



Rafael Barros Vieira

**Walter Benjamin:
O direito, a política e a ascensão e colapso da
República de Weimar (1918/9-1933)**

Tese de Doutorado

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-
Graduação em Direito na PUC-Rio

Orientadora: Prof^a Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro
Julho de 2016



Rafael Barros Vieira

**Walter Benjamin:
O direito, a política e a ascensão e colapso da
República de Weimar (1918/9-1933)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a Bethânia de Albuquerque Assy
Orientadora
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Florian Fabian Hoffmann
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. José Maria Gomez
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Gilberto Bercovici
Faculdade de Direito – USP

Prof. Demian Bezerra de Melo
Instituto de Educação de Angra dos Reis - UFF

Prof^a. Monica Herz
Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de julho de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Rafael Barros Vieira

Graduou-se em Ciências Jurídicas e Sociais no ano de 2009 pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio em 2012.

Ficha catalográfica

Vieira, Rafael Barros

Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9-1933) / Rafael Barros Vieira; orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy. – Rio de Janeiro PUC, Departamento de Direito, 2016.

248 f; 29,7 cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito.

Inclui bibliografia

1. Direito - Teses. 2. Walter Benjamin 3. Direito. 4. Política. 5. Marxismo. 6. Estado de Exceção. 7. República de Weimar. I. Assy, Bethânia de Albuquerque. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

À Ana Carolina, grande amor e companheira. Que foi e é fundamental em tudo que envolveu esse trabalho e para muito além dele. Pelos momentos de carinho, de afeto, de troca de olhares, pelos sorrisos, pelo cotidiano, pelos momentos de compreensão e de diversão, de perto ou de nem tão perto, e por me fazer não encontrar palavras. Por tudo aquilo que faz com que possamos redescobrir nosso amor a cada dia. Com todo amor que houver nessa vida.

À professora Bethânia Assy, pela generosidade pessoal e intelectual com que se dispõe a acolher minhas inquietações acadêmicas e pessoais ao longo desses quase 7 anos de convivência.

Ao professor José Maria Gomez pelas indagações lançadas desde o tempo de mestrado.

Ao professor Gilberto Bercovici, pelos comentários fundamentais feitos durante a qualificação e por estar presente novamente no momento da defesa da tese. Aos professores Demian Melo e Florian Hoffmann pela presença na banca de defesa da tese.

Ao professor Adriano Pilatti por se dispor a abordar e discutir temas em geral silenciados no direito, e pelos cursos que foram extremamente importantes na minha formação.

Ao professor José Ribas Vieira, com quem aprendi a pesquisar desde os tempos de graduação, dando liberdade e autonomia para pensar a realidade.

À professora Luciane Soares da Silva, pela amizade e pelo aprendizado ao longo dos anos.

Ao professor Carlos Alberto Plastino pela simplicidade e pela coerência cotidianas.

Ao professor Costas Douzinas, orientador nos tempos de estágio em Londres, pela discussão conjunta e pela leitura rigorosa dos problemas fundamentais da tese durante os meses de estadia em Birkbeck.

À Letícia, Fabrício, Moniza e Rudy deram a Londres contornos alegres, inesperados e de aprendizado na cidade, assim como Marcus, Priscila, Aurora e Letícia Garcia que também estiveram presentes ao longo desses meses.

Ao Ozan, Paddy, Kojo, Sara, Hannah, Dimitris, Enrique e Mayur por fazerem do cotidiano universitário um espaço para além dele, de amizade e cooperação. À Alexis e Ricardo pelas leituras conjuntas dos textos de Benjamin. À Linda, Tony, Gemma e Sean pela excelente convivência.

Ao Vinícius, Guilherme, Isabella, Fernanda, Andrea pelas conversas nos tempos de graduação sobre a criminologia crítica.

Ao Renato, Gabriela, Tiago e Humberto. Das nossas pesquisas e desafios conjuntos foi elaborado o teor material do que está escrito aqui.

Ao Wanderson, Eblin, Felipe Brito, Sonia Lúcio, Renato e aos companheiros e companheiras da ADUFF pelos anos de aprendizado coletivo e pela possibilidade de participar no processo de reconstrução da memória das lutas contra a ditadura na UFF.

Ao Allan Hillani e Diogo Justino pela leitura do manuscrito.

Aos integrantes do grupo de extensão “Terras e Lutas” pelo engajamento e pelo esforço cotidiano em fazer com que a universidade não se feche em seus estreitos muros.

Ao Anderson e à Carmen, pela paciência cotidiana, com a renovada certeza de que muito da Pós-Graduação se dá por conta deles.

À Fernanda, Andrea, Noelle, Fabrício e Virgínia, pela amizade e pelos excelentes encontros que fizeram do ambiente da Pós-Graduação um espaço mais leve e descontraído.

À PUC-Rio e à CAPES pelas bolsas de estudo.

Aos integrantes do coletivo “Justa Causa” dos tempos de graduação, que me fizeram aprender sobre a vida universitária para além da sala de aula. Minha trajetória é outra completamente diferente desde os encontros coletivos e nos corredores da Faculdade de Direito da UFRJ.

Ao Alexandre Tani, pela amizade ao longo desses muitos anos.

À Marise, Selma, Ricardo, Deise, Guilherme e Érika pelo apoio no decorrer da vida.

Resumo

Vieira, Rafael Barros; Assy, Bethânia de Albuquerque. **Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9-1933)**. Rio de Janeiro, 2016. 248p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo tem como objetivo realizar uma análise simultaneamente histórica e conceitual sobre as percepções de Walter Benjamin sobre o direito e a política situando-as no contexto histórico da República de Weimar (1918/9-1933). Através dessa análise articulada, trata-se de expor os traços principais do debate proposto por Benjamin, analisando seus escritos que enfrentam a discussão sobre o direito e a política, seus embates em torno da noção de “estado de exceção”, e sua relação com a filosofia da história do autor. Será importante também desdobrar tais reflexões, indicando os questionamentos colocados, as inflexões sofridas em relação ao seu pensamento anterior e a incorporação de novas questões. Benjamin será, portanto, analisado tendo como referência o seu próprio tempo, indicando-se também suas especificidades como autor e as respostas dadas a esse tempo que o particularizam. A hipótese central do presente trabalho é que para uma melhor compreensão dos escritos político-jurídicos de Benjamin é fundamental a análise conjunta do contexto de onde emergiram, reconhecendo que os problemas levantados pelo autor vão além dele, e que a partir daquele contexto determinado levantou questões que dizem respeito à tendências da própria modernidade, e que ainda são, portanto, questões do nosso tempo.

Palavras-chave

Walter Benjamin; direito; política; marxismo; estado de exceção; República de Weimar.

Abstract

Vieira, Rafael Barros; Assy, Bethânia de Albuquerque (Advisor). **Walter Benjamin: Law, politics and the rise and collapse of the Weimar Republic (1918/9-1933)**. Rio de Janeiro, 2016. 248p. Doctoral Thesis – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study aims to conduct both a historical and a conceptual analysis of Walter Benjamin's perceptions on law and politics, locating them in the historical context of the Weimar Republic (1918/9 - 1933). Through this articulated analysis, the purpose is to expose the main features of Benjamin's debates, analyzing his writings that face the discussions on law and politics, the struggles around the concept of "state of exception", and its relation with author's philosophy of history. It will also be important to unfold such reflections, indicating the questions posed, the inflections incurred in relation to his previous thought and the incorporation of new issues. Benjamin will therefore be analyzed with reference to his own time, indicating as well his specificities as author and the answers given to this time that particularizes him. The central hypothesis of this study is that for a better understanding of Benjamin's political and legal writings is fundamental to analyse them together with the context from which they emerged, recognizing that the problems raised by the author go beyond him and, from that particular context, he lifted questions concerning particular tendencies of modernity which still are issues of our time.

Keywords

Walter Benjamin; law; politics; Marxism; state of exception; Weimar Republic.

Sumário

Introdução	10
1. Às portas da revolução: Romantismo, Messianismo, Anarco-Socialismo e as contradições da modernidade	22
2. Direito, abertura e encerramento do tempo em Weimar (1918/9-1923)	53
2.1. Revolução, contrarrevolução e direito: As dobras do tempo em Weimar	53
2.2. Constituição e <i>Gewalt</i> : Violência, força, poder e direito	66
2.3. O capitalismo como religião e o “caráter pagão do direito”	93
3. Relativa estabilização e acirramento da crise constitutiva: A história e as lutas de classes (1924-28)	109
3.1. O drama barroco alemão: Soberania, direito e história	119
3.2. As lutas de classes e a compreensão ativa da realidade	132
3.3. A leitura de Goethe e da história alemã dos séculos XVIII-XIX	152
4. Crise e crítica do mundo burguês (1929-1933)	173
4.1. A estética, a política e a crítica em tempos de crise	173
4.2. Os sentidos da crítica e a construção do porvir, ou, o comunismo	187
4.3. Às portas da barbárie	220
5. Considerações Finais	231
6. Referências bibliográficas	233

“O que é exigido agora é um desvio através da estética materialista, que deverá situar os livros em seus contextos. Esse tipo de crítica conduzirá a uma estética nova, dinâmica e dialética” (BENJAMIN, 2005 [1930], p.294).

“O que está em jogo não é simplesmente retratar as obras literárias no contexto de sua época, mas representar uma época que as percebe – a nossa época – na época durante a qual eles surgiram. É isso que faz da literatura um organon da história e realizar isso, e não reduzir a literatura ao material da história, é a tarefa do historiador literário” (BENJAMIN, 2005b [1931], p. 464).

*“Este é tempo de partido,
tempo de homens partidos.*

*Em vão percorremos volumes
viajamos e nos colorimos
A hora pressentida esmigalha-se em pó na rua
Os homens pedem carne. Fogo. Sapatos.
As leis não bastam. Os lírios não nascem
da lei.”
(Carlos Drummond de Andrade, Nosso tempo)*

*“Essa fábula trata de ti”
(Horácio, Sátiras)*

Introdução

Desde o ano de sua morte, em 1940, a recepção dos escritos de Walter Benjamin vem suscitando interesse e discussão no âmbito das assim chamadas ciências humanas. Pouco conhecido durante sua vida, na década de 60 a obra do ensaísta e crítico alemão ganhou notoriedade no interior da efervescência social e política que marcaria o entorno de 1968. Seu texto, que vão da história à arte, da pedagogia infantil à linguagem, da política à teologia estiveram no centro de debates que marcariam estes campos do conhecimento e deixariam um importante legado para os tempos posteriores.

A recepção de forma mais consistente¹ de seus escritos para tratar especificamente do direito é relativamente tardia e data do começo da década de 90, e geralmente se dá enfatizando seu ensaio “Crítica da Violência – Crítica do Poder” e/ou sua análise da categoria jurídico-política do “estado de exceção” nas teses “Sobre o conceito de História”. A recuperação dos escritos benjaminianos geralmente se dá por autores imbuídos de um esforço crítico de questionar as leituras de viés consensualista que marcam historicamente o direito e que ganham na década de 90 um contorno específico com a queda do muro, a proclamação conservadora do “fim da história”, a generalização do paradigma neoliberal como hegemônico no plano da acumulação e a ênfase no caráter supostamente agregador dos direitos humanos².

Jacques Derrida, em 1990 durante uma conferência na Cardozo Law School que posteriormente se tornaria conhecida, recupera o até então pouco comentado ensaio de Benjamin “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. Sob o título de “Força de Lei: o fundamento místico da autoridade”, Derrida faz uma leitura detalhada do ensaio benjaminiano em que procura expor uma série de elementos que caracterizavam uma faceta violenta do direito, buscando assim

¹ Anteriormente, alguns ensaios de Agamben, como “Sui limiti della violenza” de 1970, ou os breves comentários de Marcuse em um posfácio a uma coletânea de ensaios de 1965 eram bastante residuais. O próprio Agamben está entre os impulsionadores da retomada das percepções de Benjamin sobre o direito durante a década de 90, como se indicará posteriormente.

² Uma das vozes dissonantes de crítica à reconfiguração geopolítica que fazia dos direitos humanos um de seus pontos de sustentação foi a obra de Costas Douzinas “O fim dos direitos humanos” (2008 [1999]), que se utiliza da metáfora de uma pretensa era dos “fins” (das ideologias, da história, das utopias e etc) para falar em “O Fim dos Direitos Humanos”, indicando que a proclamada era dos direitos humanos seguia convivendo com intervenções “humanitárias” seletivas vinculadas a interesses imperialistas, a multiplicação de guerras ao redor do mundo, a manutenção de traços abissais de desigualdades sociais ao redor do mundo, indicando os traços liberais-conservadores que passam a interpretar hegemonicamente os direitos humanos.

indagar sobre as relações existentes ou não entre direito e justiça, e como estas se dariam, sem que isso o deixasse de indagar sobre a origem violenta, e em certo sentido mítica da ordem jurídica. Poucos anos depois em “Os espectros de Marx”, Derrida retoma a presença de Benjamin dentro da tradição marxista para defender a atualidade de ambos os autores, indo na contramão dos esforços conservadores de decretar como ultrapassado Marx e o marxismo.

A elaboração mais consistente do esforço de pensar o direito a partir de Walter Benjamin sem dúvida vem dos escritos de Giorgio Agamben. Embora seu primeiro texto que enfrenta os escritos benjaminianos sobre o direito seja publicado em 1970, é no começo da década de 90 que amplia essas investigações que vão culminar nas pesquisas sobre o “Homo Sacer”, partindo de sua interpretação da intuição de Benjamin do direito como produtor de “vida nua”. Segundo Agamben, essa obra “foi concebida como uma resposta à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária” (AGAMBEN, 2002 [1995], p. 17).

Agamben não se limita em seus textos simplesmente a comentar a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” e a oitava tese “Sobre o Conceito de História”, e se esforça por interpretar também textos como “Destino e Caráter”, o ensaio sobre “Karl Kraus”, os debates propostos por Benjamin em torno da obra de Kafka, e a abrir novos rumos de pesquisa e a desenvolver de forma mais consistente o debate em polos opostos entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Junto com Samuel Weber (1992), é um dos pontos de referência dos múltiplos ensaios que passam a surgir na década de 90 e nos anos 2000 dedicados a comentar o teor jurídico-político existente no debate entre Benjamin e Schmitt³. Durante essas décadas, também se ampliam no Brasil o número de textos que se propõe a ler e interpretar o ensaio sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”.

A presente proposta de pesquisa se insere nesse esforço crítico de recuperação contemporânea dos escritos sobre o direito e a política de Walter Benjamin, e ao mesmo tempo se diferencia dos mesmos. Geralmente os esforços de retomada contemporânea de Benjamin nas análises sobre o direito e a política vem destituídas de uma análise histórica mais ampla dos contextos de onde emergem, fazendo com que se percam alguns problemas fundamentais nas

³ Ver: HEIL (1996); BREDEKAMP (1999); DYMETMAN (2002); DE WILDE (2006); TRAVERSO (2007); SELIGMANN-SILVA (2007), dentre muitos outros.

análises do autor. Não se trata com isso de querer “isolar” Benjamin em seu contexto como sendo meramente um autor do passado, com escritos cuja validade se resumem apenas ao momento em que emergiram. Definitivamente não é esse o ponto. Se levarmos a sério a hipótese benjaminiana de que a preocupação com o passado não se dissocia do tempo presente, é possível com isso lançar outros olhares da obra do próprio autor.

Penso que um dos principais problemas que uma leitura a-histórica de seus escritos faz desaparecer é a centralidade dos conflitos de classe para interpretar a história, fundamental em seu texto sobre o direito mais conhecido, a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, e ponto-chave de seu pensamento pós-1924. Certamente a morfologia da classe trabalhadora⁴ e da luta dos oprimidos não são as mesmas hoje do que eram na República de Weimar, e o paradigma de acumulação capitalista sofreu transmutações desde aquele momento. Mas a análise dos mesmos seguem sendo problemas essenciais que uma análise (conscientemente) situada num espaço-tempo precisa enfrentar, que aparece de forma camuflada, quando não negada abertamente, na maioria dos escritos sobre o direito – e aqui esse comentário não se refere aos comentadores de Benjamin sobre o direito, e é uma observação sobre os estudos jurídicos contemporâneos em geral.

Além disso, os escritos de Benjamin enfrentam fenômenos históricos de longa duração e um conjunto de tendências estruturais da modernidade capitalista, que embora certamente tenham sofrido transformações, conservam determinadas características que as particularizam historicamente. Se a República de Weimar já foi vista muitas vezes como símbolo das contradições da modernidade, tal percepção é indicativa que os problemas históricos colocados por essa República com pouco mais de 14 anos de duração vão além dessa mesma experiência, sendo até hoje objeto de estudos e disputas interpretativas. Nesse sentido, concordo com Bercovici, quando o autor menciona a “atualidade de Weimar” como referência para entender um conjunto de fenômenos contemporâneos, ainda que evidentemente sob um contexto histórico e espacial absolutamente distinto (BERCOVICI, 2004).

⁴ Para uma análise sobre a atual morfologia da classe trabalhadora no Brasil recente, penso que os escritos mais consistentes são os de Ricardo Antunes (2005; 2009; 2011; 2011b).

Pretendo dar ênfase no decorrer da argumentação principalmente na análise de seus textos a partir de 1924 para algumas contribuições propostas por Benjamin que penso serem importantes para a renovação da teoria crítica que parte de Marx. Certamente o engajamento com o marxismo a partir dessa época não faz com que abandone as referências messiânicas e românticas anteriores, reposicionando-as e articulando-as para que possam auxiliar a análise dos fenômenos de seu tempo, fazendo emergir um “marxismo singular”, na expressão de Hannah Arendt (ARENDR, 2008, p. 176). Vou nesse sentido na contramão de algumas interpretações recentes que terminam – ainda que inconscientemente – por fazer de seu engajamento em relação ao marxismo uma espécie de “excentricidade extemporânea”. Pretendo levar a sério esse tipo de engajamento em todas as suas particularidades, e para isso levantar alguns pontos que acho essenciais para a renovação (ainda atual) do materialismo histórico, dentre eles a crítica do determinismo econômico, do dogmatismo e do progresso; a discussão sobre a importância conferida por Benjamin às lutas de classes na compreensão da dinâmica histórica; o debate sobre a articulação necessária entre teoria e práxis, além da ênfase dada à dimensão criativa da práxis transformadora, que torna possível a emergência do novo.

No que se refere especificamente ao debate em torno do direito e da política na República de Weimar, Benjamin ocupa nesse interior um papel bastante singular, e ainda hoje pouco explorado. Geralmente no campo do direito os escritos dedicados a recuperar o debate de Weimar centram-se na conhecida disputa entre Kelsen e Schmitt sobre o guardião da constituição, e terminam por deixar de lado outros autores importantes, dentre eles o próprio Benjamin. A diferença de Benjamin para os outros autores que debatem a República de Weimar – de Weber a Preuss, de Kelsen a Schmitt, de Neumann a Kirchheimer – é que para ele a discussão não está na dialética entre formalização/desformalização da lei, mas remete ao modo pelo qual essa dialética reproduz determinadas características da própria forma jurídica como construção histórica específica. Benjamin no início dos anos 20, tal como Pachukanis (1988, [1924]) fazia na União Soviética antes de ser perseguido por Stálin (NAVES, 2008), é um dos autores a colocar a própria forma jurídica em xeque, como um dos fios condutores que articulam o seu pensamento.

No que tange ao direito especificamente, a recuperação do pensamento de Benjamin vem se dando em torno de três caminhos fundamentais. O primeiro deles parte da análise das noções estruturantes de seus textos mais propriamente jurídicos. Sobretudo seu ensaio sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” está no centro da recuperação desses debates contemporâneos, além do debate em torno da oitava tese “Sobre o Conceito de História”. Esses escritos fundamentais, entretanto, não iniciam e nem encerram as reflexões benjaminianas sobre o direito, que já podem ser vistas em textos de sua chamada “juventude”. Esses escritos, infelizmente ainda pouco explorados no que se refere aos comentários sobre o direito contido nos mesmos, são dotados de particularidades, marcadas também pelo contexto no qual são escritos e pelos problemas aos quais Benjamin resolve se dedicar a enfrentar. Trata-se aqui de um trabalho exploratório de tentar levantar algumas dessas discussões, sem qualquer pretensão exaustiva e recorrendo a alguns comentadores que já iniciaram esse trabalho. É claramente identificável nos mesmos um componente crítico em relação ao direito, que se fará presente também em outros momentos. A busca por uma historicidade autêntica, questionamento fundamental na obra de Benjamin, o obrigará em determinados momentos a se defrontar com o direito, ou a transitar em temas conexos ao mesmo.

O segundo desses caminhos, parte da recuperação do debate (em polos opostos) entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Esse debate antagônico, que se desenvolveria em ritmos e intensidades diversas até 1940, teria início com a leitura feita por Schmitt do ensaio benjaminiano sobre a “Crítica da Violência – Crítica do poder”⁵. Um dos núcleos dessa divergência se dá na construção de significados da expressão ‘estado de exceção’, que esteve associada diretamente ao conteúdo do artigo 48 da constituição de Weimar e no centro das disputas concretas dos atores sociais daquele tempo. Essa discussão, que dizia respeito também a questões lançadas por ambos em torno dos fundamentos do direito, fornece um importante elemento na compreensão de Benjamin acerca do direito⁶.

⁵ A hipótese da leitura por parte de Schmitt do ensaio de Benjamin, a partir de um exame das notas de rodapé e cartas do primeiro, está em: (AGAMBEN, 2004, p.84).

⁶ Ver nota 3. Também: (BOLLE, 1994, p.109-116), (AGAMBEN, 2002), (AGAMBEN, 2004, cap. 4).

Para além desses dois âmbitos de investigações, uma série de outros escritos podem consistir ainda em um material fecundo para investigações críticas sobre o direito, se desejarmos compreendê-lo para além das habituais fronteiras do saber e do conhecimento. É importante mencionar que a contribuição de Benjamin às análises do direito, não se resumem aos momentos em que o autor enfrentava explicitamente a discussão sobre o mesmo, usando o termo “direito”. É preciso rejeitar os entraves epistêmicos que reduzem a análise do direito ao estudo das normas jurídicas ou das teorizações sobre as mesmas, caindo, mesmo sem perceber, nos pressupostos dogmáticos do positivismo jurídico. A análise crítica do direito proposta por Benjamin está profundamente vinculada à problematização e no questionamento de um regime de historicidade que está no cerne da modernidade capitalista. Isto fará com que seja necessário, nas investigações sobre Benjamin, transbordar e em determinados momentos romper com fronteiras habitualmente delimitadas para tratar os campos de conhecimento. É preciso entender os escritos de Benjamin em torno do direito não como um campo fixo e estático restrito ao âmbito da norma. Será importante ir a outras áreas do conhecimento, para poder estabelecer as vinculações necessárias e tentar expor algumas das contribuições de Benjamin para o direito. Discutindo questões no plano da política, da educação, da cultura, da arte, da linguagem e da história, Walter Benjamin irá formular análises fundamentais sobre dimensões da realidade de seu tempo que podem ampliar nossas possibilidades de acesso ao nosso.

A proposta da presente tese é pautada na articulação desses caminhos na tentativa de fazer emergir os traços fundamentais da crítica benjaminiana ao direito. Benjamin é um autor que nos auxilia a repensar os próprios critérios e sentidos de uma crítica ao direito, levando ao limite essa discussão. Há algum tempo a crítica no direito tem se limitado a uma comparação formal entre normas e casos, geralmente sendo refém de uma discussão circular que prima pela decretação de que falta efetivação a determinados enunciados jurídicos. Essa constatação, que eventualmente é importantíssima em embates e contextos específicos, entretanto, não nos leva a contestar os espaços habitualmente delimitados aos atores na realidade, perdendo de vista as indagações sobre as distorções estruturais marcantes da sociedade burguesa em sua configuração atual, e o complexo papel exercido pelo direito nesses processos. A crítica de Benjamin

ultrapassa essa comparação formal entre normas e casos para questionar a própria forma jurídica.

