

## **CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN**

*André Simões Chacon Bruno*

### **RESUMO**

O presente artigo possui como principal objetivo demonstrar algumas das principais características da filosofia da história de Walter Benjamin, especialmente levando em consideração as suas teses sobre o conceito de história. Nesse desiderato, portanto, foram problematizadas questões como o declínio da experiência na modernidade, a crítica benjaminiana sobre a situação do materialismo histórico, a crítica benjaminiana da violência e, por fim, a sua filosofia da história como estado de exceção permanente.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Filosofia da história; Estado de exceção.

### **CONSIDERATIONS ON WALTER BENJAMIN'S PHILOSOPHY OF HISTORY**

#### **ABSTRACT**

*The present paper has as its main objective to demonstrate some of the main characteristics of Walter Benjamin's philosophy of history, specially taking into account his theses on the concept of history. Towards this end, thus, were problematized issues such as the decline of the experience in modernity, the Benjamin's critique of the situation of the historical materialism, Benjamin's critique of violence, and, lastly, his philosophy of history as permanent state of exception.*

**Keywords:** *Walter Benjamin; Philosophy of history; State of exception.*

*“Precisamos da história, mas precisamos dela de outra maneira que o mimado caminhante ocioso no jardim do saber”.*  
Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.*

## **Introdução**

Assim como não podemos prever ou segurar em nossas mãos as diversas contingências históricas às quais os homens se sujeitam, destes eventos cataclísmicos que abalam as formas de vida e introduzem novos paradigmas nos modos de entendimento e de sociabilidade, também não podemos prever como nossas produções, ideias e ações, serão reproduzidas, externadas e comentadas na posteridade. Contudo, apesar desta total incomensurabilidade, eis aí um dos mais belos mistérios da filosofia, da escrita e da história: tudo quanto habite os limiares da lembrança e da rememoração.

Pois há que se dizer: o que há de mais humano que a ânsia pela preservação de suas próprias obras? Não seriam a literatura e a história, assim como as demais formas de narração, a própria materialização dessa perene busca humana pela imortalidade? A busca do humano, nesse sentido, sempre estará nas formas de emancipação da sua própria finitude. E é exatamente neste contexto que entra a escrita da história. Não seria a escrita, e a história, assim, o maior dos instrumentos humanos nessa incessante busca pela não sujeição ao morrer? Pela aquiliana busca da eternidade?<sup>1</sup>

Se a escrita da história e a luta dos homens caminha neste sentido, então não devemos de modo algum subestimar a importância e o alcance

---

<sup>1</sup> Na leitura proposta por Jeanne Marie Gagnebin (2014, 15), a chave da narrativa da *Ilíada* estaria na luta heroica promovida por Aquiles contra o esquecimento: ele precisa escolher entre morrer velho, repleto de anos, filhos e netos, modelo de uma vida que será facilmente esquecida pela posteridade (afinal, não haveria nada a contar da felicidade), ou morrer ainda jovem, no auge da idade e da beleza, numa façanha heroica, cuja glória (*kleos* em grego, origem do nome da musa da história, Clio), será lembrada pela poesia a todas as gerações futuras. Aquiles opta, como sabemos, pela glória, pois somente essa poderia garantir sua imortalidade: “Aquiles morre para si mesmo, mas permanece vivo na palavra de louvor e no canto poético, que são os meios de luta contra uma morte pior que a biológica: o esquecimento, a ausência de nome e de fama, a obscuridade e a indiferença dos vivos de amanhã” (GAGNEBIN, 2014, 15).

deste debate. E no que tange à escrita da história, poucos pensadores trouxeram contribuições tão originais e importantes quanto Walter Benjamin, para quem a questão da memória e da rememoração eram primordiais: estamos a falar, afinal, de um autor que lamentava o fim da narração tradicional, ancorada na memória coletiva, e que defendia a necessidade de uma rememoração universal, orientada pela preocupação em *não esquecer os excluídos da história* (GAGNEBIN, 2013, 5).

De qualquer modo, um leitor desavisado pode se perguntar, por que Walter Benjamin? Mais conhecido, talvez, por seus escritos sobre arte e literatura, especialmente por sua crítica da obra de arte na era da reprodutibilidade técnica, acredita-se que por muitas vezes a impressionante vastidão de suas contribuições acabe sendo, senão desprezada, ao menos, para um grande público, desconhecida.

Dono de uma produção filosófica pouco ortodoxa e extremamente rica, seu pensamento, inspirado em fontes messiânicas e marxistas, vai muito além, escapando das classificações ordinárias que se conjugam sob a trama de um inclassificável, na qual arte, história, cultura, política e teologia se misturam de forma inseparável. Nesse sentido, Walter Benjamin, para Michael Löwy (2005, 14), “[...] é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo”.

Tendo em vista as suas considerações sobre as transformações quanto às formas de memória e de escritura (a “tessitura” da história), a sua crítica da modernidade e do progresso e sua constante luta antifascista, tentaremos aqui, não desenvolver um manual ou roteiro para a leitura de Walter Benjamin, mas somente tecer algumas palavras quanto à sua filosofia da história, a qual evoca ao materialista histórico a missão de “escovar a história a contrapelo”<sup>2</sup> de modo a interromper o “cortejo de triunfo que conduz

---

<sup>2</sup> Frase essa que, conforme nos diz Michael Löwy, citado por Leandro Konder (1999, 14), resume a postura de Benjamin diante de sua época, seu estilo de pensamento, como também sua ação intelectual e política.

os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra” (Tese VII).<sup>3</sup>

## 1 Walter Benjamin e o declínio da experiência

Walter Benjamin definitivamente ocupa um lugar único dentro da história da filosofia.<sup>4</sup> Seu pensamento, “absolutamente incomparável”,<sup>5</sup> complexo e extremamente atual, se mostra frequentemente de difícil compreensão, seja pela sua variedade de influências, sua impressionante erudição, seja pelo seu caráter fragmentário, fruto de uma obra incompleta e inacabada, devido ao seu trágico e conhecido fim em Port Bou.<sup>6</sup>

Walter Benedix Schönflies Benjamin nasceu em Berlim, no dia 15 de julho de 1892. Na infância, um menino franzino, o qual desenvolveu desde cedo uma relação apaixonada com os livros, que o acompanhou vida afora (Konder, 1999, 23). Mas afinal, o que era Benjamin? Crítico literário? Filósofo? Como dizia Hannah Arendt (2008,195), um *homme de lettres*? Pessoas

---

<sup>3</sup> Para fins deste trabalho, sempre que se referir às “Teses sobre o conceito de história” nos utilizaremos da tradução feita por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, presentes em “Walter Benjamin: Aviso de incêndio: Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’”, de Michael Löwy (2005).

<sup>4</sup> A respeito de sua singularidade, as palavras de Leandro Konder (1999, 7): “[...] O brasileiro José Guilherme Merquior, que diverge da perspectiva de Benjamin, presta-lhe a homenagem de considera-lo um dos maiores críticos e, com certeza, ‘o melhor ensaísta alemão deste século’. A alemã Hannah Arendt, por sua vez, sublinhando a originalidade do seu contemporâneo, escreveu: ‘Benjamin foi provavelmente o marxista mais singular já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades’. E o velho Ernst Bloch, já cego, pouco antes de morrer, foi entrevistado pela televisão francesa e evocou seu amigo Benjamin, dizendo que ele era ‘um pouco palhaço, excêntrico, mas de maneira altamente fecunda’”.

<sup>5</sup> Remetemos, aqui, ao relato de Hannah Arendt (2008, 167): “No caso de Benjamin, o problema (se é que o era) pode ser retrospectivamente diagnosticado com grande precisão; quando Hofmannsthal leu o longo ensaio sobre Goethe, cujo autor era completamente desconhecido, considerou-o ‘*schlechthin unvergleichlich*’ (‘absolutamente incomparável’), e o problema é que ele estava literalmente certo: era algo que não se poderia comparar a nada mais na literatura existente. O problema com tudo o que escreveu Benjamin é que sempre demonstrava ser *sui generis*”.

<sup>6</sup> “[...] O fim da história é conhecido e se tornou uma espécie de marca que paira sobre Benjamin e sua obra. Do ponto de vista daquele que se encontra após o *fato*, ou seja, o suicídio de Benjamin, este evento atinge toda sua vida. A verdade é que este suicídio, cometido em Port Bou, após ter sido impedido de sair da França, é de fato paradigmático. Ele foi realizado por um intelectual que de certa forma era um dos últimos grandes pensadores de uma tradição que foi condenada a seu fim com o nazismo” (SELIGMANN-SILVA, 2009, 46).

diferentes o definiram de modos diferentes, contudo, adota-se aqui a perspectiva demonstrada por Michael Löwy (2005, 13), que aponta como para Gershom Scholem, amigo íntimo de Benjamin, ele seria na verdade um filósofo, mesmo quando escrevia sobre arte ou literatura, e na mesma esteira Theodor Adorno, para quem a essência do pensamento de Benjamin era eminentemente filosófico.

Dono de um pensamento singular, mesmo dentro do contexto da Escola de Frankfurt, que escapa às classificações ordinárias, a filosofia de Walter Benjamin é lastreada em três fontes diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo (LÖWY, 2005, 17). Não podendo ser classificado como um pensador moderno, quiçá pós-moderno, sua concepção de história, inspirada em fontes messiânicas e marxistas, se utiliza da nostalgia do passado como um método revolucionário de crítica do presente, que, conforme Michael Löwy (2005, 15), “[...] não é, então, nem ‘moderno’ (no sentido habermasiano) nem ‘pós-moderno’ (no sentido de Lyotard), mas consiste sobretudo em uma *crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas”.

