Leandro Konder; Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

SILVA, De Plácido e. *Vocabulário Jurídico Conciso*. Atualizadores Nagib Slaibi Filho e Gláucia Carvalho. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberania hasta la lucha de clases proletaria. Trad. José Díaz García Madrid: Alianza, 1999.

SCHMITT, Carl. *Über Schuld und Schuldarten: eine terminologische Untersuchung*, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung, 1910.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. *Hamlet or Hecuba: the irruption of time into play. Edited, translated and with a postface by Simona Draghici*, 2006a

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá, et al. Rio Janeiro: Contraponto; Ed. PUC - Rio, 2014

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Correspondência: 1933-1940*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. Tradução Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

WOHLFARTH, Irving. Terra de Ninguém. Sobre o “Caráter destrutivo” de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter. (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*, tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução Miguel Serras Pereira, São Paulo: Boitempo, 2014.

Tese e dissertações

CARDOSO, Paulo Roberto. *Soberania e exceção em Carl Schmitt*. 2009. 97 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

DIAS LEITE, Augusto Bruno de Carvalho. *A ideia de história em Walter Benjamin: o passado, a forma, a tradução*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2013.

Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUOS-95HH7J>> Acesso em jan 2015.

HORVAT, Bárbara Valle. *Mito e violência: a politização da “mera vida” em Walter Benjamin*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2006. Disponível em

<<http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/2020/mito%20e%20violencia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em novembro de 2014.

LORENZETTO, Bruno Meneses. *O silêncio das sereias: tempo, direito e violência na modernidade*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em direito da Universidade Federal do Paraná, 2010. Disponível em

<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp146013.pdf> > Acesso em jan 2015.

OLIVEIRA, Everaldo Vanderlei de. *Um mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em <> Acesso em jan 2015.

SILVA, Ramon Mapa da. *Quem diz humanidade mente: Carl Schmitt crítico da modernidade*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_SilvaRM_1.pdf> Acesso em abril de 2012.

SOUZA JUNIOR, Adolfo Pereira de. Mito e história: A crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925). Dissertação de mestrado apresentada no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008. Disponível em <http://www.uece.br/cmef/dmdocuments/Dissertacoes2008_Mito_historia.pdf > Acesso em jan 2015.

Artigos

BARRENTO, João. Walter Benjamin: Limiar, fronteira e método. *Revista Olho d'água*, vol. 4, nº2, São José do Rio Preto, Jul/Dez.2012, pp. 41-51,. Disponível em: <<http://www.olhodagua.ibilce.unesp.br/index.php/Olhodagua/article/viewFile/146/168>> Acesso em agosto de 2013.

BOLLE, Willi. A modernidade como “*Trauerspiel*”. A representação da história em W. Benjamin, “Origem do drama barroco alemão”. In: *Revista de História da USP.*, nº119, 1985, p.51. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/viewFile/18571/20634>> Acesso em novembro de 2015.

BRANCO, Felipe Castelo. Sobre a melancolia e o barroco em Walter Benjamin. Investigações freudianas. In: *Psicanálise & Barroco em Revista* v 9, n 1,2011, pp.35-53. Disponível em <> Acesso em abril de 2015.

CANTINHO, Maria João. Violência divina e Violência messiânica em Walter Benjamin. *Revista Digital do Núcleo Walter Benjamin*, Volume 5, número 5, junho de 2012. Disponível em: <<http://www.letas.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/01%20Maria%20Jo%C3%A3o.pdf>> Acessado em agosto de 2013.

CORTÉS, Donoso. *Discurso sobre la dictadura*. Disponível em <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>>. Acesso em maio de 2013.

COSTA, Luis Inácio Oliveira. As pesadas achas do passado, a cinza leve do vivido: o jovem Benjamin e a tarefa da crítica. In: *Limiar*, Vol. I, nº2, 1º semestre de 2014. Disponível em <http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr2/3.luis_incio_-_limiar_n.2.pdf> Acesso em jan de 2016.

DYMETMAN, Annie. Benjamin e Schmitt: uma arqueologia da exceção. In: *Lua nova*. nº53, 2001, p.118. Disponível em < > Acesso em março de 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? Apocalipse, exceção, violência. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 105, p. 277-342, jul./dez. 2012. Disponível em < > Acesso em agosto de 2012.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Direito, política e símbolo: elementos para uma crítica do Direito Público contemporâneo. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 102, p. 167-188, jan./jun. 2011. Disponível em < > Acesso em agosto de 2012.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos. *Contra el Parlamento, contra la plutocracia: hacia una filosofía radical de la comunidad*. In: *Mientras tanto*. nº118, p.96.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (coords.). *Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, pp. 75-118, 2011.