***⁷

Não é de hoje que os usos da história no direito se dão de uma maneira extremamente problemática. A grande maioria dos escritos, que se recusam a adentrar em qualquer dimensão não-normativa, focam-se em um embate em torno de conceitos retirados de normas, que são encarados como única expressão de uma realidade auto-evidente e consolidada. Os escritos que recorrem a algum estudo histórico, geralmente são caracterizados pela insuficiência ou mesmo ausência de rigor no tratamento de periodizações e marcos histórico-temporais. Sobressaem nesses escritos uma visão distorcida e problemática da história, com duas características marcantes. A primeira é um tom naturalizante, marcado pelo recurso a uma linha histórica que visa apontar a eterna presença de um determinado conceito, como se o mesmo tivesse um sentido inalterado em diferentes épocas e fosse ausente de disputas mais amplas que não se encerram no próprio plano linguístico-conceitual. A segunda característica é uma visão que encara a história a partir de uma orientação teleológica, feita nas leituras que se utilizam de uma linha evolutiva que encara as categorizações do presente como a forma mais acabada do desenvolvimento dos conceitos jurídicos na história. Tal leitura elimina da história o conflito e as disputas de sentido sobre tais termos nos mais diferentes momentos. Tais fenômenos são marcas de um entrave epistêmico no campo do direito, em que um dos fatores explicativos pode ser a proximidade estrutural entre direito e poder, que faz com que o jurista reproduza, na grande maioria das vezes acriticamente, a linguagem dominante de um determinado período histórico.

Nos debates de maior fôlego no campo do direito, a situação não é muito diferente em relação ao tratamento histórico das questões debatidas. Bercovici aponta que na grande maioria dos escritos sobre a Teoria do Estado e a Teoria da Constituição geralmente se dá uma maior preferência ao estudo de um conjunto de

⁷ Ponto trabalhado no projeto de qualificação e inserido aqui com o objetivo de expor a proposta de análise histórico-conceitual.

ideias do que da compreensão dessas categorias e dos elementos discutidos em sua dimensão propriamente histórica (BERCOVICI, 2005, p. 8). Esses estudos que pretendem recuperar uma série de debates teóricos, terminam por analisar as obras tomadas como objeto de estudo a partir do ângulo que as encara como totalidades auto-centradas, sem referir a obra aos problemas históricos que ela mesma enfrenta, a partir do momento em que a mesma é inserida indissociavelmente a um tempo/espaço. Inserir-la na dinâmica sócio-histórica implica em sair do confortável quadro que vem sendo prioritariamente utilizado para tratar de autores a partir de argumentações abstratas, como se estas não estivessem inseridas em uma realidade mais ampla na qual adquirem inteligibilidade, sentido e participam de um movimento que vai além delas.

Embora o campo de estudo sobre a história das ideias e a história dos conceitos seja distinto⁸, boa parte dos debates teóricos promovidos por autores como Skinner, Pocock e Koselleck⁹ partem da insuficiência do tratamento histórico dispensado contemporaneamente ao estudo de autores e conceitos. Geralmente as diferenças se dão na forma pela qual esse tratamento é feito, momento em que essas abordagens se distanciam sobre o que e como realizar esse trabalho.

Compreender os condicionamentos que permitem a uma teorização tornar-se realidade e as respostas dadas por uma obra ou um autor a um conjunto de problemas postos por um tempo histórico, não são um momento marginal de um estudo teórico. Ao contrário, somente tendo acesso às condições históricas em que um determinado texto ou obra foi escrito, que outras dimensões desse texto antes não vislumbradas podem ser colocadas. Mas para entender essa complexa relação de um escrito com o tempo, é fundamental não somente entender a sua origem como também a acumulação de condições recíprocas que marcam os problemas enfrentados pelo autor. Michael Lowy, em seu estudo sobre o “jovem” Marx coloca que:

⁸ Sobretudo por aquilo que Koselleck delimita como sendo um conceito, objeto de estudo dos *Geschichtliche Grundbegriffe*, projeto desenvolvido por Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze de estudo dos conceitos básicos da linguagem social e política da Alemanha. Sobre essa delimitação, ver: (KOSELLECK, 2006b, p. 103-104). Também: (KOSELLECK, 2006, p. 103 e p. 114-118). Sua hipótese geral de historicização para análise da transformação da estrutura conceitual sofrida entre 1750 e 1850 já está presente em: (KOSELLECK, 1999).

⁹ Para uma visão sintética do enfoque desses 3 autores, de algumas aproximações e diferenças, ver: (JASMIN & FERES JÚNIOR, 2006, p. 9-38).

“O estudo dos quadros sócio-históricos de uma obra é indispensável não somente para a explicação dessa obra, mas também para sua compreensão – esses dois procedimentos são apenas dois momentos inseparáveis de toda ciência humana. Em outros termos, a pesquisa dos fundamentos econômicos, sociais etc. não é uma espécie de complemento, alheio ao trabalho do historiador das ideias, mas uma condição indispensável para compreender o próprio *conteúdo*, a estrutura interna, o significado preciso da obra estudada” (LÖWY, 2012, p.31).

Essa abordagem dupla, tanto histórica quanto conceitual, é fundamental ao contextualizar e localizar um conjunto de ideias. Não basta o estudo do texto como momento isolado de compreensão de um determinado autor. A realidade de um determinado tempo, e que é direta ou indiretamente presente no texto, impregna as categorias do pesquisador, e ele não pode fugir disso. O próprio Benjamin deixa essa indicação, ao apontar a dimensão eminentemente histórica de todo conhecimento, vinculando-o ao conjunto da sociedade e ao desenvolvimento teórico, fazendo com que a história se mostre “como sedimentação de uma experiência inalienável que impregna todas as reflexões”(BENJAMIN, 2013 [1938], p. 150).

O texto é o momento de apreensão linguística de uma série de significados, que entretanto não encerram de maneira alguma o conjunto de referências contidas naquele escrito, que lida com elementos não-textuais e extra-linguísticos da experiência em um tempo/espaço. Essa historicização do material trabalhado precisa ser realizada a partir do estudo dos condicionamentos recíprocos que permitem a uma teoria específica emergir na realidade. Esse quadro histórico coloca um conjunto de condições “às vezes necessárias, porém nunca suficientes (se tomadas isoladamente)” (LÖWY, 2012, p.33) para o surgimento de uma teoria. Cada momento cria tais condições no embate de ideias, estabelece certo limite para o desenvolvimento de outras, cria ou elimina possibilidades que só podem ser compreendidas com o auxílio de um estudo histórico mais próximo desse tempo.

Um estudo somente das condições gerais não basta nesse sentido, pois não consegue explicar o que distingue um autor (Benjamin) das outras respostas formuladas no decorrer daquele tempo. Nesse sentido, é fundamental ir atrás de um outro conjunto de variáveis da experiência daquele tempo que marcam essa possibilidade: seu papel no desdobramento dos debates teóricos (entendidos como

parte da realidade) de um tempo a partir das respectivas referências a coerência argumentativa; os traços específicos dos embates teóricos em meios políticos e universitários; o papel dos fatores sócio-políticos de conexão de uma teoria com a realidade (seu posicionamento, seus sujeitos, seus problemas, suas concepções de mundo, e sua proximidade ou não diante de sujeitos históricos reais); a atuação de movimentos e atores sociais e políticos que estão inseridos direta ou indiretamente naquelas teorizações; seu papel como possibilidade inserida no quadro cultural amplo da época; para além dos elementos gerais da conjuntura econômica, social e política daquele tempo que marcam o conjunto da própria obra de maneiras variadas. Obviamente que essas variáveis são múltiplas, e a apreensão da realidade como um todo é manifestamente impossível. Koselleck argumenta que o pesquisador certamente não pode realizar todas as tarefas simultaneamente e como muitas delas são excludentes entre si, é importante que se circunscreva determinados caminhos e questões (KOSELLECK, 1992, p. 140).

Um autor, no caso Benjamin, é marcado por esse tempo e também responde a ele. O que nos interessa aqui é também o estudo da qualidade dessa resposta a partir daquelas condições específicas. Ou, como, a partir daquele contexto, Benjamin foi capaz de formular uma interpretação historiográfica sobre o direito e a política que podem nos auxiliar ainda hoje. Nesse sentido, trata-se de refletir sobre como uma realidade condiciona uma teoria que responde a ela, possibilitando-a situar-se em um espaço e tempo, fazendo desse movimento uma articulação permanente. Essa proposta de analisar historicamente um texto, ou um autor, não significa trabalhar essas relações de forma mecânica ou reificada. Marx, na primeira das “Teses sobre Feuerbach” já havia criticado a insuficiência do materialismo de corte mecanicista ao focar-se exclusivamente no objeto, perdendo de vista a dimensão subjetiva que inaugura a práxis sensível capaz de dar historicidade à atividade humana (MARX, 2007, p. 533 [Tese 1]).

Inserir, a partir dessas relações, um pensamento na totalidade histórico-social do qual faz parte não significa negar a validade de um texto ou autor (Benjamin) como um “produto” de um contexto, como se sua proposta dissesse respeito somente a um passado distante. Ao contrário, um dos elementos que interferem na recepção contemporânea de autores como Benjamin, é exatamente a sua capacidade de enfrentar questionamentos que em alguma medida ainda são

nossos, colocando um eixo de comunicabilidade entre esse autor e o tempo presente. Por isso que Michael Löwy, comentando a obra de Benjamin, aponta que:

“Não podemos, por isso, fazer dele apenas o resultado de uma conjuntura precisa: ele é portador de um significado que supera, de longe, a constelação trágica que o fez nascer. Se ainda hoje, ele tem a nos dizer, se suscita tanto interesse, discussões, polêmicas, é porque, através do prisma de um momento histórico determinado, ele coloca questões relativas a toda a história moderna e ao lugar do século XX no percurso social da humanidade” (LÖWY, 2005, p. 35).

É preciso lembrar que, sobretudo com Benjamin, sua análise de estruturas sócio-históricas de longa duração (que embora se alterem, mantém um conjunto de características que a particularizam historicamente), o leva a estabelecer análises que partem de um tempo, mas que conseguem ir além dele. Conseguem ir além desse tempo não por qualquer espécie de dom transcendental, mas pela análise de tendências fundamentais de um determinado marco histórico-temporal (no caso de Benjamin, a modernidade capitalista). Essas tendências dominantes podem se concretizar ou não, dependendo da ação das classes e grupos sociais em conflito, e é nisso que reside a capacidade de prognóstico de Benjamin, que se distingue de qualquer futurologia que aposte no automatismo de leis históricas em detrimento das disputas concretas.

Historicizar Benjamin não significa inseri-lo como um “resultado” apenas desse contexto. Benjamin não é um simples “reflexo” de seu tempo, mas é fundamental para compreendê-lo ir a esse tempo. Se ainda hoje Benjamin continua sendo objeto de estudo em diferentes áreas do conhecimento e se resguarda ainda uma atualidade importantíssima, é por que muitas das relações sociais que analisou, embora alteradas, não foram superadas em seus traços fundamentais.

A presente investigação será dividida em quatro capítulos, articulando os problemas específicos da obra de Benjamin ao contexto de onde emergem. O primeiro capítulo introduz de forma panorâmica os principais temas que articulam a obra de Benjamin até 1918/9, servindo como referência geral para as discussões propostas posteriormente. O segundo capítulo aborda a emergência do que Scholem chamou de textos “políticos” de Benjamin, que se dão principalmente a

partir do impacto da Revolução Alemã, fazendo do ensaio “Crítica da Violência – Crítica do Poder” uma chave de leitura para os dilemas da revolução, incorporando a ele outras referências, e abordando algumas questões teóricas postas pelo fragmento “O capitalismo como religião”. Já o terceiro capítulo pretende refletir sobre as inflexões sofridas no pensamento de Benjamin com a derrota da revolução alemã e o momento em que a República de Weimar vive um período de relativa estabilidade. As duas principais linhas de força desse capítulo são sua obra sobre o Drama Barroco Alemão - e as discussões jurídico-políticas propostas no mesmo – e a incorporação do materialismo histórico como chave de leitura da realidade sócio-histórica. O quarto e último capítulo acompanha a leitura de Benjamin da crise de 29 ao colapso da República de Weimar com a ascensão do nazismo.

Às Portas da Revolução: Romantismo, Messianismo, Anarco-Socialismo e as Contradições da Modernidade

I. Imagem da época e imagem do autor

Berlim, 1919. O ano marcado pela entrada em vigor da Constituição de Weimar e pela institucionalização da República (proclamada em novembro de 1918) tem início com uma sucessão de eventos que apontam que nenhuma dessas saídas que posteriormente se tornariam conhecidas estavam colocadas de antemão. Em dezembro de 1918 e janeiro desse ano, assiste-se a uma radicalização crescente do movimento dos trabalhadores, com greves espontâneas, mobilizações amplas, rachas no exército e o ascenso do conflito com as forças do governo de Ebert, declarado presidente a partir de novembro. Por um lado, as frações combativas do movimento dos trabalhadores e a Liga Spartakus defendiam a continuidade da revolução de novembro sob a premissa da democracia conselheira e da socialização das grandes empresas, das grandes propriedades, dos bancos e das minas; por outro, precisavam defender-se das forças contrarrevolucionárias que avançavam e passavam a formar os primeiros grupos para-militares à soldo da grande burguesia alemã para combater a continuidade da revolução. Esse conflito ganha ares dramáticos no entorno das eleições para a Assembleia Constituinte, convocadas pelo governo e pelas forças conservadoras como forma de frear o ímpeto revolucionário. Os levantes de janeiro de 1919 foram massacrados pelas forças contrarrevolucionárias sob o comando do social-democrata majoritário Noske, e culminam no assassinato de Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht e de operários insurgentes por toda a Alemanha (BROUË, 2005, p.227-258).

O impacto desses eventos na vida de Walter Benjamin é relativo. Em julho de 1917 ele e a esposa Dora exilam-se na Suíça, país neutro durante a Primeira Guerra Mundial, com o objetivo de escapar do alistamento militar compulsório que a Alemanha estendia a parcelas cada vez mais amplas da população diante de uma derrota iminente. Benjamin havia conseguido dispensa médica após Dora e ele conseguirem forçar sintomas agudos de ciática por meio de sessões de

hipnose, às quais Benjamin era sensível (SCHOLEM, 2008, p.44-45; EILAND & JENNINGS, 2014, p.91).

Os eventos que se sucedem à guerra são particularmente marcantes em sua trajetória. Embora tivesse uma posição anti-belicista, em agosto de 1914 Benjamin avaliou ser impossível escapar à convocação da guerra na Alemanha. Em função disso, apresentou-se ao que julgava ser inevitável para que pudesse assegurar um lugar junto de alguns amigos e de membros do Movimento da Juventude (*Jugendbewegung*) mais próximos a ele. Benjamin foi recusado e, poucos dias depois, relata que soube do “evento que logo depois veio a banir a cidade e a guerra da minha mente” (BENJAMIN, 2005b [1932], p.607): Fritz Heinle, um amigo próximo e que Benjamin considerava um dos grandes poetas daquele tempo, suicidou-se em função do desespero diante da guerra.

Benjamin, então, rompe com o Movimento da Juventude em função das posições favoráveis da organização em relação à guerra. Rompe também com Gustav Wyneken, seu antigo mentor e líder do Movimento, por seu apoio à guerra (AGAMBEN, 1982, p. XVII) e por seu nacionalismo convicto (GAGNEBIN, 2007, p.206), enviando-o uma carta comunicando-o da “total e incondicional desassociação de mim em relação a você [Wyneken]” (BENJAMIN, 2012, [1915], p. 75-76). Benjamin havia dedicado os anos anteriores a 1914 aos esforços de construção do Movimento e seus principais círculos de amizade giravam em torno do mesmo. Isso fará com que nos anos subsequentes buscasse se afastar da maioria dos antigos membros do Movimento e a pouco tocar em assuntos políticos, como revelam suas cartas desse período.

O suicídio de Heinle e a eclosão da guerra desenvolveram nele uma “aversão” à discussão dos acontecimentos políticos do dia ou das ocorrências da guerra, como relata Scholem em seu livro sobre sua amizade com Benjamin: “Falávamos de nossa atitude básica com relação à guerra, mas nunca de acontecimentos concretos do conflito. Sobretudo entre 1916 e 1918, foi este um assunto tacitamente evitado, sem qualquer combinação prévia” (SCHOLEM, 2008, p.33). Benjamin e Dora, que também teve participação ativa no Movimento da Juventude, buscam nesse momento inicial na Suíça reestabelecerem-se dos acontecimentos anteriores.

Benjamin usa esse tempo para repensar sua trajetória até então e lhe dar novos rumos, ainda que estes não fossem inteiramente conscientes de antemão. Durante esse período matricula-se na Universidade de Berna, sob a orientação de Richard Herberz, com o objetivo de pesquisar o Romantismo Alemão, num trabalho que daria origem à sua tese de doutorado e a uma tentativa de entrar na academia como forma de possuir algum meio de sustento, diante dos frequentes conflitos com seus pais.

É somente no entorno de novembro de 1918 que esse relativo isolamento da parte de Benjamin se rompe com a emergência de uma sucessão de eventos decisivos na história alemã e europeia daquele tempo. Alastra-se por toda a Alemanha um movimento exigindo a paz que promove a queda do Império, a rejeição de um primeiro arranjo palaciano (entre o alto-comando do exército, a ala majoritária do partido social-democrata, os liberais e os católicos do Centro) de transferência de poder para o príncipe Max de Bade, radicalizando-se sucessivamente e expondo reivindicações diante da catástrofe social, econômica e política vivida na Alemanha pelos trabalhadores. Se estendem por todo o país diversos Conselhos de Operários e Soldados e, no dia 9 de novembro, quando esse movimento chega a Berlim, com amplas manifestações e ampliando o número de conselhos declarados, este já têm novos contornos e coloca no campo de vista imediato um desejo até então latente em vastas camadas da população de uma profunda transformação política e social (LOUREIRO, 2005, p.54).

“A revolução bolchevista e o colapso da Alemanha e da Áustria, bem como a consequente pseudo-revolução, trouxeram de novo às nossas [de Benjamin e Scholem] conversas os eventos políticos atuais, pela primeira vez desde que concordamos com a nossa atitude em face da guerra. Entre nove e onze de novembro testemunhamos a greve geral, que o governo suíço reprimiu pela força das armas, mas ela mal atraiu nossa atenção, já que os acontecimentos na Rússia e na Alemanha interessavam-nos muito mais” (SCHOLEM, 2008, p.85).

No curso de sucessivos eventos, um novo arranjo palaciano é costurado entre o SPD (Partido Social-Democrata da Alemanha – *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) e as classes dominantes com o objetivo de conservar o status quo, retirar o poder democrático dos Conselhos, conter as demandas de afirmação do trabalho diante do capital e por socialização dos meios de produção, e evitar que a Alemanha vivesse uma revolução social. Embora houvesse a mudança do

regime político com a proclamação da República, a transição orquestrada pelo alto conservou o poder nas mãos dos “de cima”, no qual estes, de acordo com uma fórmula política que é extremamente utilizada para explicar o período, “cediam os anéis para conservarem os dedos”, distendendo a contrarrevolução no tempo para esperar o desferimento do golpe final contra os subalternos. No curso de complexos eventos que não estavam definidos de antemão, o movimento revolucionário que tem como base a democracia conselheira terminou sendo dragado pela contrarrevolução e pela vitória das forças conservadoras, numa das maiores derrotas vividas pela classe trabalhadora no século XX, o que possivelmente leva Scholem a classificá-lo como uma “pseudo-revolução”.

Tais episódios reaparecerão em diferentes momentos da obra de Benjamin (até seu último escrito, as “Teses sobre o Conceito de História”), direta ou indiretamente como traços da experiência histórica de seu tempo, numa tentativa de compreendê-los, ativa e criticamente.

O ano de 1919 é também um ano importante em sua trajetória pessoal. Embora concentrado no início na escrita de sua tese de doutorado, os acontecimentos políticos europeus passam a permeá-lo de maneira mais decisiva. Os anos anteriores, do ponto de vista teórico, também são atravessados pelo seu afastamento sucessivo dos referenciais kantianos que o marcaram em sua juventude, que aparecem no ensaio “Sobre o programa da filosofia que vem” e numa carta à Scholem de 23 de dezembro de 1917 que expressa suas reservas à filosofia da história de Kant. Os encontros com Ernst Bloch, a partir de março ou abril de 1919 e que se estendem no decorrer desse ano e em momentos posteriores, também passam a interpelá-lo (SCHOLEM, 2008, p.86), retirando-o paulatinamente de sua tentativa de isolamento político naqueles anos. Estes e outros fatores, aos quais se somarão novos, a partir do retorno de Benjamin a Berlim estão entre as condições recíprocas que darão origem aos seus textos mais diretamente “políticos”. O principal destes, que será trabalhado posteriormente no decorrer deste capítulo, é a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” que Scholem remete a origem às discussões travadas por Benjamin na Suíça nos anos de 1918-19, e que estão inseridos na tentativa de compreensão da parte de Benjamin da revolução alemã. Conforme indica Scholem: “O ensaio *Zur Kritik der Gewalt*

[Crítica da Violência – Crítica do Poder]¹⁰ [...] inaugurou uma série de trabalhos 'políticos' e que, em sua discussão com Sorel, evocava todos os temas que o haviam agitado na época da Suíça, suas ideias sobre mito, religião, direito e política” (SCHOLEM, 2008, p.99).

Entretanto, antes de analisar de forma mais detalhada esse texto, no que ele se diferencia dos escritos anteriores, e a conjuntura expressa nele, será necessário compreender traços importantes do pensamento de Benjamin e alguns de seus principais problemas anteriores a ele, discutindo também brevemente seus textos que mencionam mais diretamente o direito entre 1916 e 1919.

II. Traços do Romantismo

Na introdução de 1962 a “Teoria do Romance”[1915], Gyorgy Lukács, ao analisar o contexto de surgimento desta obra, menciona a existência cultural em meados dos anos 10 e no decorrer dos anos 20 de um certo “anticapitalismo romântico” que influencia autores que posteriormente se tornariam conhecidos entre os intelectuais europeus. Esse “anticapitalismo romântico” em geral era caracterizado pela rejeição do mundo burguês e de suas catástrofes, da qual a guerra mundial iniciada em 1914 era sua expressão mais recente e mais trágica, e pela reivindicação de um passado no qual a razão instrumental e utilitária não era a unidade de medida do mundo. Havia, nessa visão de mundo, a “esperança de que do colapso do capitalismo, do colapso – a ele identificado – das categorias socioeconômicas inanimadas e hostis à vida, possa nascer uma vida natural, digna do homem” (LUKÁCS, 2007 [1962], p.16). Na visão de Lukács, entre esses autores estariam ele mesmo (pelo menos até 18-19, mas com ecos posteriores), Ernst Bloch, o jovem Theodor Adorno e Walter Benjamin – poderíamos acrescentar aqui, também, Gershom Scholem.