Há diversos modos de aproximação e de leitura da obra benjaminiana, contudo, pode-se dizer que alguns seriam mais apropriados que outros. Assim, não se pode deixar de registrar que é frequente a adoção, em diferentes autores, por vezes de um Benjamin materialista, e por outras, um Benjamin místico-teológico.<sup>7</sup> Conforme aponta Jeanne Marie Gagnebin (2014, 182), estas interpretações estão, felizmente, sendo substituídas por estudos de conjunto do autor. Nesta senda, apesar da diversidade de temas e estilos identificados em Benjamin por muitos comentadores, a autora indica alguns

---

<sup>7</sup> Nesse mesmo sentido, Michael Löwy (2005, 18) aponta dois erros simétricos que devem ser evitados a qualquer custo: o primeiro consistiria na dissociação, por uma operação, de “ruptura epistemológica” entre a obra de juventude, “idealista” e teológica, daquela da maturidade, “materialista” e revolucionária; o segundo, por sua vez, seria o de encarar a sua obra como um todo homogêneo, sem levar em consideração as transformações ocorridas no seu pensamento, à exemplo daquela promovida na metade dos anos 1920 com sua descoberta do marxismo.

motivos-chave que o acompanham desde suas obras da juventude até os fragmentos do *Passagenwerk*:

[...] a desconfiança para com a tradição afirmativa burguesa, a preocupação com o detalhe, o singular, e os fenômenos estranhos e extremos. Benjamin elaborou, enfim, uma concepção da interpretação e da História acompanhada por uma vontade soteriológica, de um desejo de memória e preservação dos elementos preteridos e “esquecidos” pela historiografia burguesa, sempre apologética: os excluídos e os vencidos, mas também o não-clássico, o não-representativo, o estranho, o barroco etc (GAGNEBIN, 2014, 182-183).

O problema da escrita da história era um problema central para Benjamin. E este não é de modo algum um problema menor: está ligado mesmo à importância da narração para a constituição do sujeito. E essa importância, deve-se dizer, sempre foi reconhecida como a da rememoração, ou seja, da retomada salvadora pela palavra de um passado que, diferentemente, desapareceria no silêncio e no esquecimento (GAGNEBIN, 2013, 3). Contudo, no contexto da modernidade as coisas se alteram, esta é a época na qual, como Benjamin veio a demonstrar com acuidade, identifica-se uma impossibilidade de toda experiência coletiva, logo, de toda tradição e de toda palavra comuns. Portanto, a partir deste contexto, sua literatura e sua crítica irão, nesse sentido, ter como centro a perda: a perda da tradição, a perda da narração clássica, a perda da aura.<sup>8</sup>

No entanto, como aponta Jeanne Marie Gagnebin (2013, 56), a visada teórica de Benjamin não pode ser entendida como uma simples melancolia

---

<sup>8</sup> Fortemente inspirada, deve-se dizer, pelo poema “Perda da auréola”, de Baudelaire (2008, 91), no qual se pode ler: “My friend, you know my horror of horses and carriages. Just now, as I was crossing the boulevard in a great hurry, hopping over the mud in that moving chaos where death gallops down on you from all sides at once, I made a sudden brusque movement and my halo slipped from my head, down onto the muddy street. It wasn't worth the trouble going back for it. I felt it would be less unpleasant to lose my badge than to break my bones. And then, I told myself, every bad thing has its good side. Now I can walk about incognito, do vile things, and give myself up to debauchery, like simple mortals. And here I am, looking just like you, as you see!”. Ainda: “O conhecido poema de Baudelaire sobre a perda da aureola apenas indica uma das modalidades do choque que penetrou a vida moderna e impede, para Benjamin, a construção da *Erfahrung*, experiência autêntica, capaz de articular a tradição e o passado ao presente. Já a teoria da reprodutibilidade técnica e a teoria da passagem para o registro pós-aurático no campo das artes também devem ser lidas no seu momento de filosofia da história, na medida em que Benjamin fala no seu artigo de 1936 de um ‘abalo violento da tradição’ causado por esta reprodutibilidade” (SELIGMANN-SILVA, 2005, 35).

nostálgica da evocação das “comunidades” de outrora, nos quais a memória, palavras e práticas sociais eram compartilhadas por todos, situação típica dos, conforme a famosa expressão de Max Weber, teóricos do “desencantamento do mundo”. Em Benjamin, a sua crítica se atém aos processos sociais, culturais e artísticos de crescente fragmentação e de secularização, mas não para deste modo extrair dali tendências irreversíveis, mas para retirar possíveis instrumentos que uma política verdadeiramente “materialista” deveria reconhecer e aproveitar *em favor da maioria dos excluídos da cultura*, impedindo a sua apropriação pelas classes superiores, que delas somente irão fazer novos meios de dominação.

Conforme aduz Gagnebin (2013, 56), é exatamente esta a exigência teórica e política, por muitas vezes ousada, que se encontra em textos como “Experiência e Pobreza” e no ensaio sobre a reprodutibilidade técnica. “Experiência e Pobreza”, vale dizer, nos interessa pela seguinte questão: ele apresenta de modo claro uma problemática muito importante na obra de Benjamin, que é a questão do declínio da experiência (*Erfahrung*), que segue conjuntamente com o declínio da narração tradicional, muito trabalhado também em seu texto “O narrador”.<sup>9</sup>

Em “Experiência e Pobreza”, Benjamin (2012a, 123) inicia o texto com uma história: nos antigos livros de leitura havia a parábola de um velho, que em seu leito de morte revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto nos vinhedos, bastando para se revelar apenas desenterra-lo. Então seus filhos cavam, porém, sem nenhum sucesso. Não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Assim, com a chegada do outono, estes descobrem que as vinhas produzem mais que qualquer outra na região: nas palavras de Gagnebin (2013,

---

<sup>9</sup> Em seu ensaio sobre a obra de Nikolai Leskov, “O narrador”: “O narrador – por mais familiar que nos soe esse nome – não está absolutamente presente entre nós, em sua eficácia viva. Ele é para nós algo de distante, e que se distancia cada vez mais. [...] É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. É cada vez mais frequente que, quando o desejo de ouvir uma história é manifestado, o embaraço se generalize. É como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 2012b, 213).

57), “A riqueza, reconhecem eles então, não provém de nenhum tesouro, mas sim da experiência que o pai moribundo lhes transmitiu”.

Benjamin utiliza esta história para demonstrar que antes sabia-se o que era experiência: “ela sempre fora comunicada pelos mais velhos aos mais jovens”. Seja pela autoridade da velhice, de forma concisa, por meio dos provérbios; seja de maneira prolixa e loquaz, por meio de histórias; outras vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas aos filhos e aos netos. Sobre estas formas de transmissão da experiência, Benjamin (2012a, 123) se pergunta: “Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam narrar algo direito? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração?”.<sup>10</sup>

A pobreza de que Benjamin está a falar neste pequeno, mas poderoso texto, é justamente a pobreza de experiência: “Sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie” (BENJAMIN, 2012a, 124-125). Deste modo, frente à sua crítica aos horrores que recaíram sobre os homens “com esse monstruoso desenvolvimento da técnica”, Benjamin (2012a, 123-124) escreve:

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário dez anos depois continham tudo menos experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e

---

<sup>10</sup> Eis a problemática da crise da transmissibilidade: “A crise da transmissão e da transmissibilidade, segundo Benjamin, caracteriza a modernidade – deduzida, em termos marxistas, a partir do desenvolvimento do capitalismo e da generalização da forma mercadoria” (GAGNEBIN, 2014, 27).

em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.

Jeanne Marie denomina este apagamento produzido pela experiência da guerra de “problemática do desaparecimento dos rastros” (GAGNEBIN 2013, 59). Com efeito, ao comentar este excerto, que se encontra quase que reproduzido integralmente também no início de “O narrador”,<sup>11</sup> a autora aduz que o que a Primeira Guerra manifesta, além da consagração da “queda” da experiência e da narração, é justamente “a sujeição do indivíduo às forças impessoais e todo-poderosas da técnica”, que cresce e se transforma cada vez mais, de modo que não conseguimos sequer assimilar tais mudanças pela palavra.

E é justamente neste quadro que Benjamin, conforme apontado por Leandro Konder (1999, 80), proclama o surgimento de uma “nova barbárie”, a qual se relaciona exatamente a esta situação de extrema pobreza a que fomos reduzidos pela burguesia,<sup>12</sup> que Benjamin denomina de “barbárie negativa”. Esta, por sua vez, nos impossibilita de impregnar a rudeza de nossas vidas e o mundo que vivemos com os valores culturais a que se referem os nossos discursos. Nesse sentido, de modo a escapar a esta “barbárie negativa”, inscrita na continuidade da cultura burguesa, não haveria outra opção senão a de recorrer a uma “barbárie positiva”<sup>13</sup>: Benjamin nos desafia, assim, a lutar energicamente e enfrentar esta situação, mesmo com as pobres armas que

---

<sup>11</sup> Para Seligmann-Silva (2009, 39-43), enquanto em “Experiência e Pobreza” Benjamin busca desenvolver de modo crítico a ideia romântica de um fim da comunidade, em “O narrador” ele visa mais propriamente a promover a crítica do fim da experiência (*Erfahrung*), a qual estaria na origem da crise da grande narrativa, que é diagnosticada como estando em “vias de extinção”. É exatamente neste contexto que Benjamin replica a citação acima transcrita, compartilhada por ambos os textos.

<sup>12</sup> “Ficamos pobres. Abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’. A crise econômica está diante da porta, atrás dela uma sombra, a próxima guerra. A tenacidade tornou-se hoje privilégio de um pequeno grupo dos poderosos, que sabe Deus não serem mais humanos que a maioria; na maioria bárbaros, mas não no bom sentido” (BENJAMIN, 2012a, 128).

<sup>13</sup> “Barbárie? Sim, de fato. Dizemo-lo para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram aqueles implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Pois queriam uma prancheta: foram construtores [...]” (BENJAMIN, 2012a, 125).

porventura dispormos; ele nos incita, antes de tudo, a agir, entendendo que nossa pobreza não é razão para ficarmos parados, de modo que temos que nos contentar com o pouco e empreender algo, pois, “Se não tomarmos iniciativas, aí, sim, é que o arcaico estará sempre se infiltrando na nossa consciência, eternizando a barbárie” (KONDER, 1999, 81).