PINTO, Sabrina Sedlmayer. Sobre os restos: Infância berlinense por volta de 1900. In: *Cadernos benjaminianos*, nº4. Belo Horizonte, ago-dez, 2011, pp 43-51. Disponível em <<http://150.164.100.248/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/06sabrina.pdf>> Acesso em abril de 2015.

REIS, José Carlos. O historicismo. A redescoberta da história. Disponível em < > Acesso em janeiro de 2016.

SÁ, Alexandre de Franco Sá. O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, nº26, vol.13, Coimbra, 2004. . Disponível em < > Acesso em agosto de 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras, narrar imagens. In: *Terceira Margem*. Vol 26, nº1 Rio de Janeiro: UFJR, 2006. Disponível em <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/view/3282/2757>> Acesso em abril de 2015.

Filmografia

Matrix

Discografia

URBANA, Legião. Meninos e meninas. In: URBANA, Legião. *Dois*, 1986.

URBANA, Legião. Vinte e nove. In: URBANA, Legião. *O descobrimento do Brasil*, 1986.

BAIANOS, Novos.

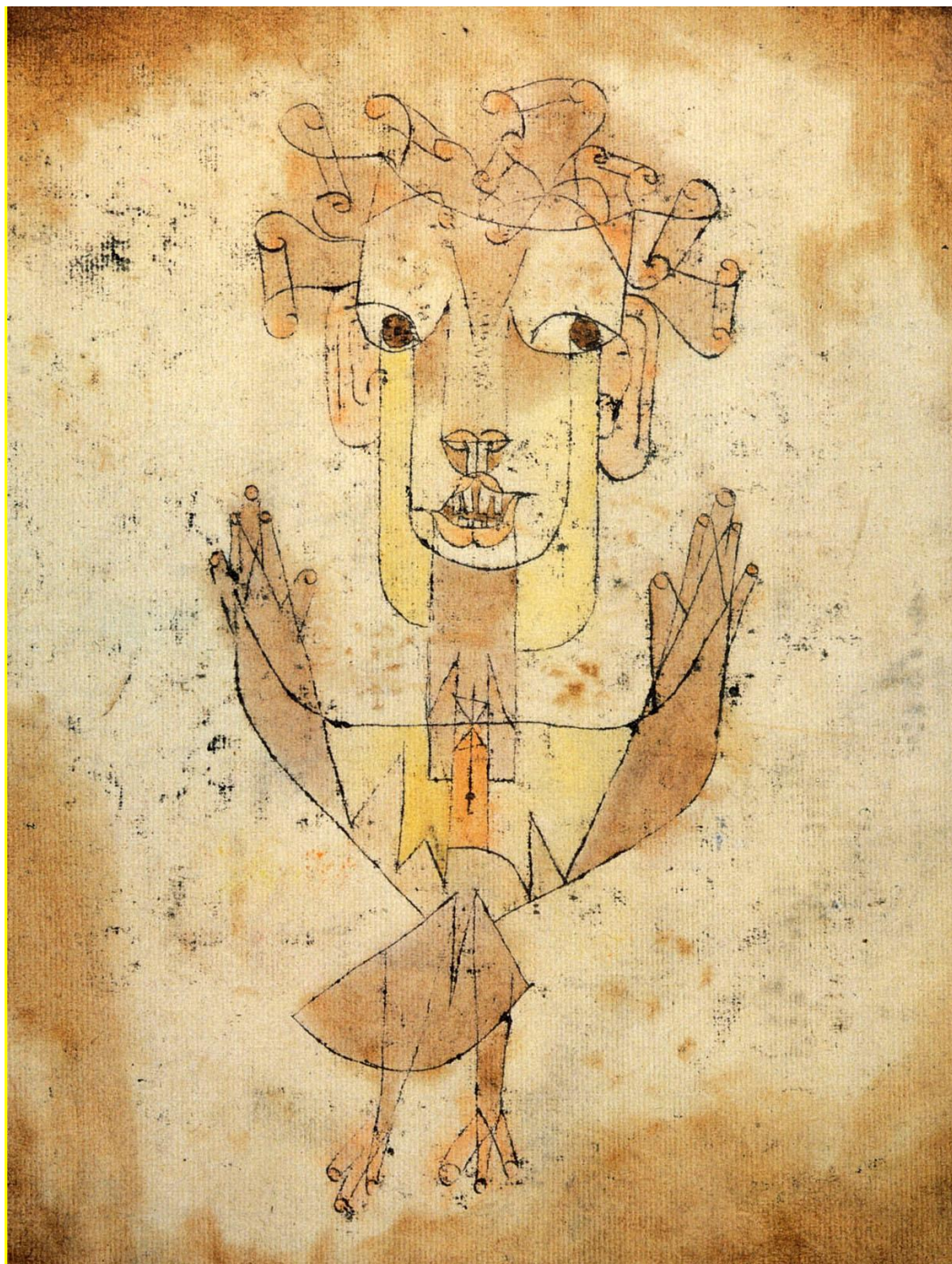


FIGURA 2. *Angelus Novus* de Paul Klee.



FIGURA 3. Vista panorâmica de parte do povoado Bento Rodrigues em Minas Gerais após o progresso da mineradora Samarco/Vale marcá-lo com sua lama tóxica no dia 05 de novembro de 2015.



FIGURA 4. Trecho dos 850 quilômetros do Rio Doce, a mais importante bacia hidrográfica do sudeste. Os peixes, num último ato de resistência, saltaram para fora da água após o Rio ter sido envenenado com metais pesados oriundos dos dejetos da indústria mineradora. Para maiores detalhes da toxicidade e impactos dessa violência, acompanhar o trabalho do Grupo Independente para Avaliação do Impacto Ambiental (GIAIA) no site <giaia.eco.br> e na página do Facebook <<https://www.facebook.com/giaia2015/>>



FIGURA 5. Manifestação indígena e quilombola contra a Proposta de Emenda Constitucional (PEC 215) que paralisa e inviabiliza tanto a demarcação de territórios quilombolas, terras indígenas e unidades de conservação no Brasil, quanto à ampliação e reconhecimento dessas áreas.