O “anticapitalismo romântico” de que fala Lukács foi uma atitude relativamente difundida em determinados círculos intelectuais e sociais em uma Europa Central (na qual a influência da cultura alemã é predominante) atravessada por condições sócio-históricas específicas de meados do século XIX ao início do século XX, na qual os últimos rudimentos da sociedade feudal não haviam

¹⁰ Posteriormente será feita uma discussão sobre a tradução do texto e seu significado teórico-político.

desaparecido e o desenvolvimento da sociedade burguesa e do capitalismo industrial ainda não haviam assumido o controle sobre a vida social (WOLIN, 1994, p.14).

O romantismo, ao qual Benjamin dedica sua tese de doutorado e alguns de seus escritos iniciais, conforme aponta Michael Löwy, não é somente uma escola literária do começo do século XIX. O romantismo em seu sentido mais amplo seria na verdade uma visão de mundo, um estilo de pensamento e uma estrutura de sensibilidade que se manifesta em todas as esferas da vida cultural, contendo em seu núcleo “uma crítica cultural à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos”(LÖWY, 2005, p.18). Essa crítica tem diferentes desdobramentos, contrapondo-se à quantificação da vida humana com base na forma-dinheiro, à conversão dos seres humanos em máquinas, e à dissolução das formas pré-modernas de comunidade e de relação com o mundo e a terra (em geral o trato comunal da terra realizado pelo campesinato é um dos objetos valorizados pela arte romântica).

Essa atitude nostálgica pode assumir diversos significados políticos, expressando, por exemplo, uma proposta de retorno idealizado ao passado que dá origem a correntes reacionárias do romantismo que remetem a Novalis e também a autores influentes no pensamento nazi-fascista (DYMETMAN, 2002, p.72-92), ou uma atitude simultaneamente crítica e resignada em relação aos desdobramentos de uma modernidade quantificadora e esmagadora das individualidades tal como é presente em Simmel (SIMMEL, 2005 [1903]), ou até mesmo um romantismo revolucionário cujo objetivo não é uma volta ao passado, mas o compromisso com este que permita a requalificação do presente e a abertura da possibilidade de construção de um porvir emancipado, como é perceptível no caso de Walter Benjamin. Em função dessas ambivalências, Michael Löwy desenvolve uma tipologia – no sentido de Weber - mais ampla para analisar as diferentes formas de romantismo em relação às percepções sociais, estéticas, históricas e políticas às quais está relacionado (LÖWY, 2008, p.15-16).

Um dos primeiros textos publicados de Walter Benjamin é intitulado “Romantismo” [1913], no qual a partir de uma reflexão sobre a juventude (o texto é escrito durante os anos de participação no Movimento da Juventude), procura

rejeitar o caminho tradicional socialmente atribuído aos jovens como um momento de vida passageiro e transitório para a idade adulta no qual devem se adaptar às regras habituais da sociedade. Esse modelo social termina por produzir uma juventude atravessada pelo que é chamado de um “individualismo narcotizado”, ou pelo individualismo de pretensos “super humanos”. Benjamin questiona o conhecimento habitualmente transmitido que esteriliza o ensino do passado, que o transmite despido de uma reflexão sobre o espírito de um tempo, espírito este que significa a “realidade efetiva em que viveram essas épocas e pessoas e na qual cumpriram o seu desígnio” (BENJAMIN, 2013 [1913], p.55). Contrapondo-se também ao que caracteriza como o falso romantismo ensinado nas escolas, conclama a uma nova forma de romantismo fundada na vontade romântica para a beleza, a verdade e a ação, mobilizando a arte, o desejo, o conhecimento e o engajamento procurando retornar “às raízes de tudo que é bom, verdadeiro e belo” (p.57) para concretizar um desejo de renovação do presente.

A influência do romantismo em seu pensamento faz com que a reflexão em torno dos sentidos do passado adquira centralidade, numa proposta que procura questionar a filosofia da história pautada na ideia de progresso, que encara o passado como despojo de uma marcha linear em direção a um futuro certo e definido, e a uma concepção reificada do presente como mero ponto transitório no interior dessa marcha. Com base nessa percepção (e também tendo em mente os questionamentos trazidos pelo messianismo e pela história judaica) que Benjamin manifestará seu “desapontamento” com o pensamento de Kant após ler dois de seus principais textos, “A Paz Perpétua” e “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”, claramente marcadas pela filosofia da história orientada pela noção de progresso (BENJAMIN, 2012 [1917], p.105-106; Br I, p.161-162).

Alguns de seus textos retomam as críticas românticas à modernidade e à concepção de progresso a ela subjacente, mas lhes dão um novo conteúdo e a aprofundam. Em meio a uma reflexão de 1912 sobre o sentido da religiosidade em seu tempo, questiona a submissão do trabalho social ao ritmo evolucionista do progresso transformando “o ser humano numa máquina de trabalhar para fins que sempre são condicionados um pelo outro numa sequência infinda” e promovendo o “rebaixamento de todo trabalho ao nível técnico” (BENJAMIN, 2013, [1912],

p.35). Benjamin contrapõe-se à formação de uma cultura individualista que culmina no estabelecimento do “próprio ego como fator determinante da vida” (p.41), chamando a atenção para o caráter inafastavelmente social do ser humano e de suas ações. Os traços essenciais dessa época terminariam por nos manter em uma “inércia social” quando nos questionamos sobre as consequências para a humanidade desse ritmo. Estaríamos enredados em uma sociabilidade que dificulta a possibilidade de percepção das consequências negativas dessa forma de organizar o trabalho e a humanidade. O romantismo seria o que nos permitiria perceber aquilo que é obscurecido e mascarado pelo ufanismo em relação ao progresso entendido como norma histórica. Nesse texto, embora fale de um “socialismo sincero” (p.42), Benjamin reivindica a necessidade de um mergulho na interioridade como contraponto aos limites do progresso como norma histórica e não vislumbra uma saída coletiva para tais dilemas, um aspecto que o interpelará somente anos depois.

Ao estabelecer uma marcha com início, meio e fim definidos a partir de um desenvolvimento linear e inexorável, a concepção moderna de progresso termina por desconsiderar o presente, entendido como um mero instante em direção a uma meta final priorizada. Nulifica-se o agora como um mero momento de passagem e o passado aparece como uma força temporal morta que é visto apenas em função dessa marcha. É contrapondo-se a isso que Benjamin menciona duas formas antagônicas de compreender a história, uma primeira tributária do progresso e uma outra centrada na relação presente-passado para construir o porvir, antecipando alguns elementos gerais da filosofia da história sobre a qual escreverá em anos posteriores:

“Há uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor que ela coloca em relação ao presente. As considerações que se seguem visam, porém, a um determinado estado de coisas no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não estão presentes como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente, como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica” (BENJAMIN, 1986 [1915], p. 151).

Sua reflexão em torno do romantismo está relacionada a uma tentativa de valorização de um passado aparentemente esquecido capaz de iluminar o presente. Ao contrário de alguns românticos alemães, Benjamin não é um saudosista da Idade Média e não pretende restaurar um suposto ideal no passado, mas está interessado nos possíveis choques revolucionários que podem ser estabelecidos quando passado e presente se encontram, inaugurando um porvir que sem dúvida é novo (e não um retorno ao passado). Sua preocupação com o passado está associada a uma ética da ação presente, na qual o passado redescoberto e desprezado por alguns é reatualizado, podendo ressignificar o agora¹¹. Desse anticapitalismo romântico não emerge um conservadorismo passadista, mas uma crítica revolucionária da modernidade. Nela, não há “nenhuma simpatia pela 'miséria alemã' e seus resíduos no presente” (LUKÁCS, 2007 [1962], p. 16).

Por isso será necessário construir, em um percurso e trajeto próprio, um conceito de crítica adequado a essa tarefa histórica. Embora, como mencionado na parte da introdução de sua tese de doutorado que se dedica à delimitação do objeto, não lide nesse momento com o conceito de crítica em geral, sua análise principalmente da obra de juventude de Schlegel fará com que venha a emergir daí uma concepção de crítica. O conceito de crítica desenvolvido nessa obra, ao qual posteriormente serão incorporadas novas referências, tenta romper com uma forma de conhecimento preso às concepções mecanicistas da relação entre causa e efeito, que no plano da teoria da história implicam uma concepção linear de desenvolvimento histórico de um percurso previamente traçado e inafastável (SELIGMANN-SILVA, 2011, p.11). A crítica, ao contrário, refere-se ao inacabamento constitutivo de um objeto e à sua possibilidade de dissolução, no qual a crítica abre o espaço necessário para a transformação (GAGNEBIN, 1980, p.220). Nos românticos, Benjamin vê uma “total positividade desta crítica, no que ela se diferencia radicalmente de seu conceito moderno, que vê nela uma instância negativa” (BENJAMIN, 2011 [1919], p.76). A crítica comporta consigo um momento de reflexão, mas Benjamin exige fôlego no interior dessa tarefa para descobrir os caminhos que não estão ditos, os desvios e a dinâmica histórica (e também filológico/linguística) relacionada ao objeto da crítica. A “atividade

¹¹ Essa perspectiva reaparecerá nas “Teses sobre o Conceito de História”. Ver: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas - Vol 1 – Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.16.

crítica” (p.74) para Benjamin é indissociavelmente uma atividade histórica, e embora ela possa se manifestar na linguagem e tenha uma dimensão filológica, ultrapassa ela. Conforme indica Richard Wolin (WOLIN, 1994, p.XIII), partindo de Jürgen Habermas (HABERMAS, 1979), durante esse período sua crítica assume a forma de uma “crítica redentiva”, explicitada em uma nota no decorrer da introdução quando fala que o ponto de vista do “messianismo romântico” (BENJAMIN, 2011 [1919], p.20 nota 3) guia em certa medida essa obra e o método de alguns românticos.

Sua crítica romântica não desaparecerá posteriormente, e combinada a sua apropriação do messianismo judaico, fará do questionamento do progresso como norma histórica um fio condutor de seu pensamento. Em um de seus aspectos mais importantes, o romantismo deixará como legado uma preocupação permanente no interior da obra de Benjamin em relação ao passado, embora essa preocupação assumira novas formas posteriormente com o encontro com autores como o francês Marcel Proust e o russo Nikolai Leskov.

III. Traços Messiânicos

Um outro aspecto relevante na análise de seu pensamento no entorno de 1919, e posteriormente sob novas formas, diz respeito à relação estabelecida por Benjamin entre o romantismo e o messianismo judaico. Em carta a Ernst Schoen de abril de 1919 afirmará que o messianismo é central na compreensão da visão de mundo romântica (BENJAMIN, 2012, [1919], p. 139-140). Posteriormente, menciona a importância de um “messianismo romântico” (BENJAMIN, 2011 [1919], p.20 nota 3), considerado pelo autor como um dos panos de fundo para a compreensão do romantismo e de sua tese de doutorado sobre “A ideia de crítica de arte no romantismo alemão”. Embora não se estenda nesse tipo de discussão nesse momento, muito provavelmente em função do formato acadêmico de uma tese de doutorado no começo do século XX e para evitar ali uma especulação apressada (GAGNEBIN, 2011b), suas reflexões em torno do messianismo estarão presentes em muitos de seus escritos e de suas conversas daquele tempo, principalmente com Scholem.

Em uma análise que posteriormente se tornaria clássica, Gershom Scholem aponta a existência de duas tendências complementares no messianismo judaico,

uma restaurativa e uma utópica. As distintas correntes do messianismo judaico atribuem diferentes intensidades para cada uma dessas tendências, mas em geral a tendência restaurativa é voltada à retomada de um determinado estado harmônico interrompido, e a tendência utópica aspira a um estado de coisas radicalmente novo. Ambas as dimensões se articulam, sendo que o retorno ao passado não apaga as experiências vividas e cria algo novo, e a construção do porvir é dado pela retomada das experiências de libertação, reconfiguradas em sua amplitude. Essas tendências são articuladas no conceito hebraico de *tikun*, que significa simultaneamente restauração e reparação (LÖWY, 2008, p.133). Scholem se expressa nos seguintes termos sobre esse tipo de relação:

“Mesmo a força restaurativa tem um fator utópico, e o utopismo mantém ativo os fatores restaurativos. [...] [O messianismo] pode tomar a forma radical da visão de um novo conteúdo que vai se realizar no futuro que de fato não será nada mais que a restauração daquilo que é antigo, trazendo de volta aquilo que foi perdido; o conteúdo ideal do passado ao mesmo tempo nos fornece a base para a visão do futuro. [...] A ordem completamente nova tem elementos da completamente antiga, mas essa antiga ordem não consiste no passado atual; ao invés disso, é o passado transformado e transfigurado em um sonho iluminado pelos raios do utopismo” (SCHOLEM, 1971, p. 4).

A partir desse tipo de percepção sobre o tempo, desenvolveram-se interpretações do messianismo judaico que o associavam a uma crítica decisiva à ideologia do progresso, principalmente no começo do século XX e em uma afinidade por vezes paradoxal ao anticapitalismo romântico. Há aqui uma disputa pelo sentido do messianismo com o judaísmo liberal, cuja referência era a associação dos textos da filosofia da história de Kant e o positivismo, do qual o principal expoente é a “Ciência do Judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*) que converte o messiânico em um progresso indefinido no tempo (LÖWY, 2001, p. 185). Para Scholem, as doutrinas do progresso são uma falsificação da tradição messiânica judaica promovida principalmente a partir do Iluminismo: “A redenção não é o produto de desenvolvimentos imanentes assim como nós achamos nas modernas interpretações ocidentais do messianismo desde o Iluminismo, onde, secularizada como a crença no progresso, o Messianismo é revelado como contínuo” (SCHOLEM, 1971, p.10).

Para a intelectualidade judaica radical daquele momento, o messianismo era associado às ideias de irrupção, interrupção, ruptura e refundação da história.

A redenção não nasce em relação de causalidade absoluta com a história anterior, ela é algo de substancialmente novo. Ela imprime uma requalificação da relação dos seres humanos com o agora, que deixa de ser encarado como um momento isolado em um fluxo contínuo tal como o era pelo judaísmo tributário da noção de progresso, e passa a ser pensado como um instante em que há uma porta estreita aberta para a entrada do messias, só que é pela ação dos seres humanos que se precipita essa imagem. Justamente por isso, esse tipo de interpretação esteve em estreita proximidade com correntes libertárias e revolucionárias do começo do século passado: “O messianismo judeu [...] enfatiza o elemento revolucionário, cataclísmico na transição de cada presente histórico com o futuro messiânico” (SCHOLEM, 1971, p.7).

No interior do próprio judaísmo em determinados contextos, como nos anos de exílio após a expulsão da Espanha, o traço messiânico foi enfatizado e se desenvolveram interpretações que imprimiam radicalidade a determinadas correntes, que viam em sua ação terrena a possibilidade de pôr-se em relação com o reino messiânico, precipitando-o, como foi o caso do lurianismo ou do sabbatianismo (SCHOLEM, 2008b, p.306, 321; cf p. 273-359).

Michael Löwy, em uma pesquisa que transita entre a sociologia histórica da religião e dos intelectuais, sob uma perspectiva distinta da de Scholem, analisa o período entre 1905-1923, em que uma onda revolucionária atravessa a Europa entre os levantes russos de 1905 e a derrota definitiva do KPD em outubro de 1923 na Alemanha (há divergências historiográficas sobre o outubro alemão de 23 e sobre a existência de uma situação pré-revolucionária). O autor aponta a articulação entre o pensamento libertário anarquista, socialista e comunista da época e o judaísmo que aparece em intelectuais relevantes, teórica e/ou politicamente, durante esse tempo, como Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gustav Landauer, Ernst Toller, Gyorgy Lukács, Franz Kafka, Ernst Bloch e os próprios Gershom Scholem e Walter Benjamin (e poderíamos acrescentar aqui muitos outros, em que os traços judaicos aparecem mais ou menos em seus respectivos pensamentos). Um dos principais efeitos dessa onda revolucionária seria a ênfase, por parte desses autores, da dimensão messiânica no pensamento judaico, responsável muitas vezes pela ponte entre a fé ou a imersão na cultura

judaica, existente em maior ou menor medida na trajetória desses intelectuais, e as correntes libertárias em sua vertente revolucionária (LÖWY, 2008, p.131-188).

Benjamin recorre ao messianismo judaico na tentativa de pensar uma força capaz de interromper o fluxo homogêneo dominante em relação ao tempo, portando consigo a promessa messiânica de redenção no agora. Mas ao contrário da tendência hegemônica no messianismo cristão que o concebe a partir da espiritualidade do indivíduo, em seu mundo privado e interno, o messianismo judaico tem como característica o fato de que o evento messiânico sempre foi visto como um acontecimento histórico. Para Scholem, o elemento distintivo do messianismo judaico é que a percepção de redenção que dele emerge é um evento que acontece publicamente na história e na relação com a comunidade, para além de um ato de fé (SCHOLEM, 1971, p.1-3). Ou, como nos lembra Benjamin em um texto de 1915 atravessado pelo messianismo: “Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica” (BENJAMIN, 1986 [1915], p. 151).

O messias aqui não é uma figura corporificada que viria instaurar um governo que indetermina o teológico e o político. Benjamin rejeita esse tipo de indeterminação ao indicar que é a ideia de felicidade (entendida como categoria política) a chave para compreender a humanidade redimida. Trata-se, ao invés de esperar a figura corporificada que encarna o messias, de agir coletivamente na história tornando real a possibilidade da redenção. Esse tempo, abreviado no agora, rompe com as percepções de um desenvolvimento linear até a redenção histórica. O *kairós* messiânico expõe-se como interrupção histórica, e não como realização progressiva. Esse é o agir que pode ser considerado como messiânico, dispensando inclusive a existência de um messias. Como nos lembra Kafka: “O messias virá somente quando não houver mais necessidade dele, chegará somente um dia depois da sua própria chegada, virá não no último dia, mas no ultíssimo” (KAFKA, 2010, p. 808). Não se trata de esperar o messias, mas ao engajar-se nas causas libertárias, históricas e profanas os sujeitos estariam contribuindo para a realização da promessa messiânica no agora (LÖWY, 2005, p.22).

Benjamin recorre à fundamentação epistemológica da compreensão de tempo do messianismo judaico como premissa para criticar a concepção de tempo subjacente à modernidade capitalista, linear e progressiva. O messias é justamente

a figura que irrompe na reflexão teológica reconfigurando a percepção do tempo e rompendo com a forma pela qual a vida cotidiana vinha até então sendo conduzida, colocando a redenção como construção atual. Na interpretação da tradição judaica a qual Benjamin se filia, a vinda do Messias é imprevisível, e tal como colocado nas teses de 1940 “cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias” (BENJAMIN, 1994 [1940], p. 232), rompendo com os cálculos exatos de sua vinda (a prática da *gematria*) e da tentativa de estabelecer um desenvolvimento exato que permita ao messias chegar (como faz o judaísmo liberal da “Ciência dos Judeus”). Essa intervenção na história não é a intervenção de uma força transcendente ligada a uma figura mística/mítica, mas a ação dos próprios seres humanos que viria a consumir a tarefa de libertar o passado no presente, construindo o porvir. Benjamin constrói uma percepção ativa do messianismo no qual o agir profano, pode favorecer a existência do que corresponde ao reino messiânico. No “Fragmento Teológico-Político” podemos ler:

“Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o telos da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como meta (*Ziel*). De um ponto de vista histórico, não é meta (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a Teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de 'Espírito da Utopia', de Ernst Bloch, foi de ter negado firmemente o significado político da Teocracia” (BENJAMIN, 2012b [1920-21], p. 21; GS, II-1, p.203).

Embora influenciado por Rosenzweig, para quem as lutas revolucionárias por libertação do início do século XX na Europa seriam as pré-condições do advento do reino messiânico (ROSENZWEIG, 1970 [1921], p.287), Benjamin tem reservas em relação a encará-las como exigências do reino de Deus, conferindo a elas autonomia própria. Para Benjamin, essas lutas ao consumarem a dimensão profana de libertação e felicidade, já estão em relação com o reino messiânico, sem exigir qualquer correspondência em relação à Gênesis¹² ou ao

¹² “Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem” (BENJAMIN, 2011 [1916], p. 60)

reino de Deus entendido como objetivo ou meta: “A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade” (BENJAMIN, 2012b [1920-21], p.23). Esse tipo de relação é explicitada no “Fragmento Teológico-Político”, citado anteriormente, de 1920-2113. Penso que esse fragmento está relacionado diretamente ao seu giro em direção a temas imediatamente políticos e conjunturais a partir de 1919-1920, indicado anteriormente e ainda a ser aprofundado. Levanto como uma hipótese possível que Benjamin tenha escrito esse fragmento na tentativa de dar conta das tensões crescentes e cada vez mais frequentes entre um pensamento marcadamente influenciado pela teologia e pelo messianismo judaico que passa a enfrentar discussões políticas mais imediatas, presentes por exemplo no fragmento “O direito de usar a violência/força” e no ensaio “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, e provavelmente presentes nos textos perdidos “Vida e Violência” e “Política”. No “Fragmento Teológico-Político”, Benjamin expõe a forma pela qual vê a relação entre o messianismo e o profano nos seguintes termos:

“[Essa] problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação da seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino. Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução” (BENJAMIN, 2012b [1920-21], p.23-24; GS, II-1, p.203-204).

O elemento messiânico no pensamento de Benjamin é vinculado a uma proposta de pôr termo ao período de sofrimento e degradação ao qual estão expostos os seres humanos, diante da barbárie capitalista ao seu redor sob a forma

¹³ Há uma discussão inacabada sobre a data desse Fragmento. Enquanto Scholem defende a hipótese de que o Fragmento é de 20-21 em razão da linguagem, da terminologia e das particularidades de seu pensamento durante esse período (SCHOLEM, 2008, p. 98). Já Adorno durante a primeira publicação do Fragmento o datou como sendo escrito no ano de 1938, quando Benjamin o leu para Adorno e Gretel Karplus em San Remo. A edição alemã de suas obras (GS I-II, p.946-949) reforça a dificuldade de datar o fragmento, mas tende a localizá-lo em 20-21 pouco antes ou depois da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, um argumento reforçado pela leitura pouco tempo antes da obra de Ernst Bloch “Espírito da Utopia” pouco tempo antes, pelo tipo de bloco e de folha de papel utilizada por Benjamin e pelas pequenas variações existentes entre os dois manuscritos, um escrito à mão e outro datilografado. Nos parece que o argumento de Scholem é correto quando enfatiza a linguagem utilizada por Benjamin e os contornos dados ao seu raciocínio, reforçados pelas características apontadas pelos diretores alemães e também dos problemas enfrentados por Benjamin naquele momento, que expressam um giro mais “político” de seus escritos, abordados no desdobramento da argumentação.

da guerra como elemento da sociabilidade de seu tempo. Só que a redenção é fruto da ação coletiva, e realizando-a como tarefa primordial, paradoxalmente os seres humanos estão em relação direta com o messiânico.

IV. Traços Anarco-Socialistas

É complexa a apreensão das principais inspirações políticas do “jovem” Benjamin, pelo menos durante os anos de participação do “Movimento da Juventude” e, em alguma medida, até 1918-1919. Ao contrário da posição de Adorno, que tenta menosprezar a atuação de Walter Benjamin durante os anos do “Movimento da Juventude” numa tentativa direta de atacar o movimento estudantil que o questionava no entorno de 1968, não é possível minimizar em bloco a importância de tais escritos. Foi de sua participação em determinadas correntes do Movimento da Juventude, sob inspiração de um romantismo anti-capitalista, que surgiram algumas referências que reaparecerão frequentemente em sua obra. Jurgen Habermas indica que é na conferência “A vida dos estudantes” o momento em que alguns traços essenciais de sua filosofia da história são expostos (HABERMAS, 1979, p.38). Além disso, uma concepção inicial de crítica surge durante os anos de experiência e atuação no Movimento Estudantil, assim como o questionamento do modelo rigidamente hierarquizado de educação, do espírito burocrático e do carreirismo presentes na universidade, (BOLLE, 1984, p.4-8) a crítica da técnica e da degradação do trabalho e etc.