Assim, como outra consequência do processo dessa perda de referências coletivas, o que se tem é a frieza e o anonimato sociais, criados pela organização capitalista do trabalho, que culmina num duplo processo de *interiorização*: uma interiorização *psicológica*, momento no qual Benjamin situa o surgimento de um novo conceito de experiência, o conceito de “*Erlebnis*” (Vivência), que ele opõe à “*Erfahrung*” (Experiência), que reenvia a vida do indivíduo ao particular e à solidão;<sup>14</sup> e também uma interiorização *espacial*,<sup>15</sup> na qual se passa a valorizar a arquitetura “interior” (o espaço privado), e assim “A casa particular torna-se uma espécie de refúgio contra um mundo exterior hostil e anônimo” (GAGNEBIN, 2013, 59).

Por outro lado, Jeanne Marie Gagnebin (2013, 62) assinala que a premente barbárie real que se instalava e se espraiava, referindo-se à desumanização e despersonalização radicais que os campos de concentração iriam sistematicamente instaurar, é que irá proibir que Benjamin continue usando esta noção positiva de barbárie delineada em “Experiência e Pobreza”. Talvez seja exatamente por isso que a expressão não apareça em “O narrador”. Deste modo, citando a lista de terrores mencionadas por Benjamin (também presente em “O narrador”), Márcio Seligmann-Silva (2009, 43-44)

---

<sup>14</sup> Nesse sentido, Leandro Konder (1999, 83): “[...] Um novo modo de sentir estava prevalecendo. O nosso crítico distinguia entre duas modalidades de conhecimento, indicadas por duas palavras diversas em alemão: *Erfahrung* e *Erlebnis*. ‘*Erfahrung*’ é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como uma viagem (e viajar, em alemão, é *fahren*); o sujeito integrado numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas, com o tempo. ‘*Erlebnis*’ é a vivência do indivíduo privado, isolado; é a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos. ‘*Erfahrung* é o produto do trabalho’ – esquematiza Benjamin no *Trabalho das passagens* – ‘e *Erlebnis* é a fantasmagoria do ocioso’. Não podemos deixar de reconhecer que, nas condições atuais, estamos vivendo com crescente intensidade, sob o signo da ‘*Erlebnis*’”.

<sup>15</sup> Benjamin critica, como aponta Seligmann-Silva (2009, 39), também o interior burguês, “[...] que sufoca seus visitantes pelo excesso de *Spuren*, rastros e marcas. Na transparência da arquitetura de vidro se concretizaria a utopia (negativa) da nova barbárie”.

assevera que a elas poderíamos acrescentar os terrores da Segunda Guerra Mundial, as inúmeras guerras anticoloniais, os massacres de milhões e milhões ocorridos na União Soviética, na China e no Camboja, o desemprego, a tortura sempre presente no “Terceiro Mundo”, os “desaparecidos” nos regimes ditatoriais, o imperialismo americano e suas consequências, dentre outras muitas violações, as quais terminam por despedaçar ainda mais nossos “frágeis e minúsculos corpos”.

## **2 O marxista da melancolia**

De modo a entender a filosofia da história de Benjamin, deve-se compreender algumas de suas principais influências. Nesse sentido, merecem atenção algumas considerações mais acuradas quanto ao Romantismo alemão e o marxismo benjaminiano.

No entanto, um aviso prévio deve ser feito. Conforme indica Michael Löwy (2005, 17), a expressão “filosofia da história” pode induzir ao erro no caso de Benjamin, pois em sua obra não há um sistema filosófico, mas sim toda uma reflexão tomada na forma do ensaio ou do fragmento, a qual se utiliza inclusive, por vezes, da citação pura e simples,<sup>16</sup> em que passagens são tiradas de seu contexto e colocadas a serviço dos seus próprios interesses, de modo que toda tentativa de sistematização desse pensamento, poético como diria Hannah Arendt, seria problemática e incerta.

O romantismo, como se sabe, esteve no centro das preocupações do jovem Benjamin, e como nos conta Michael Löwy (2005, 18), para apreender toda a dimensão desta importância, é preciso lembrar que o Romantismo não é somente uma escola literária e artística do começo do século XIX, mas trata-se, sim, de uma verdadeira visão de mundo, de um estilo de pensamento e de uma estrutura de sensibilidade que se manifesta em todas as esferas da vida cultural, desde Rousseau e Novalis, até os surrealistas. Nesse sentido,

---

<sup>16</sup> Nas palavras do próprio Benjamin (2013a, 57), no aforismo “Quinquilharia”, presente em Rua de mão única, “As citações são no meu trabalho como salteadores à beira da estrada, que irrompem armados e retiram ao ocioso caminhante a sua convicção”.

[...] Poderíamos definir a *Weltanschauung* [visão de mundo] romântica como uma crítica cultural à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos (pré-capitalistas) – uma crítica ou um protesto relativos aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo. Seu olhar nostálgico do passado não significa que ela seja necessariamente retrógrada: reação e revolução são aspectos possíveis da visão romântica do mundo. Para o Romantismo revolucionário, o objetivo não é uma *volta* ao passado, mas um *desvio* por este, rumo a um futuro utópico (LÖWY, 2005, 18-19).

Este movimento era uma das formas culturais dominantes na Alemanha do final do século XIX, tanto na literatura como nas ciências humanas, e se expressava por múltiplas tentativas de “reencantamento do mundo”, no qual a retomada do religioso tinha um importante lugar. Inalienável, portanto, citar a relação de Benjamin com este movimento, sendo que ele se interessava não somente pelo *Frühromantik* (a primeira fase do Romantismo, composto principalmente por Schlegel e Novalis), mas também por outras figuras tardias, como E. T. A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor e Johann Jakob Bachofen, tanto quanto ainda por Baudelaire e pelos surrealistas, de modo que todas essas esferas se encontravam nele ligadas, sendo impossível as dissociar sem quebrar a constituição singular de seu pensamento (LÖWY, 2005, 19).

O nexos de Benjamin com o Romantismo pode ser já verificado, por exemplo, em um de seus primeiros textos, dirigido à juventude escolar, o homônimo “Romantismo”, no qual ele opunha ao “velho” e “falso” romantismo, produtor de filisteus e de uma juventude apolítica, um “novo” romantismo, no qual sobrevivem as insuperáveis vontades românticas para a beleza, a verdade e a ação (BENJAMIN, 2013c, 53-57).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “Não sei, camaradas, mas receio ter chegado ao romantismo. Não *àquele* romantismo que não é verdadeiro, mas a um romantismo muito poderoso e perigoso. É precisamente o mesmo que o classicismo cosmopolita casto de Schiller decompõe na confortável poesia da comodidade em prol da fidelidade burguesa e do particularismo. Mas quero analisar um pouco melhor o falso romantismo. Ele gruda em nós a cada passo, mas não passa de uma roupa ensembada com que o filistério nos vestiu para que nós mesmos não conseguíssemos nos reconhecer direito” (Benjamin, 2013c, 54).

Sua melancolia, desta maneira, pode ser associada às suas influências românticas.<sup>18</sup> De acordo com Leandro Konder (1999, 117), o romantismo, na esteira do barroco, “heroizou” o melancólico, passando a melancolia a ser assumida como o coroamento da orgulhosa independência de um espírito capaz de reconhecer sua solidão. E Benjamin, como se sabe, era profundamente marcado pelo romantismo. Essa melancolia, por sua vez, atingia também o seu marxismo, como poder ser apreendido pela bela obra de Leandro Konder, “Walter Benjamin: o marxismo da melancolia” (1999). Um marxismo melancólico que, deve-se dizer, está ligado à sua discordância com o marxismo evolucionista vulgar e sua concepção de revolução como resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico, a qual, diferentemente, para Benjamin, somente pode ocorrer enquanto *interrupção* de uma evolução histórica que conduz à catástrofe (LÖWY, 2002, 200-201).<sup>19</sup>

Nesse sentido, no que tange à concepção benjaminiana sobre o marxismo,<sup>20</sup> de modo a devidamente esclarecê-la, daremos reforçada atenção aqui a um texto muito importante, e pouco conhecido de Benjamin, no qual ele expõe, pela primeira e única vez, de forma detalhada, a sua concepção “materialista” da história e, por conseguinte, do próprio marxismo. Trata-se do ensaio “Eduard Fuchs, colecionador e historiador”, encomendado a Benjamin

---

<sup>18</sup> Uma melancolia pessimista que, todavia, conforme Michael Löwy (2002, 201), “[...] não tem nada a ver com a resignação fatalista e ainda menos com o *Kulturpessimismus* alemão, conservador, reacionário e pré-fascista (Carl Schmitt, Oswald Spengler, Moeller van der Bruck): o pessimismo está aqui a serviço da emancipação das classes oprimidas. Sua preocupação não é o ‘declínio’ das elites ou da nação, mas as ameaças que o progresso técnico e econômico promovido pelo capitalismo faz pesar sobre a humanidade”.

<sup>19</sup> Nesse sentido, é exemplar a referência às notas preparatórias para a redação das *Teses*: “Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio” (BENJAMIN, 2016, 177-178). Pode-se ler essa articulação também no aforismo “Alarme contra incêndio”: “[...] E se a eliminação da burguesia não for concretizada até um momento rapidamente calculável da evolução econômica e técnica (a inflação e a guerra de gás parecem assinalá-lo), então tudo está perdido. É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite” (BENJAMIN, 2013c, 42).