FIGURA 6. Na foto, fica claro que a *fraca* força messiânica de Pirakuman Yawalpto¹¹⁰³ está presente, e a pintura em seus corpos garante que ela se fixará entre elxs.

¹¹⁰³Pirakuman Yawalapiti, irmão de Aritana, filho de Kanato, foi uma grande liderança indígena do Xingu. Ele faleceu no dia 21 de agosto de 2015, aos 60 anos, após sofrer um ataque cardíaco na aldeia Kuikuro. Fonte: site do ministério da Cultura, www.cultura.gov.br.



FIGURA 7. “Primeiro as bordunas¹¹⁰⁴ e depois os arqueiros. Logo atrás as mulheres guerreiras!”, dizia o organizador da manifestação dos povos indígenas que, com suas *fraca* força messiânica, fizeram o *toré*¹¹⁰⁵ (dança tradicional comum a algumas aldeias do nordeste brasileiro) em frente o Congresso Nacional.

¹¹⁰⁴ Arma indígena de ataque, defesa ou caça, em formato cilíndrico e alongado feita de madeira.

¹¹⁰⁵ “Como um caleidoscópio o Toré reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e afirmando a possibilidade futura de uma comunidade imaginada e benfazeja entre todos os que dela participam” (OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo (Org.) *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005, p.10).



FIGURA 8: Indígenas em marcha contra a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que anula as portarias declaratórias das terras Guyrakobá, Porquinhos e Limão Verde, respectivamente, dos povos Guariani-Kaiowá, Canela Apanyekrá e Terena.



FIGURA 9: Indígenas Sônia Guajajara durante as manifestações do Movimento Nacional Indígena contra decisão do STF em 2014.



FIGURA 10. Imagem de 12 de abril de 2015 retrata um grupo de imigrantes africanos perto de uma cargueiro alemão no Mediterrâneo.



FIGURA 11. Grupo de imigrantes resgatados na costa italiana em 2015.



FIGURA 12. Jovens postam nas redes sociais foto em que participam de *roelzinho*.



FIGURA 13. Após ameaçarem a festa do consumo, profanando o templo sagrado da religião dominante¹¹⁰⁶ com suas existências ameaçadoras, os jovens são detidos pelos novos levitas.

¹¹⁰⁶ A esse respeito ver o fragmento benjaminiano *O capitalismo como religião*, in: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, pp. 35-38.