Embora não seja possível menosprezar esse período, como faz Adorno, essa atuação não é isenta de problemas. Benjamin fazia parte de uma fração do Movimento que rejeitava qualquer proposição “política” imediata do mesmo. Durante os seus escritos pré-guerra, era frequente a rejeição a estabelecer considerações sobre a política em si de uma forma mais ampla, vista com extrema desconfiança por frequentemente manipular os ideais da vida ética (problema central de Benjamin pré-1914) em prol de objetivos utilitários e instrumentais. Suas preocupações, que durante o período no “Movimento de Juventude” desembocavam em um vanguardismo bastante problemático, estavam no estabelecimento de pequenas comunidades de jovens que permitissem o desenvolvimento das individualidades. Somente através desse processo que o ser humano conseguiria captar o real sentido da solidão, como um momento essencial

do estabelecimento da relação entre ser e Ideia. Em uma carta de janeiro de 1913, a política partidária é vista como a escolha do “mal menor. O Ideal nunca aparece nela” (GB, II, p. 842). A desconfiança em relação à política em geral (alguns chegam a falar até em um comportamento apolítico) é um tema presente em alguns dos comentadores que se dedicam a trabalhar especificamente o período pré-guerra (WOLIN, 1994, p. 13; BUCK-MORSS, 1989, p.12; BOLLE, 1984, p.6)¹⁴.

Durante esses anos, Benjamin fala tanto de um “socialismo sincero” (BENJAMIN, 2013 [1912], p. 42), como do espírito libertário do anarquismo (BENJAMIN, 1986 [1915], p.154). As posições anti-belicistas e a atuação do deputado comunista Karl Liebknecht, a época ainda pertencente à fração de esquerda do SPD, são elogiadas (SCHOLEM, 2008, p. 15). Entre os textos de intervenção política que lia estavam as obras do intelectual anarco-socialista Gustav Landauer, os jornais das frações radicais do movimento socialista e as discussões anti-belicistas realizadas pela esquerda libertária e pelas organizações judaicas de esquerda. Os escritos de Dostoiévski aparecem como sendo uma de suas referências políticas importantes (SCHOLEM, 2008, p.88), assim como ocorre com outros anticapitalistas românticos. Embora com a guerra passe a discutir de maneira difusa sobre alguns fatos e episódios isolados, sua posição geral é marcada por um afastamento dos debates políticos cotidianos com o suicídio de Heinle e principalmente nos anos de exílio na Suíça.

Nas conversas com Scholem após a guerra, o anarquismo aparece como sendo sua referência principal (SCHOLEM, 2008, p. 64 e 91; LÖWY, 2016) como reaparece no manuscrito não publicado “O direito de usar a violência/força”

¹⁴ Jeanne Marie Gagnebin é uma das autoras que consegue captar com precisão a posição de Benjamin no interior do Movimento da Juventude durante esses anos: “Esse movimento pretendia defender os valores espirituais da juventude contra a rigidez da educação prussiana e a esclerose da cultura tradicional. Do ponto de vista político, caracterizava-se por uma grande ambiguidade: seus ideais reformadores eram unicamente espirituais e centrados na educação – isolado enfim do resto da sociedade. Anos mais tarde, Benjamin iria sublinhar os limites dessa atitude que ignorava que 'ninguém pode melhorar a escola ou a casa paterna, se não se destrói o Estado que necessita desta má escola e desta má casa'. Além disso, a imagem do grupo de discípulos circundando seu guia espiritual devia aproximar perigosamente certos temas levantados pelo *Jugendbewegung* [Movimento da Juventude] das palavras de ordem do nazismo: vários de seus antigos membros posteriormente tornaram-se hitleristas. Existia, entretanto, uma minoria mais ativa, mais à esquerda também, formada, aliás, essencialmente por judeus, e que participou ativamente do movimento estudantil da época, organizou numerosos debates sobre temas político-culturais e publicou uma revista sob o nome promissor de *Anfang* (início). Benjamin era ligado a esse grupo, apesar de se opor à politização do movimento” (GAGNEBIN, 1982, p.24)

de 1920 (GS VI, p.104-108), um dos textos preparatórios que posteriormente darão origem à “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. É difícil decifrar essa constelação de referências, mas aparentemente Benjamin inclina-se aqui, como outros intelectuais de seu tempo, para uma associação entre o anarquismo como organização política e o socialismo como organização social e econômica, dando origem a um singular anarco-socialismo.

Segundo Landauer, um dos autores que inspira Benjamin durante esses anos, “anarquismo e socialismo não são opostos, mas co-dependentes” (LANDAUER, 2010, p.70). Na luta pela superação da ordem burguesa, a necessidade de construção de uma sociedade sem dominação e sem Estado reciprocamente exige a socialização dos meios de produção e a construção de uma verdadeira comunidade fundada no trabalho cooperativo. Os princípios de solidariedade, compartilhamento, trabalho cooperativo, liberdade individual e coletiva são algumas das bases dessa nova ordem, na qual os interesses da humanidade se sobreporiam sem eliminar com isso as diferentes singularidades. Trata-se para Landauer de construir associações auto-geridas em diferentes esferas que possam garantir que os interesses da humanidade, dos grupos sociais e de indivíduos possam se articular. Essas associações múltiplas e interconectadas a serem construídas permitiriam criar uma forma social superior ao Estado-Nação e a qualquer proposta de Estado-Global, e capazes de dar conta da organização política e da produção em uma fórmula aberta.

A partir dessa associação singular entre anarquismo e socialismo, que é um dos temas das conversas com Scholem, Benjamin critica o “sionismo agrícola” de seu amigo, rejeitando uma concepção de trabalho e de organização econômica presa exclusivamente à terra e ao trabalho no campo – apontando aqui também que embora a influência do romantismo seja importante, Benjamin não idealiza as comunidades rurais e um retorno ao campo e a uma sociedade pré-industrial, tal como outros românticos. Scholem recorda de três críticas de Benjamin ao sionismo, que partem de seus referenciais anarco-socialistas e de sua interpretação do judaísmo: “a orientação agrícola, a ideologia racial e os argumentos de Buber sobre sangue e experiência” (SCHOLEM, 2008, p. 38).

Um profundo “desprezo pelo mundo burguês” (SCHOLEM, 2008, p.62) é um dos eixos fundantes do pensamento de Benjamin, e sua crítica (revolucionária)

ao capitalismo nutria-se ao mesmo tempo do romantismo, do messianismo e das distintas correntes libertárias de seu tempo. Estamos diante de um pensamento revolucionário, mas que não desenvolve uma discussão sobre quem é o sujeito responsável pela transformação do atual estado de coisas. Seus escritos durante o “Movimento da Juventude” tendem a enfatizar a centralidade da juventude e a importância da criação de núcleos e comunidades educacionais como instrumentos de uma transformação mais restrita ao âmbito educacional e comportamental (embora com evidentes repercussões em outras esferas), sem discutir ou articular a fenômenos políticos mais abrangentes ou a outros sujeitos sociais. Nesses anos, seu argumento em geral era geracional, e não de classe (BUCK-MORSS, 1989, p.12). Durante a guerra, em suas conversas com Scholem, a discussão sobre o sujeito político pouco aparece, e fora as referências transversais dos autores e temas que lia, essa não é uma das preocupações essenciais de Benjamin durante esse período.

Com os episódios da revolução alemã de 18-19, os acontecimentos políticos cotidianos passam a permeá-lo sucessivamente, e o encontro com o marxista utópico Ernst Bloch é decisivo ao confrontar Benjamin com conceitos e práticas políticas com os quais não estava habituado, num tema que será aprofundado a seguir. Esse sujeito será esboçado em 20-21, mas só entrará em cena a partir de 23-24 e com o seu encontro com o marxismo, tema a ser abordado centralmente no terceiro capítulo.

V. A emergência da discussão sobre o direito

As reflexões iniciais de Walter Benjamin sobre o direito datam do entorno de 1916, e mais diretamente de suas conversas com Gershom Scholem. Um conjunto de particularidades históricas, teóricas e culturais caracterizam essas reflexões, e embora a forma como trabalhe o tema varie no decorrer dos anos, uma abordagem crítica em relação ao direito atravessa o conjunto de sua obra e repercute até seus últimos escritos. De início, é fundamental mencionar algo que foi dito anteriormente na introdução, isto é, que as reflexões de Benjamin sobre o direito não surgem como objeto autônomo e isolado da realidade, mas estão ligados a suas preocupações sobre a filosofia da história que são indissociavelmente preocupações ético-políticas.

Da singular e complexa associação entre anti-capitalismo romântico, messianismo judaico e anarco-socialismo (referências presentes em seu pensamento até 1923, e que posteriormente terão nova forma) que dão substância a muitas de suas conversas com Scholem surgem as primeiras menções sobre o tema. Scholem recorda-se de uma discussão no decorrer de 1916 indicando que “já naquele tempo Benjamin falou da diferença entre lei e justiça, qualificando a lei como uma ordem que só podia ser fundamentada no mundo do mito”(SCHOLEM, 2008, p.40-41). A investigação filosófica feita por Benjamin do conceito de mito faz com que o tema reapareça em muitos escritos desse período, a partir de uma leitura crítica sobre o mesmo. Benjamin faz da crítica do mito uma crítica de uma concepção de história voltada a impedir as tentativas dos seres humanos de agir histórica e livremente, tornando assim a redenção atual (GAGNEBIN, 2011, p.9). O mito ali é o fundamento conceitual mobilizado para entender as noções de “culpa” e “castigo”(GAGNEBIN, 2014, p. 54), que por sua vez mantém os seres humanos enredados a essa ordem mítica. Parte disso a associação de Benjamin da lei ao mito que atinge a forma de uma violência mítico-jurídica a ser superada, tal como aparecerá em 1921 no ensaio sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”.

Benjamin e Scholem desenvolvem desde o início simpatia pelas correntes antinômicas da cultura judaica¹⁵, que iam de encontro a suas percepções políticas e suas críticas à estrutura sócio-política alemã daquele tempo. A discussão central de tais correntes está na relação entre o judaísmo e a Torá (traduzida por muitos como Lei), e de que maneira essa relação se transforma radicalmente no acontecimento messiânico. Desde a queda de Adão do paraíso, a Torá assume sua forma atual, como um conjunto de palavras estruturadas contendo prescrições e proibições. O reino messiânico, entretanto, restaura o sentido original da Torá como um conjunto de palavras sem uma ordem ou texto definido, que consistia simplesmente nas diversas possíveis combinações do alfabeto hebreu (SCHOLEM, 1969, p. 73-75). Essa estrutura paradoxal assume para alguns cabalistas a forma de uma linguagem em potência, permitindo a emergência de uma ética e de uma justiça próprias que não se dá mais sob a forma de uma lei tal

¹⁵ Isso se expressará posteriormente em suas longas pesquisas em torno do Sabatianismo, que segundo Scholem encoraja o espírito de um “anarquismo religioso” (SCHOLEM, 2008b, p.334).

como compreendemos esse termo hoje (AGAMBEN, 2008, p.269). Ao embaralhar as palavras retirando seu caráter compulsório como comando ou proibição, elas assumem a forma de palavras esparsas, livremente apropriadas por uma humanidade redimida.

Estes são alguns dos elementos presentes em uma contraposição decidida entre o mundo da ética e da justiça e aquele do direito. No intuito de desenvolver essas noções, Benjamin planeja no ano de 1916 um trabalho que seria intitulado “Notas para um ensaio sobre a categoria da justiça”, que não foi concluído e do qual as notas principais de preparação estão hoje desaparecidas. Entretanto, naquele tempo Scholem havia copiado dos cadernos de Benjamin trechos desse texto, no qual se pode ler:

“O bem definido de acordo com um espaço-tempo, vincula-se a um caráter de posse, como a expressão de sua transitoriedade. A posse, todavia, cercada na mesma finitude, é sempre injusta. Consequentemente nenhum sistema baseado na posse ou na propriedade [...] pode levar à justiça. Antes, a justiça reside na condição de um bem que não pode ser posse. A justiça é um bem através do qual os outros bens livram-se do seu caráter de propriedade. [...] O imenso abismo separando lei e justiça [...] é algo também indicado em outras linguagens.” (BENJAMIN APUD JENNINGS & EILAND, 2014, p. 82-83)¹⁶.

Na leitura de Wohlfarth, a realização da justiça nesse fragmento aparece como a abolição da propriedade privada, protegida pelo direito (WOHLFARTH, 2009, p.10). Alguns meses depois, a discussão sobre o direito é retomada no ensaio “Sobre a linguagem em geral e Sobre a linguagem dos homens”, mas dessa vez em relação à linguagem. O texto começa recorrendo a uma discussão bíblica sobre o ato divino de nomear as coisas, mobilizando uma discussão teológica para refletir sobre problemas bastante terrenos em relação ao sentido da linguagem¹⁷. Benjamin pretende discutir a centralidade do ato de nomear na linguagem, na tentativa de se contrapor às hipóteses linguísticas da comunicação como meio e da

¹⁶ Tradução de: SCHOLEM, Gershom. *Tägebucher 1913-1917*. Frankfurt: Jüdischer Verlag, 1995, p.401-402.

¹⁷ Benjamin esclarece que não está tratando em sua discussão sobre a Gênese de uma hipótese histórica, mas pretende recorrer à compreensão de linguagem discutida na Bíblia para indagar filosoficamente o que resulta dessa forma de analisar a linguagem em contraposição com as teorias de seu tempo. “Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do Gênese, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem”. (BENJAMIN, 2011, p.60).

arbitrariedade do signo como funções primordiais da linguagens (GAGNEBIN, 2014, p. 184-185).

Nesse texto, dialogando com categorias filosóficas, linguísticas e religiosas, Benjamin questiona o que chama de uma “concepção burguesa da língua”, que segundo ele concebe a linguagem como um meio que visa comunicar palavras, representar objetos e visar um destinatário. Para ele, é uma ilusão a crença segundo a qual é possível comunicar a essência espiritual (que na linguagem do romantismo alemão que influencia Benjamin naquele momento, é vinculada ao conjunto de referências histórico-culturais de algo) através da língua moldada para representar perfeitamente a essência daquilo que ela pretende comunicar. Segundo Benjamin, é equivocado conceber a língua dessa maneira, pois a comunicação não se dá *através* da língua, mas *na* língua, que contém as referências de comunicabilidade do conjunto de experiências no qual os seres humanos estão inseridos em um espaço-tempo. Esse ensaio busca aqueles que seriam os fundamentos da língua e da linguagem, ao colocar a comunicação entre os seres humanos como uma experiência ético-política na qual estes rompem o isolamento e inauguram permanentemente a capacidade de fazer a história, ao estabelecer a relação com outros seres humanos, com o mundo a sua volta e mesmo consigo mesmo – já que até a relação do ser consigo mesmo é ela própria relativa a uma experiência inafastavelmente sócio-histórica. Para tanto, entende a linguagem como algo que comunica a si mesma (BENJAMIN, 2011 [1916], p.53)¹⁸, de maneira imediata e sem ser vista como um meio para um fim (é daqui que surgirá a discussão posterior do texto sobre a comunicabilidade pura e simples e a crítica da linguagem como meio [*Mittel*]). Um dos momentos em que é possível perceber esse caráter imediato da linguagem é no ato de nomear as outras

¹⁸ “A linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta 'O que comunica a linguagem?' deve ser: 'Toda linguagem comunica a si mesma'. A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão. Pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse 'é' (que equivale a dizer 'é imediatamente'), [...] é a linguagem mesma sem mediações”. (BENJAMIN, 2011 [1916], p.53).

coisas e a si próprio, que segundo Benjamin é a essência mais íntima da própria língua.

A forma de conceber a língua a qual se opõe, a língua decaída, a língua tornada representação, a língua que perde concretude para entrar num reino abstrato e apartado, a língua petrificada historicamente (como dirá no ensaio de 1920-21, “Crítica da Violência – Crítica do Poder”¹⁹) tem uma de suas expressões mais claras na linguagem jurídica. Contrapondo a linguagem que nomeia da linguagem tornada representação e abstração, Benjamin indica que “Ora, com relação à linguagem existente, o nome fornece apenas o solo no qual os elementos concretos se enraízam. Mas os elementos abstratos da linguagem – talvez seja lícito supor – têm suas raízes na palavra judicante, no julgamento. A imediatidade (ora, essa é a raiz linguística da comunicabilidade própria à abstração) reside no veredito jurídico” (BENJAMIN, 2011 [1916], p.68). A forma atual do caráter mediado da comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, da palavra como abstração é para Benjamin “o sinal distintivo da origem mítica do direito” (p.69).

Entre fins de 1917 e possivelmente até o início de 1919 o tema é mencionado em alguns rascunhos e fragmentos. Sabe-se que Benjamin pretendia inicialmente escrever sua tese de doutorado sobre o conceito de “tarefa infinita” em Kant (BENJAMIN, 2012 [1917], p.103-104; Br I, p. 159), mas a leitura de “A paz perpétua” e “Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita” lhe geram um profundo desapontamento, em função de perceber em Kant uma filosofia da história pautada na noção de progresso. Isso gera um processo de sucessivo afastamento dos referenciais kantianos que o influenciam na juventude, mencionado inicialmente numa carta a Scholem de 23 de dezembro de 1917. A partir disso, elabora alguns rascunhos no intuito de distinguir algumas de suas ideias do sistema kantiano no plano maior de estabelecer uma filosofia por vir. Uma das partes do sistema da filosofia por vir seria a Ética, e em um esquema rasurado escrito provavelmente entre fins de 17 e início de 1918 tenta distinguir a

¹⁹ Retomando diretamente as reflexões de 1916, Benjamin afirmará nesse ensaio que: “Assim se lançaria luz sobre a experiência singular e em princípio desanimadora de que, em última instância, é impossível 'decidir' qualquer problema jurídico – aporia que talvez só possa ser comparada com a impossibilidade de uma decisão taxativa sobre o que é 'certo' ou 'errado' em línguas que se encontram em devir” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 171; BENJAMIN, 2011 [1920-21], p. 146).

Ética da Moral, sendo que a esta última estaria ligado o direito (BENJAMIN, 2012 [1917/1918], p. 197; GS VI, p. 684).

Esses possivelmente estão entre os rascunhos preparatórios para seu ensaio “Sobre o Programa da Filosofia por vir”, não publicado, mas conservado por Scholem e que foi objeto de discussão entre ambos na primavera de 1918 na Suíça. Esse ensaio tem como objetivo discutir a ligação psicológica e intelectual do ser humano com o mundo que se realiza em esferas nem sempre penetradas pelo conhecimento (SCHOLEM, 2008, p. 68), desembocando numa crítica do conceito de experiência em Kant e nos neokantianos da Escola de Marburg que atravessa o ensaio. Nele, é mencionado de passagem a necessidade de analisar a arte, a história e o direito com muito mais intensidade do que Kant às analisou (BENJAMIN, 2004 [1919], p.107).

Em um outro rascunho, Benjamin desdobra suas reflexões sobre a ética, datado pelos organizadores dos seus escritos reunidos como sendo no verão de 1918 ou no outono do mesmo ano. No entorno desse período, em outubro de 1918, se ampliam os levantes contra a guerra (iniciados desde 1917) que promovem posteriormente a derrubada da Monarquia em novembro e provocam a retomada das discussões entre Benjamin e Scholem sobre os assuntos políticos cotidianos (SCHOLEM, 2008, p.85). Nesse momento, Benjamin define de maneira mais incisiva a ética, que aparece em sua diferenciação em relação à moral e ao direito no Fragmento 65, também não publicado durante sua vida:

“A ÉTICA
 aplicada à História é a doutrina (*Lehre*²⁰) da revolução
 aplicada ao Estado é a doutrina (*Lehre*) da anarquia
 há ainda outros usos?
 [...]”

A - Ética Pura	doutrina (<i>Lehre</i>) da liberdade
Ética Aplicada	I História: doutrina (<i>Lehre</i>) da revolução
	II Estado: doutrina (<i>Lehre</i>) da anarquia

²⁰ O termo *Lehre* em alemão é amplamente polissêmico: aprendizagem, ensinamento, doutrina, instrução, lição são algumas das traduções possíveis. Benjamin dava uma conotação conceitual ao seu uso durante o período, portando principalmente o significado de ensinamento e instrução (SCHOLEM, 2008, p.65). Optou-se por manter a tradução feita por João Barrento (BENJAMIN, 2012, p.27,28), mas parece claro aqui que embora Benjamin use o mesmo termo *Lehre* (GS VI, p. 91-92) em todas as passagens, o sentido atribuído por ele é diferente em função dos termos correlatos próximos e das distinções conceituais desse período, presentes nos ensaios e fragmentos discutidos anteriormente, no qual um dos objetivos de Benjamin era distinguir a ética da moral e do direito.

B – Filosofia do Direito pura

Filosofia do Direito aplicada I História: doutrina (*Lehre*) da história universal enquanto evolução
II Doutrina (*Lehre*) do Poder (Monarquia – Democracia)

C - Moral pura Doutrina da ação (*Handlungslehre*)
Doutrina (*Lehre*) da Justiça

Moral aplicada I História: doutrina (*Lehre*) do Juízo universal
II Moral: doutrina (*Lehre*) da teocracia”.

(BENJAMIN, 2012 [1918], p.27-28; GS VI, p. 91-92).

No desenvolvimento da diferenciação entre ética e direito está um dos temas que reaparecerá na “Crítica da violência – Crítica do Poder”. De início, a contraposição revolução-direito aparenta expressar uma das tentativas de Benjamin de encontrar no ato revolucionário a ruptura com a reafirmação perene do *status quo* através da forma jurídica. A discussão se desdobrará em 1920-21, com a distinção entre um ato revolucionário que rompe com a forma jurídica e aquele voltado a fundar um novo direito, e por isso preso a uma dialética entre uma violência que põe o direito e a que o conserva. Benjamin pretende discutir a possibilidade de uma dimensão da ação política que coloque em xeque as relações entre meios e fins típicas da violência mítico-jurídica. Isso assumirá a forma de uma ação, ainda a ser discutida (Capítulo 2, parte 2), que encontre na sua própria medialidade a sua fundamentação, e que por isso não esteja presa a um fim absolutamente determinado e a uma projeção idealizada da história.

Há já aqui uma distinção temporal também importante, entre uma teoria da revolução e outra da evolução. A crítica de Benjamin ao direito tem como um de seus focos a estrutura temporal subjacente à forma jurídica, apontando de que maneira esta reproduz a concepção temporal hegemônica da modernidade, homogênea, linear, vazia e pautada no progresso como norma histórica. A norma jurídica é forjada num processo de intervenção seletiva sobre determinadas práticas sociais, com o objetivo de garantir sua reprodutibilidade e projetá-la em direção a um futuro idealizado de efetivação daquela norma enquanto progresso. Além da seletividade que atravessam esses processos, de seleção de práticas sociais para torná-las direito e de seletividade na sua própria aplicação, Benjamin está interessado aqui em questionar de que maneira a intervenção seletiva sobre o real realizada enquanto direito contribui para estabilizá-lo garantindo um

determinado primado de relações de poder. Indo além, procura apontar de que maneira nesse processo reproduz-se uma concepção histórica com início, meio e fim definidos em um determinado rumo. A crítica ao poder jurídico é também a crítica à imposição de uma determinada ordem de destino, tema que será retomado no ensaio intitulado “Destino e Caráter”, escrito no outono de 1919. O contraponto ao poder jurídico é feito tendo como referência a revolução como ato histórico que rompe com a temporalidade precedente, expondo na ação política coletiva uma temporalidade carregada e condensada que não obedece propriamente a uma cronologia, ou a uma doutrina da “evolução”, mas a uma *kairologia* (AGAMBEN, 2005, p. 128).