<sup>20</sup> Sobre o marxismo benjaminiano, e em referência a “História e consciência de classe”, de Lukács, Michael Löwy (2002, 200) aduz que: “Esse texto mostra qual é o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin e vai aclarar com uma luz nova sua visão do processo histórico: *a luta de classes*. No entanto, o materialismo histórico não vai substituir suas intuições ‘anti-progressistas’, de inspiração romântica e messiânica; vai se *articular* com elas, ganhando, dessa maneira, uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo ‘oficial’ dominante na época”.

por Horkheimer para a *Revista do Instituto de Pesquisa Social* (publicado no número 6 da *Revista*, em 1938, quando o Instituto já se encontrava no exílio em Nova York). O referido ensaio, no qual Benjamin faz uma análise das obras de Fuchs (jornalista, caricaturista, escritor e historiador), tem como ponto focal da sua importância a discussão feita por Benjamin no que concerne à possibilidade de uma teoria materialista da cultura (CHAVES, 1998, 59-60).

Na leitura de Ernani Chaves (1998, 60-61), o que Benjamin pretende com este texto é a ideia de não somente inserir-se numa tradição, a “tradição” materialista no campo da história da cultura, que envolvia até então autores como Franz Mehring, autor de uma das primeiras biografias de Marx, e G. W. Plekhanov, bem como o próprio Fuchs,<sup>21</sup> mas principalmente a de promover nela uma espécie de correção, a refundando em bases que julgava mais sólidas. Nesse sentido, para Benjamin (2016, 126), Fuchs teria sido um pioneiro: enquanto colecionador foi fundador de um arquivo único, que documenta a história da caricatura, da arte erótica e dos costumes. Logo, foi enquanto pioneiro que Fuchs se tornou colecionador, e assim, concretamente, pioneiro da teoria materialista da arte. E o que fez desse materialista um colecionador<sup>22</sup> seria justamente a situação histórica na qual ele se viu inserido: a situação do próprio materialismo histórico.

---

<sup>21</sup> Conforme Benjamin (2016a, 125-126), esta “tradição que vai de Marx a Bebel, passando por Wilhelm Liebknecht aproveitou mais à vertente política do que à científica do marxismo”. Esta seria a razão pela qual Fuchs seria tão importante, pois, como demonstra Chaves (1998, 60), embora se alinhando entre os que intentaram estabelecer uma “tradição” de cunho “materialista histórico” na pesquisa da cultura, diferentemente dos demais, Fuchs se atentou às relações atinentes ao domínio da cultura e da superestrutura, relações que para os autores acima mencionados teriam sido relegadas a um segundo plano.

<sup>22</sup> Vale mencionar que a figura do colecionador é muito cara a Benjamin. Ele considerava a si mesmo um colecionador, como se pode ver em seu belíssimo ensaio “Desempacotando minha biblioteca: Um discurso sobre o colecionador”: “Estou desempacotando minha biblioteca. Sim, estou. Os livros, portanto, ainda não estão nas estantes; o suave tédio da ordem ainda não os envolve. Tampouco posso passar ao longo de suas fileiras para, na presença de ouvintes amigos, revista-los. Nada disso vocês têm de temer. Ao contrário, devo pedir-lhes que se transfiram comigo para a desordem de caixotes abertos à força, para o ar cheio de pó de madeira, para o chão coberto de papéis rasgados, por entre as pilhas de volumes trazidos de novo à luz do dia após uma escuridão de dois anos justamente, a fim de, desde o início, compartilhar comigo um pouco da disposição de espírito – certamente não elegíaca, mas, antes, tensa – que estes livros despertam no autêntico colecionador. Pois quem lhes fala é um deles e, no fundo, está falando só de si” (BENJAMIN, 1987, 227).

De modo a situar qual seria a situação do materialismo histórico a que Benjamin se refere, ele cita uma famosa carta de Engels a Mehring, datada de 14 de julho de 1893, na qual se lê, dentre outras coisas:

Aquilo que mais contribui para a cegueira da maior parte das pessoas é essa aparência de uma história autônoma das formas de organização política, dos sistemas do 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 a visão correta e finalmente alcançada de condições reais eterna e universalmente vigentes (Engels citado por Benjamin, 2016a, 127).

Para Benjamin (2016a, 127), Engels está contestando duas coisas aqui: primeiro, o hábito na história das ideias de apresentar um novo dogma como “evolução” de um anterior, de uma nova escola literária como “reação” a outra, um novo estilo como “superação” do que o precede; e, em segundo lugar, estaria contestando também, de modo implícito, o hábito de apresentar “essas novas constelações” de modo separado dos seus efeitos sobre as pessoas e dos seus processos de produção, tanto espiritual como econômico.

Nas palavras de Benjamin (2016a, 127), “Com isso, [Engels] dá o golpe de misericórdia nas ‘ciências do espírito’ enquanto história das formas de organização política ou das ciências da natureza, da religião ou da arte”. Aqui, a ideia principal é que Benjamin atribui à Engels a força explosiva de uma ideia que tem como desiderato, para todo aquele que se utiliza dos instrumentos da dialética histórica, a suscitação de um desassossego que desafia o investigador a abandonar a atitude tranquila em relação ao objeto para então tomar consciência da constelação crítica em que se situa este fragmento no presente. Onde o historicismo tenta apreender a “verdade”, Benjamin reconhece precisamente o ponto em que essa concepção é destruída pelo materialismo histórico, “Porque é irrecuperável toda imagem do passado que

ameaça desaparecer com todo presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (BENJAMIN, 2016a, 128).<sup>23</sup>

Estas considerações elogiosas de Benjamin a Engels, para Chaves (1998, 62-63) merecem maior discussão. O que primeiramente se destacaria é o quanto Benjamin toma Engels em um sentido muito diverso da leitura dominante daquele momento, que era a leitura feita a partir da II Internacional, a qual enfatizava a “teoria da revolução do último Engels”. Esta, por sua vez, tinha implicações de base darwinista, especialmente pela leitura promovida por Kautsky, um dos teóricos da “darwinização” do marxismo. Portanto, ao retomar Engels de modo separado da leitura dominante de sua obra, Benjamin, logo de início, já indicaria sua posição crítica diante do marxismo da II Internacional. E quanto a isso, vale dizer, Benjamin seria tributário de duas leituras que foram decisivas, não só para ele, mas para grande parte da sua geração, que seriam “História e consciência de classe”,<sup>24</sup> de Lukács, e “Marxismo e filosofia”, de Karl Korsch, ambas publicadas em 1923 e duramente criticadas por Kautsky e pelo Partido.

---

<sup>23</sup> E aqui Benjamin já trabalhava com ideias que seriam posteriormente desenvolvidas nas teses sobre o conceito de história. Nesse sentido, vale colacionar a Tese V: “A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua cognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser recuperado. ‘A verdade não nos escapará’ – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece nela visado” (BENJAMIN, 2005, 62).

<sup>24</sup> No que tange à importância de Lukács para Benjamin: “[...] Os problemas teóricos de que teve de tratar durante a redação de seu livro sobre a tragédia – a relação das obras de arte na história, a especificidade da reflexão filosófica sobre a história em contraste com aquela sobre as obras de arte e a natureza [...] tinham-no levado a considerar *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Lukács, um livro do qual dizia ser ‘muito importante, principalmente para mim’ (carta de Benjamin a Scholem, em 13 de junho de 1924, *Briefe*, 350)” (WIGGERSHAUS, 2002, 120). Nesse sentido, também o relato de Leandro Konder (1999, 43): “Em 1923, os dois voltaram a se encontrar, em Berlim, e Bloch recomendou calorosamente a Benjamin a leitura de *História e consciência de classe*, de Lukács. Benjamin levou o livro para a Itália, leu-o e ficou irreversivelmente marcado por ele. As análises lukacsianas do fenômeno da *reificação* o deslumbraram. Através de Lukács, o pensamento de Marx lhe parecia proporcionar instrumentos notavelmente fecundos para a crítica do presente, para desmistificação implacável das construções ideológicas de confusão e conformismo. Benjamin descobriu, então, em Marx, uma riqueza maior do que aquela que havia podido enxergar; passou a se interessar apaixonadamente pelas formas de distorção que os mecanismos do mercado capitalista acarretavam na consciência dos homens”.

Deste modo, pode-se esclarecer, logo, qual é a situação do materialismo histórico a que se refere Benjamin: é a “situação” do marxismo após a II Internacional, onde triunfam as correntes positivistas e darwinistas, sendo este também o pano de fundo na qual se desenrolam tanto a obra de Fuchs quanto a análise que se queira dela fazer (CHAVES, 1998, 63). Isso, em última instância, quer dizer que qualquer interpretação que se queria fazer do marxismo na época, caminha paralelamente com a solidificação do Partido Social-Democrata.<sup>25</sup>

Portanto, o que Benjamin procura ao dar ênfase neste Engels, separado da concepção da II Internacional, é justamente promover a sua crítica à ideologia da inevitabilidade do “progresso” historicista, a qual inundava também o marxismo da época. E a principal consequência acarretada por esse pensamento, era que eles acreditavam demais na continuidade da história.<sup>26</sup> Deste modo, de acordo com Leandro Konder (1999, 90), eles estavam preocupados em fazer o proletariado assimilar o “saber” vindo da burguesia, que ainda era seu privilégio, mas que deveria, então, ser “socializado”. Todavia, isso somente poderia incorrer em falha, pois, de acordo com Benjamin (2016a, 133), “Na verdade, um saber sem acesso à *práxis* e que nada podia ensinar ao proletariado sobre a sua situação de classe era inofensivo para os seus opressores”.

O desafio proposto, portanto, no que tange ao saber, não consistia na questão sobre a sua assimilação, mas sim sobre a sua transformação e refundação, desta vez reconhecido como um terreno contraditório, construído

---

<sup>25</sup> “Os começos de Fuchs coincidem com a época em que, como se podia ler num dos números da revista *Neue Zeit*, ‘o tronco do Partido Social-Democrata começava a crescer por toda parte organicamente, anel a anel’” (BENJAMIN, 2016a, 132).