FIGURA 14. Comunidade de Pinheirinhos em São José dos Campos, São Paulo, 2014. Fonte: Google, pesquisa livre.



FIGURA 15. Moradorxs de Pinheirinho se armam contra especulação imobiliária. Fonte: Google, pesquisa livre.

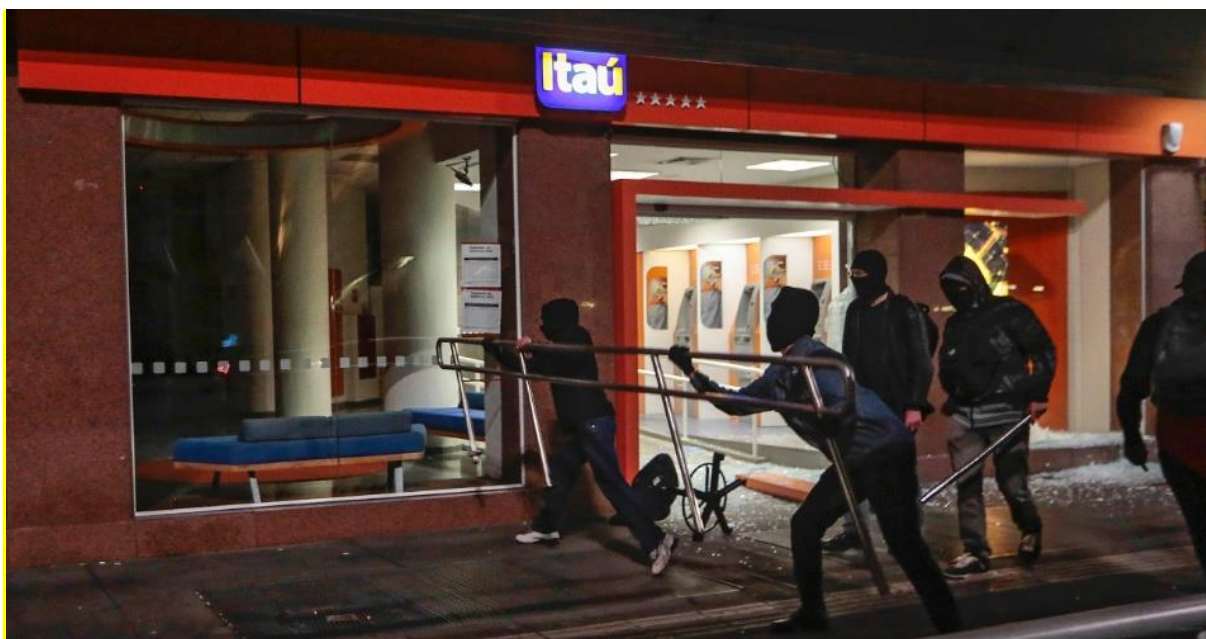


FIGURA 16. Manifestantes atacando a parte visível do império financeiro nas manifestações de junho e 2013, Brasil. Fonte: Google, pesquisa livre.



FIGURA 17. Manifestantes destroem caixas eletrônicos para suspender o Império do Capital com a mesma bravura e consciência histórica daquelas pessoas que, na Revolução de Julho, “independente umas das outras e ao mesmo tempo, começaram a disparar contra os relógios das torres.”¹¹⁰⁷ Fonte: Google, pesquisa livre.

¹¹⁰⁷ Tese 15. In: BENJAMIN, 2012a, op. cit., p.18.



FIGURA 18. No calor das manifestações do junho de 2013 os *Black Bloc* formavam “grupúsculos, matilhas, modalidades afetivas novas de como estar e se portar em uma manifestação.”¹¹⁰⁸ Funcionavam, sobretudo, como uma tática auto-organizadas para “conter a violência policial, garantindo tempo para que os demais manifestantes pudessem evadir as zonas de conflito.”¹¹⁰⁹ Fonte: Google, pesquisa livre.

¹¹⁰⁸ CAVA, Bruno. A cidade da peste e seus carnavais. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. (Org). *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. Prefácio de Michel Hardt, introdução de Giuseppe Cocco. São Paulo: Annablume, 2014. (Coleção Políticas da Multidão), p. 365.

¹¹⁰⁹ CAVA, Bruno. A cidade da peste e seus carnavais. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. (Org). *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. Prefácio de Michel Hardt, introdução de Giuseppe Cocco. São Paulo: Annablume, 2014. (Coleção Políticas da Multidão), p. 364.