Expondo sob novas formas seus pensamentos em torno da anarquia, a ética aplicada ao Estado torna-se sua própria dissolução. A passagem formal da monarquia para uma democracia restrita pautada na reprodução das relações de poder anteriormente estabelecida, segue a manutenção do primado do poder por via do direito, e que, portanto, coloca-se como uma situação histórica que deve ser superada. Não é comum nos escritos benjaminianos uma descrição da teoria das formas de governo, e seus comentários feitos aos autores clássicos que discutem o tema, não indicam que esse seja o seu principal objeto de interesse. A discussão e os termos utilizados aqui provavelmente tem como pano de fundo histórico o processo revolucionário alemão, discutido com Scholem no entorno (SCHOLEM, 2008, p.85), dando ao fragmento a data provável do outono de 1918.

Se os acontecimentos políticos cotidianos voltam a ser mencionados e discutidos a partir de novembro de 18 com Scholem, sem dúvida esse processo se intensifica a partir de março ou abril de 1919 quando Benjamin conhece Ernst Bloch, marxista utópico que naquele tempo também vivia na Suíça. “Nas conversas com Bloch e [Hugo] Ball, Benjamin se viu confrontado com o problema da atividade política”, recorda Scholem (SCHOLEM, 2008, p.87), mas ainda com rejeição a um engajamento mais direto. De qualquer forma, um dos temas que entra no seu campo de visão passam a ser as discussões em torno da República dos Conselhos de Munique, esmagada em abril de 1919 pelos social-democratas majoritários, em associação com os corpos francos, o oficialato do exército e outros grupos paramilitares da direita nacionalista, articulados à burguesia e à extrema-direita local. A República Socialista da Baviera, uma das

importantes experiências revolucionárias na Alemanha²¹, provocou a prisão de Felix Noeggerath, filósofo por quem Benjamin tinha grande estima, e a execução de Gustav Landauer, pensador anarquista e comissário para a Cultura e Educação do governo dos Conselhos, referência intelectual de Benjamin durante esses anos, entre outros(as). O destino de Lukács, amigo íntimo de Bloch e por quem Benjamin tinha apreço e havia lido a “Metafísica da Tragédia” e a “Teoria do Romance”, faz com que também discuta os destinos da República Soviética Húngara.

Benjamin fica profundamente impressionado com a personalidade de Bloch e se desenvolve entre os dois uma amizade marcada de início por longas discussões sobre os mais variados assuntos (EILAND & JENNINGS, 2014, p.107). Embora diverjam naquele momento em diversos aspectos relacionados à política, Benjamin passa a ser interpelado e questionado nas conversas com

²¹ No processo de impor limitações aos governos conselhistas coordenada entre as classes dominantes e pelo SPD em novembro e dezembro de 18, a Baviera foi uma das poucas experiências remanescentes. Encabeçado pelo social-democrata independente (USPD) moderado Kurt Eisner, na Baviera articulou-se até abril de 19 um governo parlamentar articulado à democracia conselhista. O governo reunia operários e diversas tendências e intelectuais de esquerda, e aos Conselhos de Operários e Soldados articulavam-se as tendências socialistas das Ligas Camponesas. Juntaram-se ao governo de Eisner anarquistas como Landauer, intelectuais de esquerda como Ernst Toller, e o conhecido escritor Heinrich Mann, e obteve apoio do socialista judeu Martin Buber e mesmo do liberal Max Weber que participou por pouco tempo do Conselho de Operários e Soldados existente em Heidelberg. Olga Benário, aos 11 anos, vivia em Munique e aos 15 se filiou à Juventude Comunista, possivelmente influenciada pela experiência conselhista na Baviera. A região da Baviera era historicamente um reduto de governos conservadores, mas a disposição por transformações radicais fez com que a região convivesse com maciças manifestações antes e depois de novembro, e que a partir de Munique ela tenha se estendido por diversas províncias na formação de Conselhos e órgãos populares. Diversos avanços esboçados em outras partes da Alemanha foram conquistados somente na Baviera, e durante esse período os Corpos Francos foram varridos, conteve-se o armamento da burguesia, multiplicaram-se mais de seis mil conselhos que além de medidas de democratização social e política eram responsáveis pela substituição do funcionalismo público conservador bávaro por medidas de auto-gestão e auto-governo, além de se avançar na direção de medidas de socialização. Eisner foi assassinado em fevereiro, após a reorganização da burguesia, de estudantes nacionalistas e grupos de extrema-direita. Seu assassinato instaura uma crise de sucessão e passa a haver um conflito intenso entre conselhos e parlamento, e até abril os Conselhos conservam força e chegam a propor uma série de medidas de governo, além de derrotar duas tentativas de extingui-los pelos grupos que defendiam o modelo parlamentar puro apoiados pelos social-democratas majoritários de Berlim e pelas classes dominantes. A derrota definitiva se deu quando tais grupos se associaram à Noske, reforçaram seus laços com o governo de Berlim e montaram Corpos Francos para comandar uma contrarrevolução brutal, atroz e de extrema crueldade que triunfa no início de maio. Landauer foi baleado diversas vezes durante a contrarrevolução, e como ainda respirava, foi pisoteado até a morte. Os Corpos Francos que comandaram a contrarrevolução na Baviera posteriormente tornariam-se conhecidos membros do alto escalão do governo nazista. A derrota da experiência conselhista pavimentou uma reação prolongada e distendida no tempo das forças de direita e extrema-direita, e na reorganização das forças contrarrevolucionárias nessa localidade surge em 1920 o partido nazista, fundado na Baviera. (LOUREIRO, 2005, p. 85-111).

Bloch. Também passa a ter contato e a discutir com Bloch sobre literatura política recente, que iam além dos periódicos lidos por ele e Scholem em seu cotidiano. Dessas conversas surgiram possivelmente o interesse pelas “Reflexões sobre a Violência”, de Georges Sorel, lido em agosto de 1919, cujas discussões “ocuparam-no por muito tempo ainda” (SCHOLEM, 2008, p.92), e pelo “Espírito da Utopia” do próprio Bloch, que embora Benjamin tenha lido com alguma impaciência no outono de 1919 e que não isenta de críticas, assume ter “dívidas com aquilo que é substancial no livro” (BENJAMIN, 2012 [1919], p.148).

Em setembro de 1919, após o término de sua tese de doutorado, escreve “Destino e Caráter” (ao qual foi dado forma final em novembro de 19) um ensaio filosófico bastante incisivo em seu conteúdo crítico, que em alguma medida prepara as bases dos anos de 20 e 21 aos quais se dedica mais diretamente aos ensaios propriamente “políticos” atravessados pela revolução alemã. Nesse ensaio, a discussão sobre o direito é retomada, dessa vez a partir de uma crítica temporal esboçada nos fragmentos anteriores.

Nesse texto, Benjamin critica as percepções tradicionais que procuram associar destino e caráter, ao compreendê-los de maneira causal, ou seja, como se o conhecimento do caráter de alguém permitisse conhecer de antemão o destino dessa pessoa e os rumos que teria sua vida. Benjamin, ao contrário, irá separá-los, tornando-os noções completamente divergentes. Para Benjamin, o conceito de destino no plano subjetivo (mas também no plano histórico) está fundamentalmente associado ao de culpa que mantém os seres humanos presos a uma determinação que lhes é alheia, impedindo a conquista da felicidade e de alguma plenitude. Ao serem submetidos a um fim e a um destino que lhes é alheio, elimina-se a capacidade que os seres humanos têm de intervir nesse trajeto direcionado, de modificá-lo, de alterá-lo em seus fundamentos e de construir algo que conhecemos como história a partir das suas ações. A orientação da história a partir da noção moderna de progresso (tema que percorre toda a sua trajetória) e pelo destino introjetam um ser culpado/endividado na história, vinculado ao obediência de uma norma estrutural sobre a qual não há capacidade de modificação.

Benjamin retoma aqui a percepção de Nietzsche na Segunda Dissertação da “Genealogia da Moral”, que é desenvolvida a partir da ambiguidade do termo

alemão *Schuld*, que corresponde simultaneamente ao que conhecemos em português como culpa e dívida. Ao criticar o conceito de destino, e expô-lo em sua relação com a culpa/dívida, Benjamin indicará que:

“No destino, com efeito, não ocorre nenhuma relação com a inocência. Existe então no destino – esta questão vai mais fundo – uma relação com a felicidade? Será a felicidade, assim como sem dúvida o é a infelicidade, uma categoria constitutiva do destino? A felicidade é, muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do seu próprio destino. Não é em vão que Hördelin chama os deuses bem-aventurados de 'sem destino'. Desse modo, felicidade e bem-aventurança, assim como a inocência, conduzem para fora da esfera do destino. Mas uma ordenação cujos únicos conceitos constitutivos são os de infelicidade e culpa, e dentro da qual não há nenhuma via pensável de libertação (pois na medida em que uma coisa é destino, ela é infelicidade e culpa) [...]. Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. Este erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa”(BENJAMIN, 2011 [1919], p.92-93).

Benjamin irá desenvolver essa última afirmação posteriormente, quando indica que o direito nos seus infundáveis ritos e atuações submete o vivente a um nexos de culpa inderrogável, marcando no corpo deste os símbolos de um destino (as noções contemporâneas de reincidência e de antecedentes criminais no direito penal são explicitações evidentes dessas colocações ao mostrar que aos olhos do direito, aquele que já foi considerado “culpado” ainda estará culpado/endividado em relação a ele). O direito parte de um vínculo de culpa e pressupõe o mesmo nos diferentes ritos judiciais para, por fim, reafirmá-lo quando a própria condenação passa a ser também um instrumento de culpabilização. “O direito não condena à punição, mas à culpa. Destino é o nexos de culpa do vivente” (BENJAMIN, 2011 [1919], p.94).

Benjamin chega a entrar nos papéis executados pelo juiz e em sua posição no decorrer do processo. Para ele, o poder do juiz no processo está também em ver o destino do réu pressupondo-o em uma condenação e determinando esse destino a partir da declaração do nexos de culpa. “O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo tempo, às cegas, ditar um destino – destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida nele que, em virtude da aparência, participa da culpa natural e da infelicidade”(ibid.). Não há capacidade de atuação consciente daquele condenado sobre o seu futuro,

pois o nexó de culpa está pressuposto, foi decretado, e está preso a ele, e isso opera sobre uma vida natural do homem, não sobre uma vida consciente. É da menção feita por Benjamin nesse ensaio da “mera vida” e de uma passagem no ensaio sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” que Agamben irá retirar a noção de vida nua, que irá servir como ponto de partida e será desenvolvida sobre outros marcos em suas investigações sobre o Homo Sacer (AGAMBEN, 2002; 2004).

“Destino e Caráter” também retoma a tentativa de Benjamin em 1915 de diferenciar direito e justiça: “por ter sido confundida com o reino da justiça, a ordem do direito [...] manteve-se para além do tempo”(BENJAMIN, 2011 [1919], p.93). São grandes os paralelos (embora haja diferenças significativas) com as “Teses sobre o conceito de Justiça” de Scholem, escritas entre 1919 e 1925 e não publicadas durante sua vida, documento ao qual Michael Löwy teve acesso nos arquivos de Scholem na atual Universidade Hebraica de Jerusalém. Scholem, escrevendo sob o impacto da revolução bolchevique e de outros eventos revolucionários com os quais traça paralelos com o reino messiânico, faz as seguintes observações sobre a justiça, na tentativa de distingui-la do destino: “A justiça é a eliminação do destino das ações [...] A injustiça das nossas vidas se manifesta nas ações singulares e expostas ao destino” (SCHOLEM apud LÖWY, 2001, p.186).

Penso que com “Destino e Caráter” se completa um ciclo e um período de transição iniciado em novembro de 1918, mas que tem em 1919 um ano chave que direciona Benjamin para uma discussão mais conjuntural e imediatamente “política”. Os temas se mantêm: a análise crítica das noções de mito, destino, culpa, castigo e direito; os sentidos da justiça; a liberdade humana na história; dentre outros. Mas agora os sentidos da ação política (e da ação revolucionária, que antes aparecia apenas em paralelo com a inauguração do reino messiânico, agora ainda manterá esse paralelo, mas sob uma forma qualitativamente diferente e que possuirá especificidades importantes); os dilemas globais das classes e forças sociais em uma determinada conjuntura; a discussão sobre o sujeito político (o proletariado) que universaliza em sua particularidade a luta por emancipação/redenção; a crítica dos mecanismos de exceção, usados como

instrumentos de contenção das frações combativas do movimento dos trabalhadores; entram de forma mais imediata em seu campo de visão.

Esse momento de transição se expressa numa carta à Ernst Schoen de setembro de 1919, em que relata a importância de seus encontros com Bloch nos quais se vê confrontado com discussões políticas cotidianas, autores e práticas políticas que até então rejeitava, obrigando-o em alguma medida a aprofundar-se no assunto:

“Tenho refletido muito sozinho, e, dessa forma, cheguei a pensamentos tão claros que espero poder escrever sobre eles em breve. São ideias relacionadas à política. Em vários aspectos, e não apenas nesse, o livro de um amigo tem me ajudado bastante. Sua companhia foi muito mais importante do que o seu livro, porque nessas conversas ele frequentemente desafiou minha rejeição de todas as tendências políticas contemporâneas, que me forçaram a emergir nessas matérias, algo que espero que tenha valido a pena. Ainda não posso dar conta desses pensamentos nesse momento. O livro é o “Espírito da Utopia”, de Ernst Bloch. Tem defeitos enormes. Todavia, tenho dívidas com aquilo que é substancial no livro, e o autor é dez vezes melhor que o livro. Por agora, talvez baste dizer que se trata do único livro que me permite confrontar-me com um pensamento verdadeiramente atual e deste tempo” (BENJAMIN, 2012 [1919], p. 148; BENJAMIN, 2012, p. 199).

Esses elementos o preparam para a redação da “Crítica da Violência - Crítica do Poder”, ensaio que será lido em proximidade com os rumos da Revolução Alemã e da entrada em vigor da Constituição de Weimar no próximo tópico.

2

Direito, Abertura e Encerramento do Tempo em Weimar (1918/9-1923)

2.1

Revolução, contrarrevolução e direito: As dobras do tempo e Weimar

I. A emergência de novas questões

Conforme mencionado anteriormente, é perceptível uma mudança de abordagem a partir de 1919 que se solidifica com o retorno de Benjamin à Berlim em 1920-21, quando passam a ser preparados seus escritos que abordam a política de forma mais direta nesse momento: “Política”, um ensaio mais amplo com alguns trechos completos, e “Vida e Violência”, uma nota escrita em abril de 1920 em Berlim, que foram perdidos; e “O direito de usar a violência/força”, um fragmento não publicado durante sua vida em que critica o ensaio homônimo que aparece em uma revista alemã de 1920, uma das origens de seu ensaio mais conhecido sobre o direito e publicado durante a vida, a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, escrito provavelmente entre o final de 1920 e janeiro de 1921, que serão analisados posteriormente (Capítulo 2, Parte 2).

Benjamin incorpora novos problemas, indo além das questões anteriores. Com a revolução alemã e o desdobramento dos acontecimentos de 1919, Benjamin passa a teorizar a partir de problemas conjunturais mais imediatos, dando origem ao que Scholem chamou de escritos “políticos”. Embora numa primeira leitura sobressaíam as discussões sobre as teorias do direito hegemônicas (jusnaturalismo e juspositivismo), a apropriação parcial das noções desenvolvidas por Georges Sorel em sua obra “Reflexões sobre a Violência” e a crítica ao direito e ao Estado por meio de uma crítica da violência, é central nesse escrito os dilemas postos pelo ciclo revolucionário que se abre na Alemanha em 1918/1919, e que em alguma medida repercute até 1923.

Essa dimensão fica mais evidente em alguns leitores atentos da obra de Benjamin. Willi Bolle faz da trajetória de Benjamin e de seus escritos um testemunho da República de Weimar, cuja fundação é realizada como uma tentativa das classes dominantes de conter o movimento revolucionário, e de seu colapso com a ascensão do nazi-fascismo (BOLLE, 1994, p.17; BOLLE, 1986, p.

9-10; BOLLE, 1984). Já Michael Löwy demonstra que, embora não apareça de imediato uma atração mais profunda em relação à revolução Russa de 17 e a Alemã de 18-19, é significativo que “a partir dessa época que os problemas políticos da revolução aparecem em seus escritos” (LÖWY, 2008, p.166). Jeanne Marie Gagnebin é mais direta nesse sentido ao apontar que:

“Cabe lembrar aqui que Benjamin escreve o segundo ensaio [A Crítica da violência – Crítica do poder] sob o impacto da revolução alemã de novembro de 1918 (que derrubou o Império e proclamou a República) e, mais ainda, da derrota do movimento dos conselhos operários e do assassinato de Rosa Luxemburgo e de Karl Liebknecht pela polícia berlinense em janeiro de 1919” (GAGNEBIN, 2014, p.54).

O pensamento em torno da revolução faz com que Benjamin formule de maneira mais extensiva e consistente uma crítica ao direito que já aparece transversalmente em textos anteriores. É em torno dos processos revolucionários que se sucederam ao fim da Primeira Guerra, seja no caso de um processo revolucionário abruptamente encerrado como na Alemanha, ou vitorioso no caso Russo, que seriam formuladas duas críticas distintas, mas consistentes, à forma jurídica: a de Benjamin e a de Pachukanis (PACHUKANIS, 1988 [1924]). Nesse texto, o contexto alemão aparece de forma mais clara e direta e seu pensamento é formulado levando em consideração tais eventos para pensá-los para além dos mesmos.

II. As marcas da revolução

Um episódio que marca a escrita de Benjamin e a história de toda a esquerda alemã durante a República de Weimar é o massacre da Liga Spartakus e o assassinato brutal de duas importantes referências da Liga e do movimento dos trabalhadores, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht (GAGNEBIN, 2007, p. 207). Rosa e Liebknecht militavam para levar adiante a importância do aprofundamento da revolução e a centralidade do governo dos conselhos (LUXEMBURGO, 2011b [1918], p. 290) que vinha sendo combatido a todo custo pelo SPD instalado no poder, e foram assassinados no dia 15 de janeiro a mando de Gustav Noske, um social-democrata de direita chamado por Ebert para comandar assuntos militares. Executando a parte que lhe cabia na formação do governo de compromisso defendido pelas lideranças do SPD e pela direita tradicional alemã, Noske

recrutará os Corpos Francos - *Freikorps*, organização paramilitar ultranacionalista de onde as tropas de assalto de Hitler recrutariam seus mais promissores matadores (ARENDDT, 2008, p.43) - não só no assassinato de Rosa e Liebknecht em Berlim, mas também no esmagamento das milícias operárias ao redor da Alemanha. Com greves e manifestações sendo duramente reprimidas pela social-democracia então instalada no poder, esse período atravessa a votação para a Assembleia Nacional Constituinte em 19 de janeiro, e a própria Constituição de Weimar que entra em vigor em agosto daquele ano.

Como Arendt indicou, os episódios do início de 1919 tornaram-se o “ponto sem retorno para a esquerda alemã” (ARENDDT, 2008, p.44). Esse assassinato choca até uma parcela da opinião pública que não concordava com as posições políticas de Rosa e Liebknecht, e posteriormente impossibilita qualquer aproximação entre a esquerda e o SPD, mesmo no início dos anos 30 quando o fascismo se aproximava perigosamente. Quando a social-democracia recruta o sanguinário Noske - que confessa em suas memórias que “é preciso que alguém seja o carniceiro sanguinário, não tenho medo dessa responsabilidade” (NOSKE apud LOUREIRO, 2005, p.77) -, os Corpos Francos e o oficialato como forma de manter a ordem, massacrar a Liga Spartakus e cumprir o seu acordo com a burguesia alemã, os *Junkers*²² e os setores tradicionalistas, essa é uma decisão que em alguma medida já vinha sendo desenhada há tempos. Ela passa pela burocratização do partido em detrimento das ações próximas ao proletariado, pela adesão aos créditos de guerra em agosto de 1914, pelos acordos de contenção das greves de 17. A revolução alemã de novembro de 18 não era desejada pela social-democracia, que semanas antes em outubro já havia entrado em acordo com o Império, o alto-comando do exército, os liberais e os católicos do partido do Centro (*Zentrum*) para realizar uma transição pelo alto, com reconhecimento de

²² A partir de meados do século XIX com a ampliação do desenvolvimento capitalista, opera-se no campo alemão uma transição na organização da produção, e as grandes propriedades passam a ser geridas em moldes capitalistas, ainda que conservem traços anteriores, como indicam as pesquisas de Max Weber sobre o tema: “Hoje, o dono de terras age como qualquer homem de negócios e tem de agir como tal, mas suas tradições aristocráticas contrastam com tal ação. Ele gostaria de ser um senhor feudal, e não obstante tem de se tornar um empresário comercial e um capitalista” (WEBER, 1997, p. 139). Isso leva Rosa Luxemburgo a tratá-los como a fração agrária da burguesia alemã, ou uma burguesia agrária (LUXEMBURGO, 2011b [1919], p.287-293). Entretanto isso se dá com os *Junker* conservando seus antigos hábitos, rituais, sua visão aristocratizante e hierarquizada de mundo, e exercendo forte influência sobre a política alemã em geral, a burocracia e o exército em particular.

algum poder aos partidos sob a presidência de Max de Bade, primo do Imperador. O que havia ali de novidade era a ação espontânea do proletariado, que a ala majoritária do SPD buscava confinar nos limites da ordem burguesa de todas as formas possíveis a partir da premissa absoluta de “combater o bolchevismo”. Diante de sucessivos acordos com o oficialato, já que os soldados cansados da guerra e ansiosos por alguma mudança concreta de suas realidades também estavam do lado dos insurgentes, destroem-se os conselhos operários mais radicais. Sabotam-se outros por meio de anos de experiência no burocratismo por parte de alguns militantes da fração majoritária do SPD.

Em Benjamin, a crítica dos rumos tomados pelo SPD e seu papel junto às forças da contrarrevolução é indissociavelmente uma crítica temporal. A crença do SPD num curso natural da história que nos leva necessariamente ao socialismo, os leva a progressivamente abandonar as ações mais radicais e conflituosas, e confiando num automatismo das leis da história e de uma contradição ininterrupta entre forças produtivas e relações de produção que substitui a ação coletiva do proletariado como sujeito ativo na história. O parlamento torna-se um fim em si mesmo, as ruas são repelidas e o progresso/desenvolvimento substitui a praxis ativa junto aos “de baixo”. Aqueles(as) que se contrapõe a isso são automaticamente rejeitados como não-científicos, como “esquerdistas” (num sentido distinto daquele dado por Lenin), e portanto como passíveis de serem anulados(as) politicamente (e no caso de Rosa, Liebknecht e dos operários insurgentes, também fisicamente). Justamente por isso, anos depois esses episódios aparecem em suas teses de 1940. Por isso o “‘Spartakus’ [...] sempre escandalizou (*anstößig*) a social-democracia” (BENJAMIN, GS I-2 [1940], p. 700; BENJAMIN, 1994, p.228)²³. Jeanne Marie Gagnebin, comentando a rejeição de Benjamin à teoria e à prática social-democratas faz os seguintes comentários:

“A teoria social-democrata torna sua essa imagem do progresso e do desenvolvimento histórico, e assim substitui a necessidade da luta pela observância da evolução. Ao mesmo tempo, a revolução é compreendida como um acontecimento garantido pelo curso natural da história; seria da mesma maneira falso querer evitá-la, como querer provocá-la”(GAGNEBIN, 1982, p.16-17).