<sup>26</sup> De modo que, “Com o fortalecimento da social-democracia, segundo Benjamin, desaparecia a apreensão de Marx e do jovem Engels diante da possibilidade de nos encontrarmos no começo de uma nova barbárie; crescia o fascínio pelo prestígio das ciências naturais, pela exatidão quantificada de seus resultados, por sua aplicabilidade técnica; desprezava-se o lado destrutivo do pensamento dialético; minimizava-se, assim, o alcance das destruições provocadas na história pela exploração classista e, com maior gravidade, pelo capitalismo. Os operários socialistas eram levados a pensar de acordo com critérios evolucionistas, inspirados em leituras apressadas de Darwin: eram levados a crer que as sociedades deveriam passar naturalmente por estágios evolutivos sucessivos, análogos aos das espécies zoológicas. O desenvolvimento das forças produtivas lhes traria, desse modo, inexoravelmente, de maneira mais ou menos automática, a libertação” (KONDER, 1999, 90-91).

agora sob as bases do materialismo histórico, no qual a dialética teria como função “romper a crosta dos produtos culturais coisificados e mostrar que o passado não está definitivamente concluído, que ele continua agindo em nós, com toda sua perturbadora ambiguidade” (KONDER, 1999, p. 90).

Nesse sentido, Benjamin vai dirigir sua crítica também para a técnica, pois o Historicismo tinha como principal referência as ciências da natureza, para eles, “a ciência por excelência”. Era preciso, então, um prognóstico que não foi feito e que marcaria um dos processos mais característicos do século passado: a desastrosa recepção da técnica. Pois, conforme diz Benjamin (2016a, 135):

[...] As ciências naturais, para Korn o modelo da ciência por excelência, permitem fazê-lo sobretudo enquanto fundamento da técnica. Mas é preciso não esquecer que a técnica não é uma pura manifestação das ciências da natureza, é também uma manifestação histórica. Enquanto tal, ela obriga-nos a testar a separação positivista e não dialética que se tentou instituir entre ciências da natureza e as “ciências do espírito”. As questões que a humanidade coloca à natureza são codeterminadas pelo estágio da sua produção. É esse o ponto em que o positivismo fracassa, porque, *na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade*. Mas não se apercebeu de que essa evolução foi decisivamente determinada pelo capitalismo (grifo nosso).<sup>27</sup>

Com estes apontamentos, pode-se claramente perceber como Benjamin já percebia esta concepção evolucionista/positivista da história que “*só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade*” também, embora sob outra forma, na ideologia tecnocrática do fascismo. Ao contrário de muitos outros teóricos marxistas da época, Benjamin percebeu o aspecto moderno e tecnicamente avançado do nazismo, associando, assim, os maiores “progressos” tecnológicos, especialmente no que tange à esfera militar, aos mais terríveis retrocessos sociais (LÖWY, 2005,

---

<sup>27</sup> Ainda sobre a técnica, referindo-se aos seus efeitos, Benjamin (2016a, 136) diz que: “As energias que a técnica desenvolve para lá desse limiar são destruidoras. Reclamam em primeiro lugar as técnicas da guerra e da sua preparação propagandística. Dessa evolução, com a sua total determinação de classe, pode dizer-se que ela se realizou nas costas do século passado, que não tinha ainda consciência das energias destruidoras da técnica. Isso se aplica em particular à social-democracia da virada do século. Se é certo que aqui e ali contestou as ilusões do positivismo, no seu conjunto ficou presa a elas. Via o passado como definitivamente recolhido nos palheiros do presente; se o futuro prometia trabalho, não era menos certa a bênção da colheita”.

103). Deste modo, de acordo com Michael Löwy (2005, 103), “O que foi somente sugerido na tese VIII é, aqui, explicitamente afirmado: o fascismo, apesar de suas manifestações culturais ‘arcaicas’, é uma manifestação patológica da modernidade industrial/capitalista, que se apoia nas grandes conquistas técnicas do século XX”.

A crítica de Benjamin continua, em seguida, no seguinte sentido:

Para o materialista histórico, a distância a partir da qual a história da cultura apresenta os seus conteúdos é ilusória e fundada numa falsa consciência. Por isso ele a olha com reservas. Essas reservas seriam legitimadas por um simples olhar ao passado: o que ele aí descobre de arte e ciência tem uma proveniência que não pode deixar de horrorizá-lo. Tudo isso deve a sua existência não apenas ao esforço dos gênios seus criadores, mas também, em maior ou menor grau, à escravidão anônima dos seus contemporâneos. *Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie.* Nenhuma história da cultura fez ainda justiça ao que de essencial há nesse fato, e dificilmente pode esperar fazê-lo (BENJAMIN, 2016a, 137, grifo nosso).

Benjamin, aqui, novamente antecipa o conteúdo do que viria a ser outra de suas teses sobre o conceito de história, nesse caso, a tese de número VII. Nesta tese, Benjamin (2005, 70) irá reafirmar que “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”. Benjamin quer aqui demonstrar que, a partir de meados do século XX, a cultura é transformada em um documento e, mais ainda, isso significa que ela é, verdadeiramente um *testemunho da barbárie*.<sup>28</sup> E essa é uma noção essencial, pois com Benjamin pode-se aprender uma nova e radical maneira de interpretar tais documentos (Seligmann-Silva, 2009, 51).

---

<sup>28</sup> Sobre esta questão, a lição de Michael Löwy (2005, 78-79): “Mas a tese VII tem um alcance mais geral: a alta cultura não poderia existir sob a forma histórica sem o trabalho anônimo dos produtores diretos – escravos, camponeses ou operários – eles próprios excluídos do prazer dos bens culturais. Esses últimos são, portanto, ‘documentos de barbárie’ uma vez que nasceram da injustiça de classe, da opressão social e política, da desigualdade, e porque sua transmissão é feita por massacres e guerras. Os ‘bens culturais’ passaram da Grécia para Roma e, em seguida, para a Igreja, depois caíram nas mãos da burguesia, desde o Renascimento até hoje. Em casa caso, a elite dominante se apropria – pela conquista, ou por outros meios bárbaros – da cultura anterior e a integra a seu sistema de dominação social e ideológico. A cultura e a tradição tornam-se, assim, como salienta Benjamin em sua tese VI, ‘um instrumento das classes dominantes’”.

Nesta tese Benjamin (2005, 70) irá também enunciar a necessidade de o materialista histórico “escovar a história a contrapelo”. Esta potente afirmação, para Michael Löwy (2005, 74) tem dois significados, um histórico e outro político. O significado histórico está ligado à necessidade de se ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos. Para esse ponto de vista, a continuidade histórica das classes dominantes é vista como um “cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra” (Benjamin, 2005,70), a qual é somente ocasionalmente interrompida por sublevações das classes subalternas. O significado político, por sua vez, liga-se à constatação de que a redenção (ou revolução) não irá acontecer graças ao simples curso natural das coisas, o “sentido da história”, o inevitável progresso. Assim, será necessário lutar contra a corrente, de modo que “Deixada à própria sorte, ou acariciada no sentido do pelo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e opressão” (LÖWY, 2005, 74).

Benjamin em certo momento também aponta que quanto mais se reflita sobre as frases de Engels, mais claro se tornará

[...] que toda exposição dialética da história implica a renúncia a uma atitude contemplativa característica do historicismo. 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 *oeuvre*. Mas o resultado produtivo dessa construção tem como resultado que *na* obra se contém e se supera a *oeuvre*, *nesta* a época e *na* época toda a evolução histórica (BENJAMIN, 2016a, 128-129).

Nesse sentido, o que Benjamin estava criticando era precisamente o tempo histórico “homogêneo” e “vazio” do historicismo: enquanto o historicismo propõe a imagem eterna do passado, o materialista histórico deve fazê-la acompanhar de uma experiência única, a qual está ligada à substituição do elemento épico pelo construtivo. O que o materialista histórico deve fazer, logo, é acionar esta experiência no contexto da história, que é única e originária para

cada presente, que tem como direção uma consciência do presente e que, assim, destrói o contínuo da história (BENJAMIN, 2016a, 129).<sup>29</sup>

O fato de Benjamin mirar sua crítica à história e ao tempo não é mera coincidência e não pode ser subestimado. Afinal, como aduz Giorgio Agamben (2005, 109), cada concepção de história possui uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, a qual a condiciona e que, portanto, deve ser trazida à luz. Cada cultura, da mesma maneira, traz consigo uma certa experiência do tempo. Deste modo, caso se queira imaginar uma nova cultura, deve-se saber que esta não pode ser alcançada sem uma transformação desta experiência.

Conforme Agamben (2005, 109), “Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente <<mudar o mundo>>, mas também e antes de mais nada <<mudar o tempo>>”.<sup>30</sup> Desta maneira, de acordo com Agamben (2005, 109), o pensamento político moderno, que havia se concentrado na história, deixou de elaborar uma concepção do tempo. Diante desta omissão, mesmo o materialismo histórico deixou de elaborar uma concepção do tempo que correspondesse à sua concepção de história e, por causa desta omissão, teria inconsistentemente recorrido à concepção de história predominante na cultura ocidental, fazendo conviver, par a par, uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do

---

<sup>29</sup> Nesse sentido, merecem citação as seguintes palavras de Ernani Chaves (1998, 67): “Eis então, já presente no texto sobre Fuchs, uma ‘premissa gnosiológica’ (para parafrasear o próprio Benjamin) que as ‘Teses’ *Sobre o conceito de História* irão assumir integralmente: a de que há entre o modelo historiográfico burguês (o historicismo) e o modelo historiográfico vigente na esquerda (o ‘darwinismo social’) um traço comum, que é justamente a ideia de uma temporalidade ‘homogênea e vazia’, que subentende uma cega crença no progresso”.

<sup>30</sup> Lição que Agamben certamente tirou de Benjamin, que expressou genialmente essa questão na Tese de número XV: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico. E, no fundo, é o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias da rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, parece não haver na Europa os mínimos vestígios. Ainda na Revolução de Julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegado o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que, talvez devesse à rima a sua intuição divinatória, escreveu então: “*Quem poderia imaginar! Dizem que irritados contra a hora/ Novos Josués, ao pé de cada torre/ Atiraram nos relógios para parar o dia*” (BENJAMIN, 2005, 123).

tempo. Assim, fazendo coro à Benjamin, que já havia denunciado este perigo nas suas *Teses sobre o conceito de história*, Agamben (2005, 109) aduz que esta concepção homogênea e vulgar do tempo desbotou até sobre o conceito marxista da história, tornando-se a própria fenda invisível através da qual a ideologia adentrou no materialismo histórico.