FIGURA 19. Adolescentes ocupando os dois sentidos da Avenida Faria Lima esquina com Avenida Rebouças na zona oeste de São Paulo, no dia 30 de novembro de 2015.



FIGURA 20. Adolescente tendo a ameaçadora cadeira retirada com força policial. Para um acompanhamento das escolas que ainda permanecem ocupadas em todo o país ver movimento *O mal educado* em <<https://www.facebook.com/mal.educado.sp>>



FIGURA 21. Militantes da causa lgbt's (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgênero e transexuais) realizam beijaço contra os discursos e práticas lesbo-homo-transfóbicas.



FIGURA 22. Viviany Belebony em ação performática contra os assassinatos de transexuais, travestis, transgêneros, lésbicas e gays no Brasil.

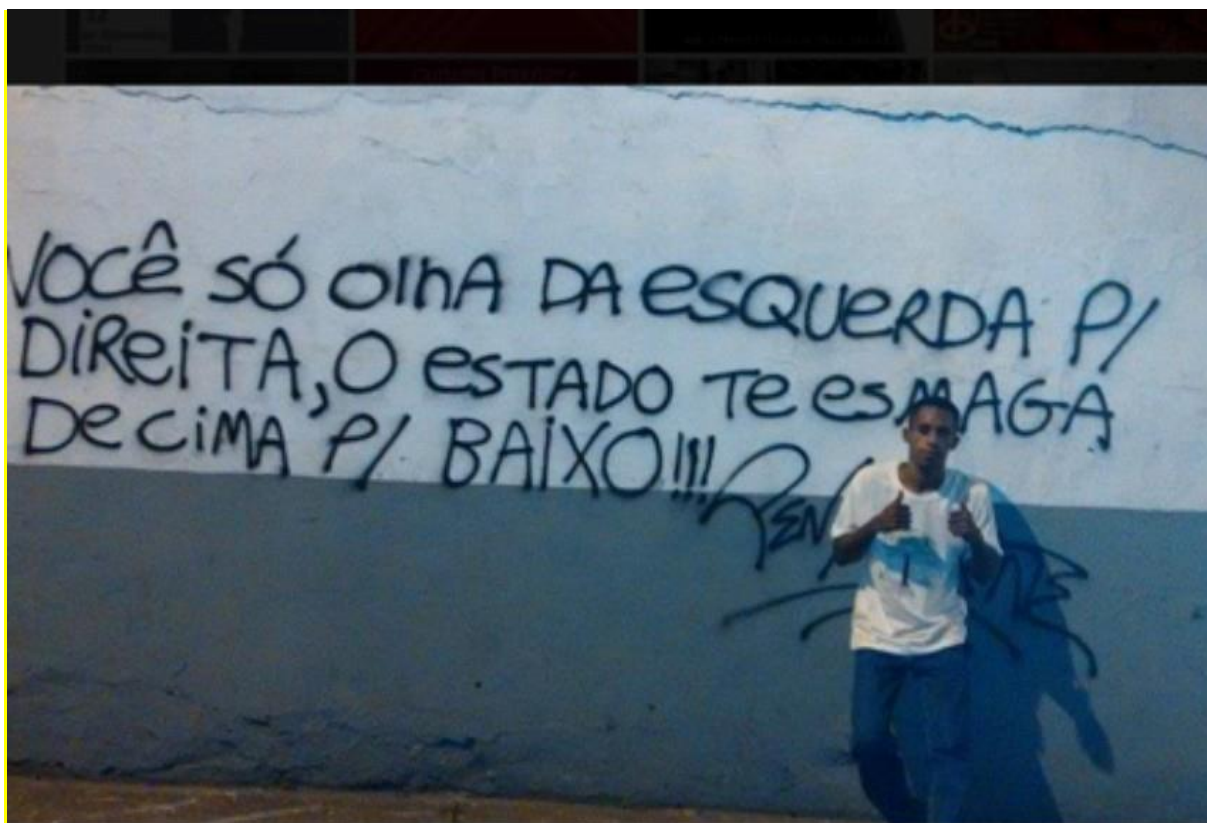


FIGURA 23. Rafael Braga Vieira em frente à Unidade Prisional em que cumpre pena por portar duas garrafas de Pinho Sol. No muro havia uma pixação, e por estar ao lado dela ele passou 20 dias na solitária.