²³ Benjamin, em dezembro de 1920 durante a redação da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, estava lendo as cartas de Rosa Luxemburgo durante a prisão, pelas quais admite estar “tocado por sua inacreditável beleza e significado” (Br I, p.250-251; BENJAMIN, 2012[1920], p.171).

Diante disso, qualquer iniciativa que ultrapasse esses limites estreitos é rechaçada, e as ações da Liga Spartakus junto ao proletariado alemão são negadas em seu potencial emancipatório, que passa a ser deslocado para a marcha em curso do etapismo social-democrata. Em momentos decisivos o que a social-democracia faz é pedir calma ao proletariado, restringindo no máximo ao caráter liberal-social o esforço revolucionário de novembro de 18 e reiterando o etapismo na compreensão histórica da Alemanha. Para determinadas parcelas da social-democracia, o desenvolvimento alemão caminharia inicialmente por um momento democrático-burguês que seria posteriormente seguido pelo da revolução social, num caminho garantido pelas leis da história.

III. Forma jurídica e progresso

Esses episódios repercutem nas críticas ao direito presentes no ensaio sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. Este ensaio vai na direção oposta das frações majoritárias da social-democracia, que apostara acriticamente no discurso do direito e num avanço jurídico-institucional lento, gradual e linear para garantir a emancipação da classe trabalhadora. A crença no progresso e na formulação de “novos direitos” eram termos recorrentes entre aqueles que se dedicavam a confinar a ação do proletariado nos limites institucionais, traçando uma rota determinada desde o sufrágio até a constituição de Weimar, numa linha evolutiva que continuaria com novos avanços sucessivos.

A constituição cumpre o papel de comprimir e anular a temporalidade das massas nos limites estreitos da divisão social do trabalho, pretendendo transformar o esforço revolucionário em um novo código de hierarquias sociais e políticas, pressuposta e reafirmada pela constituição²⁴, que embora reconheça algumas conquistas por não poder voltar no tempo e anular por completo o imaginário dos trabalhadores que foram às ruas, procura confiscá-la para relegitimar a manutenção da dominação sócio-política em “novos” termos. As possibilidades de mudança, que o movimento revolucionário vê em ato contínuo e em uma temporalidade aberta e constitutiva, passa a ser presa em um modelo auto-referenciado, preso numa dialética entre nomostática e nomodiâmica

²⁴ Negri (2002) indica que o conceito moderno de constituição é “predisposto a devorar o poder constituinte, a não deixar vestígios da temporalidade constituinte” (p. 302).

(BARBOSA, 2006, p. 53-54). A constituição passa a atuar na pretensão de regular os movimentos imanentes a partir de um referencial estático, preso a um passado que se julga estabilizado, no qual se projeta novamente um movimento histórico linear e progressivo. O tempo linear converte-se em rotina administrativa, na qual determinadas alterações só são absorvidas quando não representam prejuízo ao funcionamento estrutural da normatividade social pressuposta. As fronteiras desse ordenamento (“porosas” apenas em pontos seletivos) são demarcadas com nitidez para responder a determinados postulados de não-variação que garante o seu lugar no processo social como um todo. Esses mecanismos, alguns de “abertura” mas fundamentalmente de contenção, são atuantes diante de um curso histórico geral no qual está inserido e projetado, e o que caracteriza essa projeção é a conservação e a reprodução do que MARRAMAIO chamou de norma estrutural - e do projeto nela incorporado (MARRAMAIO, 2005, p.252-256).

Nos escritos de Rosa Luxemburgo do próprio período também sobressai a contraposição entre a chamada para a Assembleia Constituinte/Constituição e a revolução. Essa tentativa das classes dominantes de convocar uma Constituinte para conter o movimento dos trabalhadores havia sido formulada desde os primeiros dias da revolução, quando as ações espontâneas dos trabalhadores depuseram o Império. Só que junto ao movimento de massas formaram-se simultaneamente os Conselhos, como órgão democrático dos trabalhadores para tomar decisões sobre a realidade política, social e econômica. Novembro e dezembro são os meses em que se assiste, principalmente em Berlim, às tentativas das forças contrarrevolucionárias de anular de todas as formas os conselhos, retirando seus poderes e substituindo-os pelas instâncias representativas tradicionais, conservando as bases do antigo sistema, e convocando a Constituinte. Só que ao perceberem durante o mês de dezembro as seguidas tentativas de sabotar os conselhos e os rumos da revolução, assiste-se a uma radicalização interna do movimento dos trabalhadores, que se amplia no caso Eichhorn²⁵, num momento em que se aproximavam as eleições convocadas pelo governo de Berlim para a Constituinte, marcada para o dia 19 de janeiro.

²⁵ Chefe da polícia de Berlim da ala esquerda do Partido Social-Democrata Independente e próximo politicamente aos delegados revolucionários. Em finais de dezembro, Ebert e Noske forçam sua saída em finais de dezembro de 18 para substituí-lo por um membro da ala direita do SPD. Longas manifestações se sucedem em solidariedade a ele e em defesa das conquistas da revolução (BROUÉ, 2005, p. 238-242).

Explicitam-se nesses dias o antagonismo entre a continuidade da revolução e a convocação da Constituinte. Como indica Rosa Luxemburgo, “Agora estamos no meio da revolução e a Assembleia Nacional é uma fortaleza contrarrevolucionária erigida *contra* o proletariado revolucionário” (LUXEMBURGO, 2011b [1918], p. 326). Nas trincheiras da luta durante esse processo, após a derrota para o SPD no Congresso dos Conselhos, Rosa opta por uma participação de denúncia da Liga Spartakus nas eleições para a Constituinte, sem nutrir qualquer ilusão sobre o que seria debatido lá, diante da percepção de que a Constituinte significava ali um Termidor na ação revolucionária do proletariado. “Os senhores burgueses com o governo de Ebert à cabeça querem, com a Assembleia Nacional, banir, paralisar a luta de classes, querem evitar a decisão revolucionária [...]. Aguardam e esperam o 19 de janeiro como o retorno de sua tranquila dominação de classe” (p.327-328).

A convocação da constituinte, articulada entre o SPD e o antigo governo, promove uma reorganização da direita para disputar as eleições, e que até então estava atordoada pela com o desdobramentos dos acontecimentos em outubro-novembro (FILHO, 2012, p.72). As forças conservadoras são explicitamente conscientes do uso da Assembleia Constituinte e da Constituição como meios de conter o aprofundamento da revolução, anular quaisquer poderes dos Conselhos de Trabalhadores e Soldados, e conter todas as medidas tendentes à socialização dos meios de produção. Na formação de um “Partido da Ordem” (MARX, s/d [1852]) em que se anulam as disputas internas eventualmente existentes em prol da conservação da ordem burguesa, a burguesia, os *Junker*, os conservadores, o oficialato e os representantes dos majoritários do SPD concedem amplos poderes à Noske, garantindo-o o uso das *Freikorps* à soldo da grande burguesia, o recrutamento das parcelas reacionárias do exército e de grupos de jovens conservadores para a formação de um exército contrarrevolucionário. Estes fazem um juramento de lealdade ao governo de Ebert até a Assembleia Constituinte formar um governo definitivo, como é mostrado por Pierre Broué em sua análise da Alemanha do período (BROUÉ, 2005, p.237).

A crítica de Benjamin ao direito e à violência necessária para a reprodução das relações então existentes, é uma crítica do esmagamento do proletariado insurgente por meio dos mecanismos regulares de direito e dos mecanismos de

exceção, utilizados para fazer valer o próprio direito, os acordos entre o SPD e a direita tradicional, e a entrada em vigor da Constituição de Weimar. Ao contrário da teoria da constituição que realiza uma exaltação acrítica desse documento como um dos pilares do constitucionalismo moderno, numa exaltação abstrata de normas jurídicas isoladas do contexto de onde emergem, Benjamin desloca seu olhar para os corpos prostrados no chão de Berlim e de outras cidades durante o ano de 1919, quando a constituição de Weimar entra em vigor. A constituição, ao contrário de uma certa apologia constitucionalista, é por um lado uma exigência dos vencedores da guerra (colocando a violência como um componente determinante da mesma, como relatada por Benjamin na “Crítica da Violência – Crítica do Poder”) e por outro mobilizada como um mecanismo contrarrevolucionário destinado a determinar o fim abrupto da revolução alemã. Da Baviera à Berlim, o oficialato e os grupos paramilitares forneciam a base material violenta para as classes dominantes fazerem valer seus acordos e negócios entre si. Execuções, prisões em massa e processos de exceção corriam contra o proletariado insurgente, ampliando o campo de ação da contrarrevolução, e fazendo com que a extrema-direita passasse a se sentir confortável para agir.

Por óbvio que as críticas de Benjamin realizadas no ensaio não se restringem à social-democracia, e também são mobilizadas contra a burguesia liberal e os demais setores conservadores. Se em suas conversas com Scholem, e em determinados textos posteriores que mencionam os episódios da Revolução Alemã, a social-democracia recebe ênfase, é justamente em função das esperanças depositadas pela esquerda e pelo proletariado alemão nela. Não só a social-democracia promove o abandono sucessivo do programa que havia lhe tornado o maior partido de esquerda do mundo, como mesmo dentro das margens que tinha para atuar realiza um papel muito aquém das possibilidades realmente colocadas, capitulando e realizando o giro completo de sua conversão em um membro do “Partido da Ordem”.

A “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, escrita entre dezembro de 1920 e janeiro de 1921, é uma defesa da retomada e da radicalização da revolução alemã. Havia entre a esquerda alemã que não havia se rendido à política de compromissos do SPD a consciência difusa de que um ciclo de lutas ainda estava aberto (BROUÉ, 2005, p. 421-447), embora o momento de maior radicalização

dos trabalhadores que perdura pelo menos até abril de 1919 fora derrotado pelas forças contrarrevolucionárias comandadas pelos majoritários do SPD e pela direita tradicional alemã nas suas diferentes frações. A aliança do SPD com a direita tradicional era permanentemente instável. Enquanto o SPD era funcional às parcelas mais expressivas da direita tradicional para amortecer as tensões sociais e conter o processo de radicalização dos trabalhadores, essa direita nunca tolerou de fato o SPD, seja pelo seu passado radical ou pela vontade de eliminar as mediações sociais ao processo de acumulação.

Com a derrota das frações combativas do movimento dos trabalhadores, em abril de 1919 abre-se espaço para a reação se organizar. Em uma conjuntura instável, acirrada pela crise econômica, e temerosa do proletariado e da proletarização, a subjetividade das classes médias e da pequena-burguesia torna-se um dos alvos da direita tradicional, que responsabiliza o SPD pela situação que o país vivia. Com isso, setores da classe média e da pequena-burguesia aceleram sua ida para o terreno da direita e da extrema-direita, e a Alemanha convive a partir da segunda metade de 1919 com o que Ernst Troeltsch a época denomina uma “onda de direita” (TROELTSCH, 1994 [1919], p.99-106). “Era o caldo de cultura propício para que a 'onda de direita' que assolava o país se traduzisse numa ação concreta: militares e militantes de extrema direita tentaram depor o governo, em março de 1920, com um golpe de Estado, ação que passou à história com o nome de *putsch* [golpe] de Kapp” (LOUREIRO, 2005, p.116). A resposta dos trabalhadores é inequívoca: 2 dias após o golpe, no dia 15 de março, 12 milhões de trabalhadores cruzam seus braços contra o golpe na maior greve geral que a Alemanha de então havia visto.

Criam-se com isso milícias operárias que derrotam os golpistas no dia 17 de março, quando sua cúpula foge para o exterior. Essas milícias surgem espontaneamente a partir da criação autônoma e independente de comitês de ação e de greve, e em alguns espaços os Conselhos Operários são reeditados. Com a derrota do golpe, o movimento grevista formula uma série de reivindicações: demissão de Noske e das tropas golpistas; saída das forças reacionárias da administração; medidas de socialização; desapropriação das grandes propriedades fundiárias; estabelecimento de forças de segurança composta pelos trabalhadores organizados; dentre outras. As frações majoritárias do SPD atuam novamente na

tentativa de contenção das ações do proletariado, e a proposta de um governo operário fracassa. Novamente os majoritários do SPD atuam na desarticulação dos trabalhadores, na anulação de muitas de suas reivindicações, e no massacre às frações radicais, em parte feitas pelos Corpos Francos [*Freikorps*] e pelas mesmas tropas que haviam apoiado o *putsch* (golpe) de Kapp.

Na região do Ruhr, um dos polos industriais da Alemanha, a greve geral toma a forma de um movimento insurrecional. Cria-se uma milícia operária de cerca de 50 mil trabalhadores de várias tendências, que expulsa os golpistas e assume o Ruhr. O governo de Berlim designa Severing, ministro do Interior da Prússia e membro do SPD, para negociar com os insurgentes. Forma-se em 25 de março o acordo de Bielefeld, segundo o qual o exército do Reich não entrará no Ruhr, serão tomadas medidas para combater a contrarrevolução e os contrarrevolucionários, e as grandes empresas passarão para o controle dos trabalhadores. Com isso, uma parte dos trabalhadores encerra os combates e volta pra casa. Isso dá tempo para o governo de Berlim fazer do acordo letra morta e dias depois enviar o exército e os Corpos Francos [*Freikorps*]. Uma violenta campanha de terror se inicia no começo de abril, que esmaga determinados setores do proletariado. Posteriormente, o episódio faz com que a social-democracia perca o apoio de grande parte da classe operária no Ruhr.

Logo depois disso, como ressaltam Eiland e Jennings (EILAND & JENNINGS, 2014, p. 130), embora não sejam mencionados tais episódios em suas cartas, é escrita a nota, hoje perdida, intitulada “Vida e Violência”, que segundo o próprio Benjamin foi “arrancada do coração” (BENJAMIN, 2012 [1920], p.162; Br I, p. 237). Em 1920, início de 21, a esquerda ainda buscava chaves explicativas para compreender o passado recente e o momento atual que se desenhava, e os textos de Benjamin se inserem nesses esforços. É um dos marcos também de uma incursão de forma mais longa e decidida em temas imediatamente “políticos”. A rápida redação posterior da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, um ensaio relativamente curto e extremamente denso, é sinal de que em alguma medida aquelas reflexões já apresentavam alguma solidez e vinham de algum tempo.

IV. O direito e o Estado constitucional

Antes, porém, Benjamin redige um fragmento no interior desse contexto, intitulado “O direito de usar a violência/força”, que está entre os textos preparatórios do ensaio mais amplo em que se debruça diretamente sobre o direito, a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”. O fragmento é datado pelos editores alemães dos escritos reunidos de Benjamin como posterior a abril de 1920 (GS, VI, p. 691), e trata-se de uma resenha crítica do artigo homônimo de Herbert Vorwerk publicado em uma revista alemã da época – o “Jornal para o Socialismo Religioso” - em Setembro de 1920, indicando que a data provável do fragmento é posterior àquela dada pelos editores alemães dos escritos reunidos de Benjamin, ou seja, a partir de setembro (JACOBSON, 2003, p. 308-309). Certamente após a redação da nota “Vida e Violência” (já que Benjamin faz referência a essa nota em “O direito de usar a violência/força”) e antes da redação da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, Benjamin escreve esse documento onde são antecipados alguns dos argumentos principais que serão utilizados no ensaio de 20/21.

O artigo de Vorwerk tem origem num pedido de Carl Mennicke, editor do jornal, após uma conversa com Paul Tillich sobre o uso da força/violência diante do golpe de Kapp. Mennicke pede a Vorwerk, um jurista relativamente conhecido na época, que escreva um texto apresentando seus pontos de vista, algo que é explicado em uma nota de rodapé editorial que apresenta o artigo (FENVES, 2011, p. 286)²⁶. Vorwerk pretende analisar o problema de duas formas distintas, primeiro de um ponto de vista “puramente” jurídico no qual adota o positivismo como ângulo de análise, e posteriormente de um ponto de vista ético. Para Vorwerk, um jurista só pode falar de um direito a algo a partir do momento que a ordem jurídica garanta a autorização para se agir desta maneira (VORWERK apud FENVES, 2011, p. 216). Isso se daria por derivação lógica nos casos de uso da força/violência, no qual “apenas o Estado tem o direito de usar a força/violência” (VORWERK apud BENJAMIN, 2012 [1920], p.231). Negando qualquer direito à revolução como um resíduo de teorias pré-modernas do Estado, Vorwerk recorre à Max Weber para afirmar que o Estado é a instituição moderna que se caracteriza

²⁶ A leitura apresentada do ensaio de Vorwerk será feita com base no fragmento de Benjamin e no livro de Peter Fenves, que consultou o artigo original ao qual não tive acesso.

por “reivindicar o monopólio do uso legítimo da violência física” (WEBER, 2010, p. 56).

Vorweck rejeita o recurso à violência por parte dos golpistas que pretendiam fundar um Estado monárquico e anti-democrático. Até aí na crítica política aos golpistas Vorweck está correto, mas Benjamin pretende criticar o jurista por não considerar de forma mais nítida em seu campo de visão que na verdade foi o movimento grevista que derrotou os golpistas e não o Estado em abstrato ou o direito. Foram as milícias operárias e o temor de uma radicalização maior do proletariado alemão que fizeram com que a extrema-direita recuasse em suas pretensões golpistas e as frações da direita tradicional desistissem, ao menos por enquanto, de atacar a República que de fato odiavam, mas que lhes era funcional naquele momento. Muitos dos golpistas que investiram contra a República, e tinham como pretensão formar um novo Estado, faziam parte do próprio Estado (como membros do oficialato, da burocracia, do judiciário e etc), e mantiveram esse posto atuando durante a própria República de Weimar como sentinelas avançadas da contrarrevolução.

Peter Fenves, ao analisar com proximidade os dois textos apontando suas referências recíprocas e comparando as expressões utilizadas, mostra que Benjamin toma posição junto aos grevistas para pensar o texto e mobilizar suas críticas ao direito:

“Benjamin, pelo contrário, de forma inequívoca afirma apenas o último "ponto de vista" [o dos grevistas], e ele faz isso de uma tal maneira que a ação dos grevistas poderia ser desemaranhada da suposição de que a greve foi feita a serviço do regime legal porque ela agiu contra os seus adversários” (FENVES, 2011, p.217).

Para Benjamin, seria justamente a exposição do último ponto de vista quase que totalmente desconsiderado por Vorwerk, uma de suas tarefas posteriores (BENJAMIN, 2004 [1920], p.233). Algumas das teses principais levantadas por Benjamin estão em estreita proximidade com a realidade sócio-política alemã de então. Entre outros aspectos, Benjamin critica o que ele imputa ser uma tendência no texto de Vorwerk de refutar qualquer recurso à força por parte de organizações humanas ou indivíduos e concentrar toda força/violência no Estado. O combate aos golpistas não se dará e não se deu pela força moral das leis, e nem se dará no interior do Estado que estes pretendiam fundar, mas apenas

na disposição de luta do proletariado. Benjamin não analisa aqui o recurso à violência por parte do proletariado (um dos temas do ensaio sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, mas que já aparece aqui) a partir de uma perspectiva moral que a rejeita em abstrato. Sua análise se situa rigorosamente no plano ético-político, julgando sua possibilidade num espaço-tempo específico. Benjamin rejeita “uma decisão subjetiva a favor ou contra o uso da violência em abstrato” (p.233), que não pode se dar no plano subjetivo-individual, mas no ético-político somente “à luz de escopos e desejos específicos” (GS VI, p. 106).

Benjamin também recusa a tentativa do autor de transformar todas as lutas sociais em lutas por direitos no interior do Estado constitucional. Ao contrário desse tipo de tese, essas lutas constantemente tensionam o direito, transbordando-o, indo além dele e por vezes contra ele, que ao intervir expõe frequentemente um abismo com relação à justiça e a sua incapacidade de incorporar e concretizar as reivindicações dos “de baixo”, retomando em certa medida a distinção que marca o fragmento “Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça”, e o ensaio “Destino e caráter”:

“É equivocado afirmar que, em um estado constitucional, a luta por existência torna-se uma luta por direito. Ao contrário, a experiência demonstra que é justamente o oposto. E isso tende a ser necessariamente assim, já que a preocupação da lei com a justiça é apenas aparente, ao passo que na verdade a lei está preocupada com sua auto-preservação”(BENJAMIN, 2004 [1920], p.232).

Na leitura de James Martel, é possível perceber que, se forem analisadas determinadas situações concretas, o objetivo do direito não é preservar a vida humana, mas preservar sua própria existência e o código de hierarquias sociais aos quais está relacionado (MARTEL, 2014, p. 30). Isso não se dá por uma tendência interna ao direito de estabelecer sua própria autoridade, “o que está em questão aqui é a realidade subordinada à qual o direito se refere” (BENJAMIN, 2004 [1920], p.231). Benjamin revela nesse ensaio o que subjazia anteriormente, ou seja, que sua crítica ao direito não é sobre o direito como esfera isolada, apartada e em si, mas é vinculada ao sistema de relações ao qual está inserido, que coloca a existência da ordem jurídica como funcional a sua reprodução. A legalidade jurídica e seu modelo de funcionamento estão assentados não em uma legalidade autônoma, mas sim a uma série de outras normatividades sociais

(econômicas, sociais, políticas, culturais, sexuais e etc) que essa legalidade pretende preservar. O fundamento dessa crítica é a concepção de história da qual parte e que nos anos posteriores incorporará novas referências, e como lembrará no ensaio posterior a esse: “A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.174).

Nesse fragmento e em outros do período aparece o trabalho de Benjamin de tentar caracterizar a filosofia política com a qual se aproximava nesses anos, quando mostra que seu objetivo é a exposição das tarefas de sua filosofia “e nessa conexão o termo 'anarquismo' pode muito bem ser usado” para descrevê-la (BENJAMIN, 2004 [1920], p. 233). Em um fragmento escrito no entorno desse período, intitulado “Mundo e Tempo”, indica que “o significado da anarquia para o reino profano deve ser definido pelo locus da liberdade na filosofia da história” (BENJAMIN, 2004 [1919-1920], p.227).

Essas são algumas das referências, que não podem ser tomadas isoladamente e às quais se incorporam outras, que originam a escrita da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, que dentre seus textos que abordam o direito é o mais conhecido e no qual estão sintetizadas muitas de suas percepções em relação ao mesmo. Levantando esses aspectos conjunturais, não se pretende obviamente restringir o texto de Benjamin ao contexto que o originou, como já mencionado na introdução. Certamente o texto de Benjamin porta sentidos que o fazem ir além do momento específico em que nasceu, e é importante para analisar fenômenos de longa duração, determinadas tendências estruturais da ordem burguesa e alguns dos fundamentos do direito moderno. Mas sem a referência ao seu contexto, muitos de seus principais dilemas passam despercebidos e a questão central da luta dos subalternos termina muitas vezes por ser secundarizada.

2.2

Constituição e *Gewalt*: Violência, força, poder e direito

I. A semântica histórica da *Gewalt*

Entre dezembro de 20 e janeiro de 21, Benjamin redige a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” (*Zur kritik der Gewalt*), um ensaio em que enfrenta mais diretamente as discussões que passam a interpelá-lo a partir da revolução alemã e de seus debates durante o ano de 1919 na Suíça com Ernst Bloch,

Gershom Scholem e Hugo Ball. Estamos, ao mesmo tempo, diante de um momento distinto em relação aos seus escritos anteriores, quando Benjamin incorpora em sua crítica à sociedade burguesa a leitura soreliana e transversalmente a crítica marxiana à economia política.