### 3 Filosofia da História como Estado de Exceção Permanente

A filosofia da história de Benjamin, como já foi dito, é permeada por diferentes inspirações, dentre elas, o Romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo. Contudo, deve-se dizer que Benjamin não se encaixava unicamente em nenhuma destas categorias, tendo em vista a grandeza e originalidade de sua produção e pensamento. Logo, para se elucidar mais propriamente algumas das principais características de sua filosofia da história, na esteira de Márcio Seligmann-Silva (2009, 76), deve-se levar em conta o tema do “estado de exceção”, o qual é fundamental para Benjamin, como se pode ver não apenas em seu seminal texto de 1921, “*Sobre a crítica do poder como violência*”, mas também em seu livro sobre o drama barroco e as teses “*Sobre o conceito de história*”.

Nesse sentido, trabalhar-se-á primeiramente com a crítica da violência de Walter Benjamin, “*Zur Kritik der Gewalt*” (Sobre a crítica do poder como violência).<sup>31</sup> De antemão, deve-se chamar atenção do leitor para um significativo detalhe que se encontra perdido na tradução da palavra alemã “*Gewalt*”, conforme anuncia a nota do tradutor quanto ao título do ensaio:

---

<sup>31</sup> Será utilizada neste estudo a tradução do ensaio de Benjamin feita por João Barrento, que se encontra na obra “O anjo da história”. Nesta organização o ensaio foi assim intitulado: “*Sobre a crítica do poder como violência*”, 57-82, 2016. Essa crítica, a propósito, deve ser entendida como uma crítica alinhada ao criticismo kantiano, enquanto suspensão do julgamento e análise dos limites. Nesse sentido, merece atenção a seguinte nota de Jeanne Marie Gagnebin (2013b, 121) a propósito da tradução de Ernani Chaves, na coletânea “Escritos sobre mito e linguagem”, por ela organizada: “O conceito de *Kritik* é empregado aqui no sentido kantiano de ‘delimitação dos limites’, segundo a etimologia grega do verbo *krinein* – ‘separar’, ‘distinguir’, ‘delimitar’ -, do qual derivam também os termos ‘critério’ e ‘crise’. Benjamin não escreve, portanto, um ensaio pacifista, mas tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a ‘violência’, o ‘poder’; ver abaixo) se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre o ‘poder-como-violência’ do direito e do Estado, e a ‘violência-como-poder’ da greve revolucionária”.

O termo alemão usado por Benjamin neste título (*Gewalt*) designa tanto o “poder” como a “violência”. Na leitura deste ensaio deve, por isso, ter-se sempre presente essa polissemia do termo, cujas valências semânticas muitas vezes são intercambiáveis. Subjacente à palavra portuguesa ‘poder’ estará, por isso, quase sempre também a implicação da violência, e nas passagens em que se usa ‘violência’ ela é também implicitamente a violência do poder (Cf. nota do tradutor, 2016b, 57).

Como em vários de seus textos, este também tinha um título intraduzível. Portanto, para dar conta da ambiguidade do termo *Gewalt*, deve-se fazer uma operação para que se consiga preservar, de algum modo, o sentido de crítica da violência como crítica do poder.<sup>32</sup> Caso contrário, a perda conceitual seria extravagante, de modo que uma parte importantíssima do ensaio já restaria esvaziada: levando-se em conta a duplicidade do conceito de “*Gewalt*”, entende-se que Benjamin já renunciou o cerne da sua problemática, a crítica dessa aparentemente irremediável e inafastável dialética entre o poder e a violência.

Este texto nasceu, de acordo com Márcio Seligmann-Silva (2005, 25), a partir de uma reflexão sobre a situação política da Europa no pós-guerra, onde vigia uma profunda crise das instituições políticas. Nele, além desta reflexão, despontam também outros temas compartilhados por outros de seus trabalhos, como a busca de uma esfera “pura” de relacionamento entre os homens e dos homens com o mundo, bem como também a busca de “meios independentes” do serviço a determinados “fins”. Neste texto, afinal, reconhece-se também uma postura, pode-se dizer, próxima do anarquismo, a partir de sua vinculação programática a Georges Sorel e à sua teoria da greve geral revolucionária.

---

<sup>32</sup> De modo esclarecedor, vale também esta observação de Jeanne Marie-Gagnebin (2013b, 121-122): “O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: ‘imperar’, ‘reinar’, ‘ter poder sobre’, hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, “autoridade ou poder do Estado” -, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (daí, por exemplo, *Vergewaltigung*, ‘estupro’). Por essa razão, Willi Bolle traduziu o título do ensaio *Zur Kritik der Gewalt* como ‘Crítica da violência – Crítica do poder’ (em *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos, op. cit.*) e João Barrento, como ‘Para uma crítica do poder como violência’ (em *O anjo da história, op. cit.*). De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido também por ‘forças’”.

Benjamin inicia seu ensaio afirmando que a tarefa de uma crítica do poder somente pode ser circunscrita a partir da apresentação das suas relações com o direito e a justiça. Nesse sentido, se propõe a analisá-la somente em relação aos meios, tendo em vista que, caso se ativesse ao reino dos fins, não estaria criticando a violência enquanto tal, mas somente aos casos em que ela se aplicasse. Nesse sentido, analisa tanto o Direito natural (o qual não vê nenhum problema na aplicação de meios violentos para a consecução de fins justos) como o Direito positivo (o qual, por sua vez, tenta garantir a justeza dos fins pela legitimidade dos meios). Ambos os critérios, enfim, não o satisfazem, pois, não obstante esta diferença, ambas compartilham um dogma fundamental comum: o de que, para ambos, fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e meios legítimos podem ser aplicados para alcançar fins justos (Benjamin, 2016b, 59-61).

Deste modo, de acordo com Benjamin (2016b, 61),

O Direito natural aspira a “legitimar” os meios pela justeza dos fins; o Direito positivo busca “garantir” a natureza dos fins pela legitimidade dos meios. A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto dogmático comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. Mas a percepção desse estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos.

Portanto, tendo em vista a impossibilidade de se utilizar destes critérios, Benjamin parte para outro movimento. Ele recupera, então, o Direito positivo, pois este seria aceitável na medida em que possui historicidade, a qual se apresenta na diferenciação entre a violência historicamente reconhecida, ou sancionada, e a não sancionada. Partindo desse pressuposto, explica que apenas uma filosofia da história permitirá promover a crítica desejada,<sup>33</sup> de modo que, enfim, chega à seguinte conclusão: o direito, na

---

<sup>33</sup> “Entretanto, embora pareça não dar razão nem a um nem a outro, Benjamin conserva, da tradição do direito positivo, o sentido da historicidade do direito. É verdade que, inversamente, o que ele dirá mais adiante sobre a justiça divina não é sempre incompatível com o fundo teológico de todos os jusnaturalistas. Em todo caso, a crítica benjaminiana da violência pretende exceder as duas tradições, e já não pertencer à esfera do direito e da interpretação interna da instituição jurídica. Ela pertence àquilo que ele chama, num sentido bastante Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Especialista em Direito Constitucional Contemporâneo pelo Instituto de Direito Constitucional e Cidadania (IDCC). Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Brasileiro, residente em São Paulo – SP.

E-mail: [andrebruno01@hotmail.com](mailto:andrebruno01@hotmail.com)/ [andrebruno01@usp.br](mailto:andrebruno01@usp.br).

Europa, tem seguido a máxima geral de imputar fins de Direito onde quer que haja espaço para que os fins naturais das pessoas individuais possam ser alcançados pelo uso da violência. Nesse sentido, a revelação que se apresenta é a de que o Direito veria o poder, nas mãos das pessoas individuais, como um perigo da subversão da ordem estabelecida e, em última instância, de si próprio.<sup>34</sup> Portanto, antes de monopolizar o poder para a consecução de fins (impostos) de Direito, o que ele quer proteger, antes de mais nada, é a si mesmo, o próprio Direito (Benjamin, 2016b, 61-63).

A verdade que se apresentaria, a verdadeira razão pela qual o poder se vale da monopolização da violência, seria esta:

Dessa máxima deduz-se que o Direito vê o poder nas mãos de pessoas individuais como um perigo de subversão da ordem estabelecida. Como um perigo que implica o fracasso dos fins de Direito e do poder executivo judicial? Não é esse o caso, porque, a ser assim, não se condenaria a violência em si mesma, mas apenas a violência orientada para fins legítimos. Poderá dizer-se que um sistema de fins de Direito é insustentável se abrir a possibilidade de se chegar a fins naturais por meio da violência. Mas isso, por agora, não passa de um dogma. *Talvez tenhamos antes de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins de Direito, mas antes o próprio Direito.* Trata-se da possibilidade de o poder, quando não cai sob a alçada do respectivo Direito, o ameaçar, não pelos fins que possa ter em vista, mas pela sua simples existência fora do âmbito do Direito (Benjamin, 2016b, 63, grifo nosso).<sup>35</sup>

Deste modo, Benjamin (2016b, ps. 65-66) irá concluir que a *Gewalt* possui duas funções essenciais. A primeira função da violência, Benjamin

---

singular, de 'filosofia da história', e se limita, expressamente, como sempre o faz Schmitt, aos dados do direito europeu" (DERRIDA, 2007, 77).

<sup>34</sup> "Neste sentido, ele se debruça sobre a cena política europeia da sua época. Nela ele detecta uma antinomia entre a esfera jurídica, que quer integrar toda a sociedade em um sistema de fins jurídicos, e os fins naturais dos indivíduos. Estes não têm o direito a recorrer à violência para concretizar seus fins. Por outro lado, o sistema jurídico, com seu monopólio da *Gewalt*/violência, parece querer apenas perpetuar a si mesmo" (SELIGMANN-SILVA, 2005, 26).