Seu texto é construído em torno da ambivalência semântica da expressão alemã *Gewalt*, que pode significar em português violência, poder e força²⁷. Friedrich Müller faz menção ao fato de que essa ambivalência que diz respeito ao direito, não é somente um recurso estilístico do qual se apropria Benjamin, ou o próprio autor, mas de algo que “perfaz o cerne real da nossa sociedade” (MÜLLER, 2009, p.209, nota 5). Müller indica que o poder/violência em sua relação com o direito não surgem de forma autônoma, e expressam o conjunto de relações nos quais o direito está inserido (ibid p.209-210), que em determinado momento assume essa violência e a dissolve na lei, sob o nome de poder legítimo (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 172). O uso da expressão *Gewalt* pretende justamente expor os vínculos existentes entre a violência, a força e o poder soberanos, que em muitos momentos se confundem e se arriscam mutuamente.

Justamente por isso para Benjamin são insuficientes as leituras liberais e republicanas que querem contrapor a violência ao conflito regulado. Benjamin demonstra nesse texto justamente o funcionamento efetivo da violência dentro dos mecanismos institucionais regulares, indeterminando o poder, a violência e a força numa análise fundada numa mesma expressão (*Gewalt*). Benjamin enfrenta a questão do exercício cotidiano do poder estatal e sua capacidade contínua de converter-se em violência para conservar uma realidade social marcadamente desigual (VIEIRA, 2012, p. 107-108).

Por mais que anuncie abstratamente uma determinada universalidade, o direito aparece em Benjamin como forma de conservação de um determinado

²⁷ As traduções do termo variam em outras línguas, adquirindo geralmente os três sentidos mencionados anteriormente, mas nem sempre são comentados nas traduções. Utilizaremos aqui prioritariamente a tradução de Willi Bolle em: BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: Documentos de Cultura – Documentos de Barbárie (Org. e Trad. Willi Bolle). São Paulo: Cultrix, 1986, p.160-175. Há outra tradução publicada no Brasil do texto: BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. (Trad. de Ernani Chaves). In: Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Editora 34, 2011, p.121-156. As duas traduções podem ser diferenciadas a partir das notas de referência pelo ano de publicação (1986 e 2011), que contém entre colchetes o ano de publicação do ensaio de Benjamin [1920-21]. Ainda há uma terceira tradução em português do texto em: BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*. (Trad. de João Barrento). In: O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 57-82.

primado de relações de poder/violência/força convertidas em direito. Em um determinado momento do texto faz um novo jogo de palavras de expressões em alemão que expressa isso: legislar (*Recht*) é privilegiar (“*Vor*”-*recht*) os poderosos de uma maneira que possa promover a conservação de seu poder. Para Benjamin, o direito pressupõe uma ordem social fundada na desigualdade e reproduzida a partir dela. Ou em outras palavras: há direito onde há desigualdade e a expectativa de sua reprodução, como já havia anunciado Marx anos antes, em um texto que Benjamin por enquanto não conhece (MARX, 2004 [1875], p. 108-110)²⁸. A crítica de Benjamin é uma crítica direta à desigualdade material legitimada pela igualdade formal do direito: “da perspectiva da violência/poder/força, a única a poder garantir o direito, não existe igualdade” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.172).

O uso da ambivalência semântica da expressão *Gewalt* aparece em outros textos de língua alemã. Uma de suas referências teóricas nesse uso é inicialmente a segunda dissertação da “Genealogia da Moral” de Nietzsche²⁹. Nesse texto, há o uso da expressão *Gewalt* para analisar dentre outros fenômenos a emergência de um complexo social negociado e um aparato violento construído para garanti-lo. Nietzsche rompe com as teorias do contrato social, indicando que na realidade a fundação do Estado não é consensual, mas que “tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo 'Estado', em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*” (NIETZSCHE, 2009, p. 69). Essa origem violenta é transposta e transformada em mecanismo de exercício regular de poder na figura da lei, que em sua pretensa universalidade tenta enfatizar a existência de uma consensualidade numa ordem social profundamente desigual. As teorias do contrato social passam então a *justificar* o Estado (quando este já se encontrava em processo avançado de consolidação), simultaneamente às tentativas de moldar subjetividades para fazer crer que essa ordem é natural e intransponível.

²⁸ O texto será citado nas Teses de 1940.

²⁹ As leituras de Nietzsche durante o período e posteriormente são muitas, à esquerda e à direita. Nesse pequeno trecho, tento partir da leitura que o anti-capitalismo romântico fazia de Nietzsche.

Ironizando as tentativas da história oficial de construir no imaginário social uma narrativa de grandes feitos para exaltar um determinado regime de poder e forjar uma determinada consensualidade na forma da moral dominante e do direito, Nietzsche dispara que por trás das suntuosas obrigações legais está a violência: “Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: 'culpa', 'consciência', 'dever', 'sacralidade do dever' – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue” (p. 50). No estabelecimento de uma unidade de medida para tudo, das coisas aos seres humanos, por via da troca, da compra e da venda, transpõe-se para os complexos sociais e para a própria subjetividade humana o hábito de comparar, medir e calcular que leva à generalização da fórmula que afirma que “cada coisa tem seu preço” e “tudo pode ser pago” (p.55). Funda-se artificialmente um complexo social que garante determinadas vantagens a alguns, ao preço de ignorar os abusos e hostilidades contra os estrangeiros e os “sem paz”, para poucos seguirem usufruindo dessas “vantagens”. Caso se resolva quebrar com a mítica figura do contrato social que funda essa sociabilidade, o Estado assume a forma de um credor prejudicado declarando aquele que violou as normas do contrato como estando em estado selvagem ou de natureza, e sendo um fora da lei. Isso faz com que seletivamente de acordo com quem se ponha em relação “os estados de direito não podem ser senão *estados de exceção*” (p.60) – grifos de Nietzsche.

Benjamin também faz uma apropriação particular da discussão desenvolvida por Sorel em “Reflexões sobre a Violência”. Partindo de uma hipótese errada³⁰, segundo a qual “Marx jamais examinou outras coerções sociais além da força” (SOREL, 1992, p. 195), Sorel procura indicar a articulação de coerções econômicas, políticas, jurídicas e outras formas de coerção extra-econômicas existentes no capitalismo. Para tanto Sorel distingue a força existente

³⁰ Apenas para ficar em dois exemplos presentes em “O Capital”, que é o texto mais citado por Sorel, é desconsiderada nessa observação a análise do disciplinamento no processo de trabalho feita por Marx no Capítulo 8. No próprio Capítulo 24, que Sorel muitas vezes lê de forma isolada, há indicações que vão na direção contrária de sua leitura, como o amoldamento subjetivo que os servos do campo sofrem, somados à violência física, em seu processo de conversão em trabalhadores industriais urbanos “livres como pássaros”, para usar a expressão de Marx. Sorel também lê Marx na edição francesa de “O Capital”, que traduz a expressão alemã *Gewalt* por força em momentos decisivos, principalmente do capítulo 24. A ambivalência da expressão *Gewalt* é utilizada por Marx em “O capital” e em “A ideologia Alemã”. Além disso, na hipótese de que Marx não formulou uma teoria consistente da ação do proletariado, Sorel parece ignorar quase que completamente os escritos políticos de Marx, situando sua análise numa leitura bastante particular de “O capital”.

nesse processo, que tem em uma de suas expressões mais específicas a força pública concentrada no Estado, e a violência que pode potencialmente ser utilizada pelo proletariado para resistir a ele. Benjamin vai numa direção distinta daquela de Sorel, fundindo violência e força numa mesma expressão – *Gewalt* - para analisar as condições de reprodução e conservação do capitalismo. Além disso, para pensar a luta revolucionária dos trabalhadores, coloca a discussão sobre o uso da violência em termos distintos daqueles de Sorel, distinguindo entre as revoluções voltadas a fundar um novo direito e a possibilidade revolucionária de se pôr em xeque a forma jurídica.

II. Violência/Poder/Força, jusnaturalismo e juspositivismo

Benjamin inicia seu ensaio retomando um tema já discutido anteriormente: expor a relação (ou sua ausência) entre direito e justiça. “A tarefa de uma crítica da violência/poder/força pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 160). Embora essa discussão esteja presente em todo o ensaio, inicialmente será deixada de lado as reflexões em torno da justiça para concentrar-se em uma análise mais próxima da relação entre violência e direito, em função de sua interferência nas relações éticas.

A primeira parte do texto é marcada pela crítica de Benjamin às duas correntes mais conhecidas do pensamento jurídico de seu tempo: a teoria do direito natural (ou jusnaturalismo) e a teoria do direito positivo (ou juspositivismo). Ambas as teorias, para garantir determinados fins (“fins justos” na teoria do direito natural; “fins legítimos” na teoria do direito positivo), colocam a violência como um meio para tais fins. A violência de início é demonstrável como meio em tais teorias, algo assumido por ambas, já que se a violência fosse um fim em si do ordenamento, cairia por terra qualquer tentativa de legitimação e obediência do mesmo. De início, a crítica benjaminiana é simultaneamente a crítica da estrutura temporal meios/fins e a crítica daquilo que demonstrará como sendo o fundamento violento do direito, indo além da violência assumida por tais teorias na esfera dos meios.

De início, Benjamin critica as teorias do direito natural, quando se propõe a demonstrar de que forma estas eliminam a pergunta sobre o fundamento

violento do direito, no momento em que tornam a violência um meio adequado para fins considerados juntos. Benjamin procura criticar a equivalência epistêmica realizada por parte dessa corrente no momento em que considera a capacidade de violência contida em determinadas ações humanas similares àquela fundada e administrada pelo direito. Esse tipo de consideração é geralmente feita por autores que buscam aproximar simbioticamente qualquer tipo de regulação ou forma de controle, e direito, tendo por consequência enxergar relações jurídicas e/ou estatais em todas as formas de sociedade e em todos os tempos. Benjamin é consciente das distinções a serem feitas ao tratar da violência em sua relação com o direito como um dado natural, ao utilizar-se de aspas para referir-se ao “direito” do ser humano de se locomover justamente para reforçar o tipo de naturalização histórica promovida por tal forma de pensar. Segundo Benjamin, a teoria do direito natural cai num “dogma grosseiro” por considerar o poder/violência adequado a fins naturais legítimos por si só, visto que todo poder se realiza historicamente. É necessário se contrapor, por isso, a concepções que procuram equivaler o Estado a uma organização qualquer (terminando por “ontologizá-lo”), que supostamente efetivaria os fins desse suposto direito natural, e o direito como um dado “natural” da relação entre os homens. Esse tipo de teoria é condenada a interpretar formações históricas como dados naturais, legitimando-a ou caindo na incongruência lógica de considerar natural algo historicamente construído, mantido e pelo qual se age sobre.

Benjamin procura afastar também as interpretações do direito natural que se baseiam na naturalização da concessão do poder individual em prol de um Estado civil, justamente por pressupor que o indivíduo faz *de jure* (por direito) qualquer tipo de poder que na realidade é exercido de fato. Apoiando-se, dentre outras fontes, provavelmente na leitura de Sorel do capítulo 24 do Livro I de “O Capital”, o Estado não surge de um desenvolvimento natural da razão humana, não é a consolidação de determinados valores morais (BENJAMIN, 2004 [1921], p. 286), não equivale epistêmica e politicamente às pequenas comunidades antigas (reproduzida no mito de que “onde há sociedade há direito”), e não é fruto de um *ethos* cultural homogêneo e agregador. O Estado em sua feição moderna, ao contrário, surge do violento processo de concentração e monopolização da força pública em um aparelho burocrático, articulado e coercitivo, acompanhando o

processo de transição da ordem feudal para o capitalismo e os processos de acumulação primitiva de capital. A mítica figura de um contrato social nunca existiu historicamente, e os Estados modernos devem sua existência às guerras por capitais e poder inicialmente na Europa Ocidental e Central que se expandem pelo mundo (MARX, 2013, cap. 24; TILLY, 1992; MOORE JR, 1975; FOUCAULT, 2005, p. 27-48), e não como fruto natural da razão ou de contratos - “que tem a ver com contratos!”, exclama ironicamente Nietzsche (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

Benjamin se preocupa também em distinguir direito de ontologia, algo dotado de consequências tanto no processo de socialização humana quanto históricas. As capacidades e potencialidades das quais são dotados os sujeitos históricos são distintas temporalmente e factualmente de sua conversão em algo passível de juridicização. O processo que vincula liberdade, igualdade e fraternidade (apenas para ficar em alguns dos lemas da Revolução Francesa) ao direito é historicamente construído, e um não se resume ao outro.

Já em relação ao direito positivo, Benjamin considera esse tipo de teoria mais atenta ao devir histórico, por exigir a explicação histórica para que, sob certas condições, se considere a possibilidade de sanção a uma conduta. Para criticá-la Benjamin irá analisar determinados fenômenos da Europa de seu tempo para indicar situações em que se borram completamente quaisquer tentativas de distinção coerente entre direito e violência/poder/força. Nas greves gerais e nas grandes manifestações organizadas pela classe trabalhadora em seu tempo, por exemplo, Benjamin indica como o exercício de um direito, o direito de greve, questiona o conjunto de relações (de produção e propriedade) que o direito se propõe a proteger e conservar, fazendo com que o próprio direito intervenha para reprimir os trabalhadores. Nessas situações, o poder jurídico decreta estar fora do direito para atuar enquanto poder/violência/força de exceção, sob o pretexto de conservar o próprio direito.

Benjamin indica que isso se manifesta em uma série de fenômenos históricos de então. A partir do estudo das decretações de greves e greves gerais, das declarações de guerra e paz, da pena de morte, do militarismo compulsório e etc, Benjamin expõe os momentos decisivos em que violência e direito mostram sua relação originária. Benjamin é consciente de que a violência não é o único fator existente nas relações jurídicas, mas pretende expor a maneira pela qual o

seu funcionamento o obriga a se expor a esse tipo de relação. Ao contrário das tentativas de tornar secundária ou ignorar a existência da violência no ordenamento jurídico, Benjamin indica a maneira pela qual ela é exercida quando outros mecanismos (ideológicos, simbólicos e etc.) se desfazem tornando a violência um fator primordial de sustentação do direito. Benjamin demonstra como em “determinadas ocasiões” o caráter seletivo da repressão prevalece e relega ao fracasso qualquer distinção coerente entre exercício do direito e faticidade do poder (VIEIRA, 2012, p. 85).

Benjamin rejeita ambas as percepções, que vê presas a um mesmo esquema dogmático da relação entre meios e fins, e tributárias de uma concepção de destino que submete a historicidade a uma concepção homogênea e linear do tempo em função da persecução de um lado dos fins justos (direito natural) e do outro dos fins legítimos (direito positivo). Apesar de suas diferenças, ambas conteriam um “dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.161). Tanto faz se o fim justo aqui seria a persecução ideal de determinados princípios universais correspondentes à “natureza humana” (direito natural) ou a estabilização do ordenamento (direito positivo). “O direito natural visa, pela justiça dos fins, 'legitimar' os meios, o direito positivo visa 'garantir' a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. A antinomia se revelaria insolúvel, se o pressuposto dogmático comum fosse falso, se meios legítimos de um lado e fins justos do outro lado estivessem numa contradição indissolúvel” (p.161). Benjamin irá investigar justamente essas situações históricas que demonstram tal contradição indissolúvel.

Além disso, ambas fazem da violência seletiva, organizada e sistemática concentrada no aparato estatal um dado instrumental inquestionável na persecução de determinados fins. Benjamin está disposto a indicar no decorrer do texto uma série de situações históricas em que a violência aparece como meio e como fim do direito, revelando uma espécie de fundamento violento oculto do ordenamento que precisa ser mascarado a todo custo para evitar abalos estruturais na tentativa promovida pelas classes dominantes de legitimação histórica de um determinado sistema jurídico. Para tanto, irá analisar uma série de situações históricas concretas da Alemanha e da Europa de então em que violência e direito mostram

sua co-implicação orgânica, anulando qualquer tentativa de legitimação por via consensual (seja pelas teorias que pretendem nominar a violência jurídica como sanção para enfatizar uma pretensa consensualidade, ou por aquelas que imaginam a hipótese de um contrato social inexistente para reforçar vínculos de legitimidade pressuposta em uma sociabilidade estruturalmente cindida). Na análise dessas situações Benjamin continuará desenvolvendo suas críticas ao juspositivismo, e na construção dessa crítica formulará algumas categorias que lhe permitam pôr em xeque aquilo que identifica como sendo o fundamento violento do direito.

III. A violência/poder/força e a produção de relações jurídicas

A segunda parte do texto é marcada pela análise de Benjamin de alguns fenômenos da Europa de seu tempo para indicar os momentos em que os rótulos jurídicos se despem e a violência é capaz de atuar diretamente na produção de relações jurídicas. O primeiro aspecto que analisa é a tentativa do ordenamento jurídico de fixar fins gerais, abstratos e genéricos com o objetivo de prever a possibilidade de alguns indivíduos de persegui-los. Para Benjamin, o objetivo contido nesse tipo de regulação é considerar determinados poderes nas mãos do indivíduo como um potencial perigo de subversão da ordem jurídica, por isso há essa tentativa de estabelecimento de fins genéricos para permitir a regulação potencial dos mesmos. A amplitude semântica da linguagem, radicalizada no direito, articula-se ao poder soberano de definição se uma determinada relação é jurídica ou não. Retomando os argumentos desenvolvidos em alguns trechos de “O direito de usar a violência/força” (BENJAMIN, 2004 [1920], p.231-232, Benjamin afirma que:

“Talvez deva se levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quanto não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 162).

Permanentemente durante sua crítica ao direito, Benjamin rejeita explicitamente o que classifica como um “anarquismo infantil” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 165), que parte de máximas como “é lícito tudo o que a pessoa tem vontade de fazer”. De início, o autor está interessado em analisar criticamente

o funcionamento e reprodução de determinadas tendências estruturais do direito. Um de seus principais objetivos com o ensaio aparece logo após rejeitar o “anarquismo infantil”: considerar a possibilidade de construção de uma esfera de ação ético-histórica capaz de superar o atual estado de coisas, que Benjamin vê como sendo limitada pela forma jurídica, no momento em que “a 'ação' é arrancada e abstraída da realidade” (*Ibid.*). O imperativo categórico kantiano não basta para fazer essa crítica, ao submeter os seres humanos a determinadas máximas morais construídas a partir de princípios de universalização que partem do ser consigo mesmo. Benjamin vê que o positivismo jurídico é facilmente capaz de incorporar tal posição ao reivindicar o reconhecimento e o fomento dos interesses da humanidade na pessoa de cada indivíduo, desde que tais indivíduos sejam vistos como mônadas isoladas e que estejam pautados na moral dominante pressuposta na “ordem de destino” conservada pela ordem jurídica (BENJAMIN, 2011 [1920-21], p.133). Não basta para fazer tal crítica a afirmação de uma “liberdade” sem rosto e incapaz de traduzir-se coletivamente. A crítica de Benjamin parte de pressupostos ético-históricos e da possibilidade de construção de um “ordem superior de liberdade” [*höhere Ordnung der Freiheit*] (GS II, p. 187).

Nesse texto, aparecem reflexões mais decididas sobre os sentidos da ação coletiva na história que seja capaz de construir esse “arranjo superior de liberdade”. Os dilemas da revolução, das greves operárias e da luta do proletariado são discutidos. A influência teórica de Sorel não basta para explicar a referência a esses temas, que remontam também às discussões sobre a política e a conjuntura alemã feitas com Scholem, Bloch e Ball na Suíça, e à apropriação dessas categorias num espaço-tempo que lhe façam ter um potencial explicativo. Noções como lutas de classes e revolução estão presentes nesse ensaio, e serão um dos temas sobre os quais se debruçará a partir do encontro com o marxismo a partir de 1924, algo que parece ser sumariamente ignorado por alguns comentadores contemporâneos desse ensaio.

O próximo fenômeno a ser analisado é justamente as greves operárias, que cumpriram um papel decisivo na saída da Alemanha da guerra e na própria revolução alemã. O recurso à greve, da perspectiva do operário, é voltada a questionar ativamente a disciplina, a dominação social, a exploração e a violência

física e simbólica cotidianas na qual se funda a extração de mais-valor. A greve, o gesto de parar o trabalho e a produção, é em tese uma ação não-violenta, mas que é frequentemente respondida pelo Estado com violência por questões de “ordem pública”. Nesses momentos, e especificamente na greve geral, o fundamento violento da ordem jurídica é revelado, pois o exercício de um direito (o de greve) passa a colidir com o que o Estado chama de “ordem pública” (a manutenção da propriedade privada e a preservação das relações sociais e de produção capitalistas), e a violência estatal intervém para garantir esta última. O Estado então declara a greve ilegal e o movimento operário é posto fora da lei.

Em Benjamin, a greve geral proletária condensa as contradições inerentes à sociedade burguesa tornando claro o antagonismo social latente que tenta ser mascarado em determinadas formas políticas e jurídicas. Ela leva ao extremo a regulação da greve que naquela quadra histórica era legalizada em algumas constituições (como na de Weimar), mas que simultaneamente davam ao Estado burguês a capacidade de decretação se uma greve é legal ou não por parte de seu corpo judiciário em associação com as instituições de implementação da violência/poder/força de Estado. As greves eram reconhecidas, desde que pudessem ser reguladas e circunscritas aos limites daquela ordem, com o poder judiciário avocando para si a capacidade de dizer se uma greve é legítima ou não. Pauta-se com isso uma tentativa de retirada das mãos do movimento dos trabalhadores a definição sobre a legitimidade e adequação da greve ou não, transferindo-a para o poder/violência/força judiciário. Isso não fez com que as greves deixassem de ocorrer, passando a ser afirmadas de fato, apesar das novas formas de criminalização. O direito de greve para o movimento dos trabalhadores foi de fato uma conquista, mas esses processos demonstrariam suas claras limitações, que para Benjamin estavam associadas a própria forma jurídica e ao conjunto de relações nas quais está inserida.

Penso que estejamos aqui diante da contradição social fundante do direito do trabalho. Muitas das conquistas do proletariado no decorrer do século XIX e início do XX tiveram a forma das leis fabris que representavam um contrapeso à exploração capitalista, sendo essencial para a conquista de espaços de liberdade e mesmo de sobrevivência diante do poder de comando do capital, além de ser um momento específico da auto-organização dos trabalhadores como sujeito em luta

(MARX, 2013, cap. 8). Ao mesmo tempo, o Estado burguês regulamenta as relações laborais para circunscrever algumas das reivindicações daí oriundas aos limites da ordem, conservando-se assim a extração de mais-valor numa tentativa de dar a ela limites “justos”; na ótica das classes dominantes, trata-se de conter a auto-organização do proletariado, limitando o potencial de suas reivindicações que possam ir além do status quo, na tentativa de restringi-lo politicamente, regulamentá-lo juridicamente e cooptar as frações menos combativas e mais dóceis. Ao mesmo tempo em que reconhece reivindicações e legaliza algumas ações dos trabalhadores, o direito do trabalho atua “mascarando e deformando as relações de produção na medida necessária à sua constituição e seu funcionamento” (BENSUSAN, 1984, p.123). Essa contradição constitutiva mostra para Benjamin a necessidade de se ir além das ilusões jurídicas. Se a luta tática pode levar em determinados momentos a seu uso eventual, sua fetichização conduzirá a derrotas sucessivas do movimento dos trabalhadores.