<sup>35</sup> Definitivas, aqui, as palavras de Derrida (2007, p. 78): "Isso parece uma trivialidade tautológica. Mas a tautologia não é a estrutura fenomenal de certa violência do direito, que ele mesmo se instaura, decretando o que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo o que ele não reconhece? Tautologia performativa ou síntese *a priori* que estrutura toda fundamentação da lei, a partir da qual se produzem performativamente as convenções (ou o 'crédito' de que falamos antes) que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, obtêm-se os meios de decidir entre a violência legal e a violência ilegal. As expressões 'tautologia' ou 'síntese *a priori*', e sobretudo 'performativo', não são benjaminianas, mas ousou crer que elas não traem seu propósito".

Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Especialista em Direito Constitucional Contemporâneo pelo Instituto de Direito Constitucional e Cidadania (IDCC). Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Brasileiro, residente em São Paulo – SP.

E-mail: [andrebruno01@hotmail.com/](mailto:andrebruno01@hotmail.com) [andrebruno01@usp.br](mailto:andrebruno01@usp.br).

denomina de *função instituidora do Direito*. Seja por meio da luta de classes (pelo direito de greve, especialmente a greve geral revolucionária), seja por meio do militarismo (imposto por uma violência de assalto, uma violência de guerra, pela invasão de uma potência estrangeira, por exemplo),<sup>36</sup> o que o Estado teme é essencialmente a possibilidade que ela abre para a instituição de um novo Direito. Contudo, há também uma segunda função da violência, a qual Benjamin denomina de *função mantenedora do Direito*.<sup>37</sup> Esta pode ser representada por um outro uso da violência, a qual consiste no seu uso para fins de Direito, como nos casos em que se utiliza da violência para atingir a submissão dos cidadãos às leis (no caso, Benjamin exemplifica com a lei do serviço militar obrigatório – submissão pela violência a um fim jurídico, não natural -, mas que obviamente possui como principal exemplo a polícia).

Pode-se dizer, então, com Márcio Seligmann-Silva (2005, 27), que

[...] Deste modo Benjamin atinge o cerne da questão da *Gewalt* enquanto composição indissociável de violência e poder (jurídico). Sua crítica da *Gewalt* visa estas suas duas faces. Mesmo a máxima bem-intencionada de Kant, “aja de tal modo que você use a humanidade, tanto em nome da tua pessoa como na de qualquer outro, sempre como fim, nunca apenas como meio...”, é vista como insuficiente e ingênua para se fazer uma crítica da *Gewalt*. Ela não é suficiente para dissociar o núcleo da *Gewalt* além de afirmar uma “antropologia” limitada que parece desconhecer, eu acrescentaria, conceitos como o de trágico, o de sublime e o medo, que marcam não só a história da Estética, mas sobretudo, explicitamente ao menos desde Maquiavel e Hobbes, a teoria política.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> No que tange à violência da guerra, “[...] Benjamin aprofunda esta tese a partir da análise da violência de guerra na sua dialética com o direito de guerra. Esta violência é caracterizada como ‘violência assaltante’. Ela revela que toda ‘paz’, não é nada mais do que uma sanção de uma vitória e o estabelecimento de uma nova ordem jurídica. Segundo o autor, é exatamente esta violência de guerra que deve servir de modelo para compreendermos qualquer violência. Da recente guerra europeia, ele deduz que o militarismo revela uma dupla face da violência: enquanto uma compulsão (*Zwang*) para seu uso generalizado como *meio* para fins do Estado, ou seja, como *meio* para fins jurídicos, ela se revela como ‘instituidora de direito’ e, por outro lado, como ‘mantenedora de direito’” (SELIGMANN-SILVA, 2005, 26-27).

<sup>37</sup> “Se àquela primeira função da violência chamamos a função instituidora do Direito, a segunda pode ser vista como a função que o mantém” (BENJAMIN, 2016, 66).

<sup>38</sup> Benjamin atinge o cerne da questão da *Gewalt* e também o cerne da questão do Direito. A lição de Benjamin, nesse sentido, é a de que justiça e direito se excluem, como se pode apreender com Márcio Seligmann-Silva (2005, 29): “‘A institucionalização do direito é a institucionalização do poder [Macht] e, nesse sentido, um ato de manifestação pura da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.’ (172; 198) *Justiça e direito se excluem. Uma ligação, em Benjamin, ao divino, a outra ao mítico e à Gewalt*” (grifo nosso).

Por fim, Benjamin (2016b, 76-79) termina por concluir que a violência instituidora/mantenedora assemelha-se ao poder *mítico*. Este, na sua forma arquetípica, não é um meio para a consecução de fins, mas funciona sumariamente como um poder que se impõe, enquanto manifestação de sua própria existência. A semelhança residiria exatamente no fato de que o poder *mítico* tem exatamente a função de instituir um novo Direito (ou conservá-lo). Por outro lado, Benjamin revela também a existência do poder *divino*, o qual, ao contrário, seria um poder *destituente*.<sup>39</sup>

Sobre estes poderes, de acordo com Benjamin (2016b, 79), do mesmo modo que em todos os domínios, ao mito se opõe Deus, também o poder mítico se opõe ao divino, sendo, com efeito, o segundo, o oposto do primeiro em todos os aspectos. Portanto, se o poder mítico visa a instituir um Direito, o divino tende a destruí-lo; se aquele impõe limites, o segundo os destrói; se o poder mítico arrasta consigo a culpa e a expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se o poder mítico, enfim, é sangrento, o poder mítico é letal sem ser sangrento.<sup>40</sup> Assim, Se o *poder mítico* tem como exemplo a lenda de Níobe, o *poder divino* tem como exemplo o juízo divino sobre o bando de Corah.<sup>41</sup> Nesse sentido, a alusão ao sangue é central, pois, anunciando aqui uma figura essencial, Benjamin (2016b, 79, grifo nosso)

---

<sup>39</sup> Agamben (2010, 68-69), neste excerto, colabora para a interpretação desta figura e, ao mesmo tempo, faz uma crítica à interpretação de Derrida: “A definição desta terceira figura, que Benjamin denomina violência divina, constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio. Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto. O certo é somente que ela não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (*entsetzt*). Daí o fato de prestar-se aos equívocos mais perigosos (do qual é prova o escrúpulo com que Derrida, na sua interpretação do ensaio, coloca em guarda contra ela, equiparando-a, com um singular mal-entendido, à ‘solução final’ nazista”.

<sup>40</sup> Nas observações de Derrida (2007, 122): “A essa violência do *mýthos* grego, Benjamin opõe, traço por traço, a violência de Deus. De todos os pontos de vista, diz ele, ela é o contrário daquela. Em vez de fundar o direito, ela o destrói. Em vez de colocar limites e fronteiras, ela os aniquila. Em vez de induzir, ao mesmo tempo, o erro e a expiação, ela faz expiar. Em vez de ameaçar, ela fulmina. Sobretudo, e isso seria o essencial, em vez de fazer morrer pelo sangue, mata e anula *sem efusão de sangue*. O sangue faria toda a diferença”.

<sup>41</sup> “Nesta passagem, das mais controversas do ensaio de 1921, Benjamin confronta o mito de Níobe à lenda bíblica da destruição da corja de Corah (*Números* 16). Para ele, a aniquilação de um só golpe e não sangrenta realizada por Deus liberta da culpa. Este ser sem-sangue é central: pois ‘o sangue é símbolo da vida pura’, escreve Benjamin. A *Gewalt* mítica, por sua vez, remonta à culpabilização da vida pura natural que leva os inocentes à penitência e, no limite, destrói o próprio direito” (SELIGMANN-SILVA, 2005, 29).

afirma: “O sangue, de fato, é o símbolo da *vida nua*”.<sup>42</sup> Deste modo, Benjamin vai ligar o poder mítico ao poder que exerce o domínio sangrento sobre a vida nua, que tem sobre ela o poder sacrificial de expiação, enquanto o poder divino exerceria sobre ela um puro poder sobre a vida, que teria como capacidade não só absolver o ser humano da culpa, mas do próprio Direito.

A vida nua, “*das blosse Leben*” no original, aparece, então, nestes termos, no texto de Benjamin. Mais à frente, Benjamin (2016b, 81) ainda afirma que valeria a pena investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida. Pois, aquilo que se proclama sagrado, seria justamente o suporte estigmatizado da culpa: a *vida nua*. Vale dizer, inclusive, que o filósofo italiano Giorgio Agamben parece ter seguido, à risca, as indicações de Benjamin, tendo a sua pesquisa feito exatamente este exercício.

Nesse sentido, pode-se ler já nas últimas páginas de “A Linguagem e a morte”, de Agamben, sobre a origem da sacralidade da vida advinda do rito sacrificial:

Uma fundação completa da humanidade em si mesma deveria, em vez disso, significar a definitiva eliminação do mitologema sacrificial e das ideias de natureza e de cultura, de indizível e de dizível que nele se fundam. Até mesmo a sacralização da vida deriva, de fato, do sacrifício: ela nada faz, deste ponto de vista, além de abandonar a vida nua natural à própria violência e à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem. O *ethos*, o próprio do homem, não é um indizível, um *sacer* que deve permanecer não dito em toda práxis e em toda palavra humana. Ele não é nem mesmo um nada, cuja nulidade funda a arbitrariedade e a violência do fazer social. Ele é, antes, a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas (AGAMBEN, 2006, 143).

Essa será, portanto, a origem do estudo sobre o *sacer*, o sagrado, que tem como maior insígnia a figura do homem sagrado, o *homo sacer*. Agamben

---

<sup>42</sup> Vale ressaltar que essa invocação da “*das blosse Leben*” (mera vida ou vida nua, a depender da tradução e do contexto), já havia sido feita por Benjamin também no ensaio “Destino e caráter”. Nele, pode-se ler uma invocação da vida nua no contexto de uma discussão sobre a relação entre Direito e destino: “[...] O Direito não condena à punição, mas à culpa. O destino é o contexto de culpa em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural, aquela aparência ainda não completamente apagada de que o ser humano está tão afastado que nunca conseguiria mergulhar nela, limitando-se a permanecer invisível sob o seu domínio e apenas na sua melhor parte. Não é, portanto, afinal o ser humano que tem um destino: o sujeito do destino é indeterminável. O juiz pode descortinar o 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, que participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência*” (Benjamin, 2016c, 53).

Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Especialista em Direito Constitucional Contemporâneo pelo Instituto de Direito Constitucional e Cidadania (IDCC). Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Brasileiro, residente em São Paulo – SP.

E-mail: [andrebruno01@hotmail.com](mailto:andrebruno01@hotmail.com)/ [andrebruno01@usp.br](mailto:andrebruno01@usp.br).

(2010, 70), referindo-se à Benjamin, diz que este considera suspeito que aquele que é proclamado sagrado seja precisamente aquele que, segundo o pensamento mítico, seja o portador da *vida nua*. Deste modo, não seria acaso que Benjamin, ao invés de definir a violência divina de um modo brusco, mude sua atenção, em seu ensaio, e se concentre nesta figura portadora do nexó entre violência e direito, que ele chama de “vida nua” (*blosses Leben*).<sup>43</sup>

A violência *divina*, portanto, se situa em um patamar no qual vige uma zona de indiscernibilidade entre exceção e regra, razão pela qual, afirma Agamben (2010, 69), deve-se entendê-la na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção efetivo está para o estado de exceção virtual. Agamben está aqui se referindo à oitava tese sobre o conceito de história de Benjamin, no qual pode-se ler que:

Tese VIII: A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e, graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – 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 (BENJAMIN, 2005, 83).

Nesse sentido, a um estado de exceção “virtual” (no qual a lei possui uma vigência sem significado, sendo uma pura forma), dever-se-ia buscar um estado de exceção “efetivo”, no qual “à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas

---

<sup>43</sup> Quanto a este propósito, vale salientar, neste momento, como Agamben se inspirou em Walter Benjamin, no seu ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”, para o uso do conceito de vida nua, figura primordial de todo o seu projeto *Homo sacer*. Essa apropriação, contudo, não é pacificamente aceita por todos. Nesse sentido, segue a crítica de Jeanne Marie Gagnebin (2013b,151): “No original, *das blosses Leben*. O adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o ‘nu’ no sentido de ‘despido’, em oposição a ‘coberto’ com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de ‘vida nua’, base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego, *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens”.

inverso, se transforma integralmente em lei” (AGAMBEN, 2010, 60). Logo, a violência *divina*, mostraria, então, exatamente a conexão entre as duas violências (instituinte e mantenedora), e, com maior razão, o único conteúdo real do direito – o nexos interno entre violência e direito (Agamben, 2010, 70).

A oitava tese, todavia, nos diz muito mais ainda sobre a filosofia da história de Benjamin. Retomando o que já havia dito no ensaio sobre Fuchs, Benjamin aqui substitui o presente nulificado da tradição metafísica por um outro presente, o qual não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo. Nesse sentido, Benjamin vai opor à ideia, própria da socialdemocracia e do historicismo, de um progresso da espécie humana na história – inseparável da noção de um tempo histórico homogêneo e vazio -, a consciência revolucionária, que deve romper com o *continuum* da história (Agamben, 2005, 122-123). Deste modo, de acordo com Giorgio Agamben (2005, 123):

[...] Ao instante vazio e quantificado, ele opõe um <<tempo-agora>> (*Jetzt-Zeit*), entendido como suspensão messiânica do acontecer, que <<reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade>>. É em nome deste tempo <<tempo pleno>>, que é <<o verdadeiro lugar da construção da história>>, que Benjamin, diante do pacto germano-soviético, conduz a sua lúcida crítica das causas que levaram à catástrofe as esquerdas europeias no primeiro pós-guerra. O tempo messiânico do hebraísmo, <<no qual cada segundo era a pequena porta pela qual podia entrar o messias>>, torna-se assim o modelo para uma concepção de história <<que evite toda a cumplicidade com aquela à qual os políticos continuam a ater-se>>.

Com efeito, Benjamin está confrontando, na oitava tese, duas concepções da história e suas respectivas implicações políticas: a doutrina “progressista”, para a qual a norma é o progresso histórico, orientado para a evolução social, a qual se dá no sentido de mais democracia, liberdade e paz; e aquela concepção que seria o seu desejo, a qual se situa no ponto de vista da *tradição dos oprimidos*, para os quais a norma, a verdadeira regra da história é, ao contrário, a *opressão*, a *barbárie* e a *violência dos vencedores* (Löwy, 2005, 83). Portanto, o que Benjamin quer dizer é o seguinte: o tempo histórico do burguês, o historicismo, com sua visão etapista e satisfeita com o

trajeto histórico é o tempo do estado de exceção onipresente.<sup>44</sup> E a este estado de exceção onipresente, deve corresponder uma ação excepcional visando à libertação. Assim, do mesmo modo que Benjamin, no ensaio de 1921, tinha em vista uma sociedade livre do poder mítico da esfera jurídica (pois, como visto, direito e justiça se excluem!), ao estado de exceção como regra, Benjamin propõe uma outra sociedade (SELIGMANN-SILVA, 2009, 76-77).

De acordo com Michael Löwy (2005, 85), é nesse sentido que Benjamin afirma que somente uma concepção sem ilusões de “progresso” poderá dar conta do fenômeno do fascismo, o qual está umbilicalmente ligado às ideias do progresso industrial e técnico moderno.<sup>45</sup> A situação da luta contra o fascismo, logo, somente irá melhorar, caso se compreenda que o fascismo pôde triunfar precisamente nos países mais “civilizados”, e de que o “progresso” não o fará desaparecer automaticamente. Portanto, deve-se promover “Uma luta cujo objetivo final é o de produzir ‘o verdadeiro estado de exceção’, ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, 85).

Pois, afinal, caso não se acione o freio de emergência e se interrompa o contínuo processo de dominação e de violência, nada mais restará, senão a catástrofe e o amontado de escombros avistados pelo anjo da história, legado daquela tempestade denominada progresso, como se pode ler na nona tese sobre o conceito de história:

Tese IX: 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

---

<sup>44</sup> Vale frisar também, nesse sentido, que: “Do mesmo modo que no barroco Benjamin detectou uma visão da história como um contínuo de catástrofes, nas suas reflexões históricas dos anos 1930 esta ideia tornou-se cada vez mais central. Agora tratava-se não mais de um estudo do século XVII (por mais que Benjamin tenha deixado claro que estudou o barroco visando compreender e iluminar seu presente), mas sim da análise de uma situação concreta: a Alemanha nazista existiu por seus doze anos sob o signo de um estado de exceção declarado” (SELIGMANN-SILVA, 2005, 35).

<sup>45</sup> Pois, “Enquanto Marx e Engels tinham tido, segundo Benjamin, ‘a intuição fulgurante’ da barbárie por vir, em seu prognóstico sobre a evolução do capitalismo, seus epígonos do século XX foram incapazes de compreender uma barbárie moderna e, portanto, de resistir eficazmente a ela – barbárie industrial, dinâmica, instalada no coração mesmo do progresso técnico e científico” (LÖWY, 2002, 205).

de parecer assim. Ele tem 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-las. Esta 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 chamamos de progresso é essa tempestade (BENJAMIN, 2005, 87).

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottman. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAUDELAIRE, Charles. **Paris spleen; and La fanfarlo**. Translation and introduction by Raymond N. MacKenzie. Indiana: Hackett Publishing Company; 2008.

BENJAMIN, Walter. “Eduard Fuchs, colecionador e historiador” in:\_\_\_ **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editoria, 2016a.

\_\_\_\_\_. “Sobre a crítica do poder como violência” in:\_\_\_ **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editoria, 2016b.

\_\_\_\_\_. “Destino e caráter” in:\_\_\_ **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editoria, 2016c.

\_\_\_\_\_. “Experiência e pobreza” in:\_\_\_ **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

\_\_\_\_\_. “O narrador” in:\_\_\_ **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

\_\_\_\_\_. “Quinquilharia” in:\_\_\_ **Rua de mão única : Infância berlinense : 1900.** Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.

\_\_\_\_\_. “Alarme contra incêndio” in:\_\_\_ **Rua de mão única : Infância berlinense : 1900.** Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.

\_\_\_\_\_. “Romantismo” in:\_\_\_ **O capitalismo como religião.** Organização Michael Löwy. Tradução Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013c.

\_\_\_\_\_. “Teses sobre o conceito de história” in:\_\_\_ **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.** Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. “Desempacotando minha biblioteca” in:\_\_\_ **Obras Escolhidas. Volume 2. Rua de Mão Única.** Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasilense, 1987.

CHAVES, Ernani. “É possível uma história materialista da cultura?” Walter Benjamin (re)lê Friedrich Engels in:\_\_\_ **Capítulos do marxismo ocidental.** Isabel Maria Loureiro, Ricardo Musse (orgs.). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade.** Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin.** São Paulo: Editora 34, 2014.

\_\_\_\_\_. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2013a.

\_\_\_\_\_. “Notas da editora” in:\_\_\_ **BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921).** Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013b.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia.** 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.** Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. A filosofia da história de Walter Benjamin. **Estud. av.**, São Paulo , v. 16, n. 45, p. 199-206, Aug. 2002 . Available from

Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Especialista em Direito Constitucional Contemporâneo pelo Instituto de Direito Constitucional e Cidadania (IDCC). Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Brasileiro, residente em São Paulo – SP.

E-mail: [andrebruno01@hotmail.com](mailto:andrebruno01@hotmail.com)/ [andrebruno01@usp.br](mailto:andrebruno01@usp.br).

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142002000200013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000200013&lng=en&nrm=iso)>. access on 11 Aug. 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, p. 25-38, jan. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579>>. Acesso em: 08 agosto 2017.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel. Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. Revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.