Benjamin é consciente que o Estado só regulamentou o direito de greve “quando não havia mais meios de evitá-la [a greve]” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.163). Só que quando essa greve percorre o país na forma de uma greve geral capaz de questionar o poder de classe do capital, “o Estado chamará essa reivindicação de abuso (pois o sentido do direito de greve 'não era bem assim'), e baixará decretos especiais”. A greve geral torna-se abuso de direito na ótica do poder estabelecido e daqueles que tem a força/poder/violência de dizer o que é o direito. A preservação do status quo pressuposta no direito encontra na violência seu método mais nítido de auto-proteção, despindo-se inclusive dos rótulos jurídicos e revelando zonas anômicas e não fundadas no interior do próprio ordenamento (DERRIDA, 2007). O poder de fins jurídicos restringe um fim estabelecido na própria ordem jurídica de acordo com uma casuística que nada tem de aleatória: “embora à primeira vista isso possa parecer paradoxal, em determinadas circunstâncias pode ser designado como violência também um comportamento assumido no exercício de um direito” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.163). Reforçando o caráter histórico de seu argumento e sua relação com os episódios da Europa de seu tempo, Benjamin menciona que as greves operárias que analisa apontam para “uma contradição objetiva da situação de direito, não de uma contradição lógica do direito” (*ibid*). Posteriormente: “A greve, no entanto,

mostra que a violência [...] tem condições de instituir relações jurídicas e de modificá-las, por mais que o sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.164).

Nesse tipo de caso limite, é concretizada a ambivalência entre o uso de um direito e a contestação da ordem jurídica, realçando com clareza o momento em que o direito converte-se em violência (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 216). A greve geral viria a demonstrar o momento em que lei e violência se indeterminam na preservação das relações sociais capitalistas por via do Estado que suspende a lei para garantir a extração de mais-valor, o retorno dos operários às fábricas e o *status quo* dominante, e por outro lado aponta a necessidade do movimento dos trabalhadores irem além da forma jurídica para garantirem sua emancipação. Esse é o primeiro momento do texto em que aparecem as reflexões sobre a ação política classificada como “meio puro”, que será desenvolvida por Benjamin no final do texto.

O próximo fenômeno analisado por Benjamin diz respeito ao chamado direito de guerra, que “baseia-se exatamente nas mesmas contradições objetivas que a do direito de greve” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.164). Em seu argumento, reside uma crítica implícita à Hobbes, que no capítulo 13 do “Leviatã” indica que o soberano no plano das relações inter-estatais ainda conserva em si o estado de natureza, não estando obrigado da mesma forma às relações jurídicas oriundas do contrato social (HOBBS, 2005). Em Benjamin, principalmente no caso do direito de guerra que conserva para si os atributos da soberania de forma mais nítida, os soberanos “sancionam violências/poderes/forças cujos fins permanecem fins naturais para os autores da sanção e que, por isso, na hora H, podem entrar em conflito com seus próprios fins jurídicos ou naturais” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.164). Só que a violência da guerra revela em si o seu caráter de “violência assaltante”. Em tempos de barbárie, a “paz” (entre aspas no original) toma o sentido de “sanção de toda vitória”, como “uma sanção necessária e independente de todas as demais relações jurídicas” (*ibid*).

Posteriormente, Benjamin se debruça sobre o militarismo, como “compulsão para o uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado” (*ibid*). O militarismo em alguma medida é antecipado pelo serviço militar obrigatório como um de seus componentes de formação, de algo que será

ampliado com a guerra. Se com a primeira guerra a militarização da sociedade atingiu níveis anteriormente inimagináveis e a guerra entre as potências capitalistas por impérios fez de boa parte do mundo um imenso campo de batalha, assistiu-se simultaneamente por parte daqueles que não aderiram ao delírio de guerra um primeiro momento consistente de elaboração de uma crítica ao poder/violência/força militar, sendo a crítica de Benjamin parte desses esforços. A Alemanha sob a ditadura militar de Hindenburg e do Alto Comando do Exército fez da violência um elemento instituinte de direito pautada na regulação da vida social para submetê-la aos interesses imperiais alemães. A submissão dos cidadãos à lei de serviço militar e a introjeção da hierarquia e disciplina militares como programa de Estado tenta silenciar as distintas formas de contestação e relegitimar uma ordem social iníqua e em ruínas, no qual a violência/poder/força empregada pelo Estado é utilizada como instrumento de manutenção da ordem jurídica e do primado de relações que esta pretende conservar.

Aqui aparece a distinção que será essencial no argumento de Benjamin, quando analisa o direito preso em uma dialética entre uma violência que põe o direito e outra que o conserva. O diagnóstico dessa dialética possivelmente também é uma crítica ao constitucionalismo dominante e à própria emergência da Constituição de Weimar. Fundada no massacre das frações combativas do movimento operário, a violência posteriormente torna-se mecanismo regular nas instituições de Estado e para a garantia da ordem burguesa na Alemanha. Por consequência, essa também é uma crítica ao caráter administrativizador da violência perpetrada pelo poder/violência judiciários, que retirarão do poder jurisdicional um derivado da soberania seu fundamento de aplicabilidade. Falar em poder/violência judiciários implica também a consideração acerca das estruturas de poder derivadas que o mantém em funcionamento, como o exército, as prisões, a polícia e as instituições que irão, em tese, garantir a capacidade de exercício da força na qual se baseia o direito (DOUZINAS & GEAREY, 2005, p. 70). Mesmo que o direito seja considerado uma violência autorizada, essa força ainda é um dado contido em seu interior. A aplicabilidade (aquilo que em inglês pode ser aproximado a '*enforceability*') não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não a juntar-se de modo suplementar ao direito, mas ela é contida “no próprio conceito da *justiça enquanto direito*” (DERRIDA, 2007, p.8).

No escopo desse poder mantenedor do direito encontra-se o caso da pena de morte, aonde a própria origem do direito passa a ser contestada. Se, como afirmam retoricamente as teorias hegemônicas do direito, este foi criado retoricamente com o objetivo de proteger a vida, o caso da pena de morte leva esse tipo de percepção a uma contradição objetiva evidente. Ali o poder do direito de determinar o destino do condenado (anulando e antecipando quaisquer de suas escolhas futuras, antevendo suas condutas para julgá-lo) e de fixar um destino para sua própria vida (decretando se ele merece viver ou morrer) é levado ao extremo. A violência aparece aqui para afirmar e garantir a ordem de destino, e o primado de relações violentas contidas nela, que o direito pretende conservar. “Pois no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 166).

Ainda uma terceira hipótese preocupa Benjamin, que simboliza a unificação dos dois tipos de violência/poder/força (a que põe e a que conserva o direito): a instituição policial e seu caráter espectral no Estado Moderno. Segundo o pensamento hegemonicamente reproduzido, a polícia seria um poder para fins jurídicos (um direito de executar medidas), mas contém em sua ação cotidiana também a capacidade em amplos limites de instituir decretos especiais de fins jurídicos. Esse é um dos dados que demonstram para Agamben (AGAMBEN, 2000, p.105)³¹ que no momento em que o fundamento da instituição policial está na concretização de conceitos como 'ordem pública', 'segurança pública', 'bons costumes' e etc, a capacidade dessa instituição agir em permanente zona de indiscernibilidade entre direito e fato, não é algo marginal. Ali se encontra suspensa a separação entre poder instituinte e poder mantenedor do direito (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.166). Para Benjamin, a afirmação idílica de que os fins do poder/violência policial seriam idênticos ao direito é falsa, pois para além de diversos dados empíricos, a instituição policial se funda no momento em que o Estado não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos que pretende atingir a qualquer preço (*ibid.*). Por isso “por questões de

³¹ Agamben assim se refere a essa relação: “The Police are always operating within a similar state of exception. The rationales of ‘public order’ and ‘security’ on which the police have to decide on a case-by-case basis define an area of indistinction between violence and right that is exactly symmetrical to that of sovereignty”. (AGAMBEN, 2000, p.105).

segurança” a polícia intervem em inúmeros casos sem que haja qualquer situação jurídica definida, quando não adquire um status de acompanhamento e controle da vida, sem necessariamente referir-se a fins jurídicos que não sejam os de “conservar a ordem pública”. Benjamin irá reforçar ainda a crítica à seletividade na atuação policial, no momento em que sua investida se manifesta de forma privilegiada pela intervenção grosseira em áreas vulneráveis, sob a alegação implícita, mas por vezes explícita, de que contra determinada parcela da população a legalidade da qual supostamente se retira a legitimidade da ação não atua da mesma forma.

Embora por vezes o direito seja um campo tático importante de disputa, e o texto de Benjamin não seja equivalente instantaneamente a uma rejeição abstrata e absoluta de todo e qualquer uso específico do mesmo, o autor concentra-se nas análises de determinadas tendências estruturais de funcionamento do direito na modernidade, indicando a necessidade de superação da forma jurídica nos processos emancipatórios. O texto também não é uma rejeição moral da violência, mas a crítica da violência soberana, como violência sistemática, organizada, institucionalizada e “legitimada” pelo poder concentrado do Estado. Benjamin vê como legítimo o recurso da violência pelo oprimido em relação ao opressor e analisará posteriormente esferas da ação política capazes de romper com essa dialética na qual vê o direito preso.

IV. Violência/poder/força divina, pura ou revolucionária

Na terceira parte do texto, Benjamin então começa a indagar-se: Quais as formas de se pôr em xeque a dialética da violência na qual vê o direito preso? Existem soluções não-violentas para os conflitos? O recurso à violência é legítimo para romper com a dialética da violência? Sob quais formas?

De início, o contrato, um dos fundamentos teórico-práticos da ordem burguesa, é rejeitado como forma de solução não-violenta. O contrato é firmado tendo como recurso a violência estatal para a garantia das relações de propriedade nele baseadas e derivadas, mas Benjamin vai além. A violência está presente desde seu início, por fundar-se num mesmo sistema estruturado em torno da propriedade privada (BENJAMIN apud SCHOLEM, 1995 [1916]), violentamente fundado e mantido. O contrato é visto como sendo em si violento por pressupor

uma assimetria de relações que o origina mascarada sob o véu da igualdade formal. “O poder que garante o contrato jurídico é, por sua vez, de origem violenta, quando não é, no próprio contrato, legitimamente instituído pela violência” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.167).

Também os parlamentos são instrumentos limitados. A política de compromissos (e de suposta conciliação de classes) nele estabelecida termina por encobrir e simultaneamente a isso legitimar na forma necessária para o seu funcionamento uma realidade social cindida, atravessada pela violência e pela dominação social. Os parlamentos, com isso, “perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência” (ibid), transformando-se em um espetáculo notório e deplorável. Muitas leituras precipitadas enfatizam essa passagem na tentativa de mostrar uma suposta proximidade subterrânea entre as críticas feitas por Benjamin e a rejeição da extrema-direita aos parlamentos. A crítica de Benjamin parte de pressupostos e desdobramentos completamente distintos da rejeição conservadora e reacionária aos parlamentos. Não pode deixar de soar como “injusta e precipitada” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p.224) ou um “singular mal entendido” (AGAMBEN, 2002, p.72) a tentativa de Derrida de aproximar a crítica de Benjamin ao parlamento burguês e o uso da noção de violência divina como tentações para o holocausto (DERRIDA, 2007, p.143-144). Além de seus outros textos conterem críticas explícitas ao passado imperial alemão, geralmente exaltado pelas forças conservadoras e reacionárias, na própria “Crítica da Violência – Crítica do Poder” afirma que “por desejável e satisfatório que seja um bom parlamento, em comparação com outros regimes políticos, a discussão de meios rigorosamente não-violentos para acordos políticos não poderá tratar do parlamentarismo. Pois o que ele consegue alcançar em assuntos vitais, só podem ser aquelas ordens jurídicas marcadas pela violência/força/poder, tanto na origem quanto no final” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 167-168). Ou seja, não há aqui saudosismo dos Impérios alemães, ou dos diferentes reinados, nem a recusa em abstrato do parlamento, mas a indicação da insuficiência do parlamentarismo tal como se apresenta na República de Weimar para se pensar a emancipação humana. As duas forças sociais que Benjamin comenta elogiosamente por suas críticas ao parlamento burguês são os “bolchevistas e sindicalistas” (p. 167).

Novamente é retomada a pergunta: “será que a solução não-violenta de conflitos é em princípio possível?” (p.168). Benjamin procura nas relações humanas atuais alguns traços para se pensar um porvir “a atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, a confiança e outras qualidades a mais são seu pressuposto subjetivo” (p.168). Embora reconheça que essas relações não sejam majoritárias em um formato de sociabilidade marcado pelo individualismo possessivo, Benjamin procura buscar nelas traços para pensar um porvir distinto. Estes são seus pressupostos (*Voraussetzung*), que tem na linguagem como esfera propriamente dita do entendimento a sua forma específica³². Entretanto, atualmente a própria linguagem encontra-se em decadência a partir do processo de penetração do poder/violência/força judiciário nela. Benjamin retoma aqui os argumentos do ensaio de 1916, que faz da linguagem jurídica a mais clara expressão da linguagem tornada representação e abstração, como um sinal claro da “origem mítica do direito” (BENJAMIN, 2011 [1916], p.69). A crítica da violência feita por Benjamin é simultaneamente a crítica da violência mítico-jurídica, procurando expor a forma pela qual a linguagem jurídica converte-se em violência a partir de um conjunto de mecanismos e arranjos de poder.

Entretanto, além desses sentimentos mencionados estarem a cada momento mais escassos nas relações interpessoais, reivindicá-los em abstrato a nível macrossocial é no mínimo ingenuidade em um formato de sociabilidade cindido, e quando se está diante do imperialismo (que toma a forma de disputas entre nações) ou do capitalismo (em sua expressão mais clara no conflito entre classes). Com base nisso, Benjamin procura transpor para a análise coletiva, com base nas observações anteriores, procurando nestas os meios puros.

Nas lutas de classes, enxerga no modelo soreliano da greve geral proletária uma das expressões dos meios puros, contrapondo-a à greve geral política. Segundo Benjamin, é um mérito de Sorel ter-se baseado muito mais nas análises políticas da França do início do século XX do que em “puras teorias” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 169). Na apropriação das noções sorelianas feitas por Benjamin, a greve geral política não põe o poder/violência/força do Estado em xeque, limitando-se a aperfeiçoá-lo. Os socialistas moderados da obra

³² Butler critica essa leitura da linguagem como uma das esferas propriamente ditas da não-violência. (BUTLER, 2006).

de Sorel³³, que estão em paralelo direto com a crítica feita por Benjamin dos majoritários da social-democracia, são incapazes de questionar radicalmente as relações de produção capitalistas, promovendo apenas mutações no poder disciplinado e centralizado do Estado. A fórmula da greve política foi, para Benjamin, aquela utilizada na “revolução alemã passada” (p.169).

Já a greve geral proletária, oposta à anterior, pretende superar o Estado, aniquilando seu poder/violência/força. Não se trata com ela de retornar à divisão social/sexual/racial do trabalho sob o capitalismo, mas retomar apenas sob um trabalho totalmente transformado e não-compulsório como expressão da coletividade/subjetividade humanas. Esta greve é aquela considerada por Benjamin como “anarquista” (p.169), e se caracteriza por rejeitar utopias de institucionalizações jurídicas. Esta concepção seria “profunda, ética e autenticamente revolucionária” (p.170). Embora o Estado classifique-a como violenta por questionar o Estado e as relações de produção, transformando qualquer contestação a essas relações como sinal inequívoco de violência, a greve geral proletária enquanto tal para Benjamin é um meio puro de acordo com seus meios, e não com seus desdobramentos.

Após esse momento do texto, Benjamin retoma à discussão inicial para afirmar que não é no direito natural, no direito positivo, no poder mítico (e aqui Benjamin distancia-se claramente de Sorel, que vê no recurso ao mito um instrumento útil para pensar a mobilização da classe operária³⁴), no poder de destino, nos poderes jurídicos e tampouco no direito do Estado (*Staatsrecht*) que devem ser buscadas linhas de fuga para tais questões. Se a greve geral proletária é um meio puro, e se contra ela a violência de Estado e a violência de classe do

³³ “Na boca desses pretensos representantes do proletariado, todas as fórmulas socialistas perdem seu sentido real. A luta de classe permanece sempre o grande princípio; mas ela deve ser subordinada à solidariedade nacional. O internacionalismo é um artigo de fé em consideração ao qual os mais moderados declaram-se dispostos a prestar os juramentos mais solenes; mas o patriotismo também impõe deveres sagrados. A emancipação dos trabalhadores deve ser obra dos próprios trabalhadores, como ainda se publica todos os dias, mas a verdadeira emancipação consiste em votar a favor de profissional da política, em assegurar-lhe os meios de conquistar uma boa posição, em ter um mestre. Enfim, o Estado deve desaparecer, e ninguém contestaria o que Engels escreveu a respeito; mas esse desaparecimento terá lugar num futuro tão distante que devemos nos preparar para ele” (SOREL, 1992, p.139)

³⁴ Em Sorel, o mito tem uma força mobilizadora, e para ele supostamente o movimento operário deveria criar novos mitos para se contrapor aos mitos burgueses e usar tais referências em sua luta. Já em Benjamin, a luta dos seres humanos se dá para libertar-se do mito e das forças históricas que representam o domínio do mito, que por meio da culpa e do destino ameaçam a auto-construção humana da liberdade e da felicidade na história.

capital é direcionada com toda a sua força por meio da polícia, do exército, dos grupos para-militares à soldo da grande burguesia, como enfrentar essa reafirmação do poder/violência/força mítico-jurídico? O caráter nefasto do poder mítico-jurídico faz com que se abra no texto a discussão sobre o seu aniquilamento, que assume 3 formas: a violência pura ou poder puro; a violência divina ou poder divino; e a mais alta expressão humana (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.175) destes como a violência revolucionária ou poder revolucionário.

O ponto de interseção entre a violência/poder pura, a divina e a revolucionária é a crítica radical da concepção de destino atrelada à ordem mítico-jurídica, numa tentativa de pensar formas de intervir no tempo que possam romper com a compreensão hegemônica que como sendo linear, homogêneo, gradual e pautado em uma marcha orientada por premissas teleológicas. A crítica do progresso como percepção histórica dominante subjaz a todo o ensaio de Benjamin, e aparece como uma crítica da relação meios-fins presentes nas teorias tradicionais do direito (o juspositivismo e o jusnaturalismo), e na busca por uma concepção de ação não-teleológica. Essa crítica ultrapassa a crítica filosófica ao desenvolver-se a partir da análise concreta de situações históricas daquele tempo, tomando as lutas de classes como elemento fundamental de compreensão da realidade e a greve geral proletária/revolucionária como meio puro por excelência, capaz de interromper a cadeia temporal a qual estão presos os seres humanos, inaugurando um tempo histórico distinto e uma nova compreensão das relações humanas e do trabalho social.

Antes de analisar brevemente esses três tipos de violência, é importante comentar que ao contrário de algumas interpretações (MARCUSE, 1965; MATOS, 1989, p.44-46), Benjamin não era um pacifista ou um defensor da não-violência em abstrato, como recorda Scholem a partir das conversas que tiveram: “Benjamin não era, de maneira alguma, um 'pacifista convicto', como se leu aqui e ali” (SCHOLEM, 2008, p.34). Conforme já dito anteriormente, numa discussão que aparece no fragmento “O direito de usar a violência/força”, Benjamin não transforma a violência em um absoluto de pensamento que a rejeita completamente. Sua análise da violência se dá a partir de um ponto de vista ético-político e tendo em mente um espaço-tempo específico, criticando “uma decisão subjetiva a favor ou contra o uso da violência em abstrato” (BENJAMIN, 2004

[1920], p.233). Essa discussão é retomada nesse ensaio de 1920-21, na qual Benjamin desenvolve a ideia esboçada anteriormente, elaborando uma teoria da violência revolucionária que tenta pensá-la de maneira não-instrumental, e como forma de defesa diante de uma ordem violenta e de suas agências que se reproduzem a partir da violência (nas instituições de reprodução cotidiana da violência soberana, como a polícia, o exército e o Estado em geral no texto, entendido como violência e dominação organizada). Judith Butler comentando esse texto assim se refere a essas duas violências distintas: “*O desejo de libertar a vida da culpa garantida através do contrato legal com o Estado – esse seria o desejo que dá origem a uma violência contra a violência, uma que procura libertar a vida do contrato de morte com o direito, uma morte da alma vivente pela força endurecedora da culpa*” - grifos de Butler (BUTLER, 2006, p. 211).

Em relação à violência pura, nesse texto e em observações anteriores, Benjamin desenvolve uma compreensão relacional de pureza, tal como indica Agamben. A pureza à qual se refere a violência pura não é entendida por Benjamin como um conceito em si, mas somente em relação a algo que lhe é exterior, no caso o direito. Em carta à Ernst Schoen de janeiro de 1919 em que critica o romance de Stifter por acreditar na existência de um ser puro em termos absolutos, Benjamin indica que é “um erro postular uma pureza que existe em si mesma e que deve ser preservada [...]” (BENJAMIN, 2012 [1919], p.138). Para Benjamin, a pureza é necessariamente algo exterior ao ser, à ação ou ao objeto, relacionando-a com o mundo exterior, às condições de sua existência e ao conjunto de relações à sua volta: “a pureza de um ser nunca é incondicional ou absoluta, e está sempre sujeita a uma condição. Essa condição varia de acordo com o ser no qual a pureza está em questão, mas nunca reside no próprio ser” (ibid).

A violência pura é então avaliada em relação a algo exterior a ela, em sua contraposição e antagonismo em relação à violência mítico-jurídica. A crítica da violência que assume a forma da violência pura, como indica Agamben (AGAMBEN, 2004, p.94-95), não é avaliada em relação aos fins que persegue, mas na crítica e superação da própria ordem mítico-jurídica num processo não-finalístico. A violência e a ordem mítico-jurídica é criticada dentre outras razões por sua vinculação à uma ordem de destino no qual a relação meio-fim

(independente da justeza anunciada retoricamente na esfera dos fins) é reiterada como forma de justificação do poder/violência/força que mantém o regime de desigualdades atualmente (im)posto. A violência pura interrompe o ciclo de reprodução e a teleologia presentes na concepção de história subjacente à ordem jurídica, inaugurando a possibilidade de um tempo distinto. A medialidade sem fins a que se relaciona a violência pura implica a afirmação da necessidade de superação da ordem mítico-jurídica, e das distintas tentativas de submissão dos oprimidos ao destino que tenta ser reatualizado sob a forma do mito.

“É pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade. [...] A violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito. É o que Benjamin sugere logo depois, evocando o tema da violência que, na cólera, nunca é meio, mas apenas manifestação (*Manifestation*). Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece o direito como poder (*Macht*), que permanece 'intimamente e necessariamente ligado a ela', a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que age e se manifesta (*die waltende*)” (AGAMBEN, 2004, p. 95-96).

O poder divino ou violência divina³⁵ é para Benjamin “destruidor do direito” e nele há “ausência de qualquer institucionalização de direito” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p. 173). Um de seus traços é libertar o ser humano do nexos de culpabilização determinado pelo poder/violência/força mítico-jurídica. A violência/poder/força divina é discutida portando as seguintes características: “destruidor de direito”; “destruidor de fronteiras”; “absolve a culpa”; “golpeador e letal, de maneira não sangrenta”; enquanto a violência mítico-jurídica “exige sacrifícios”, o poder divino “os aceita”.

Se, como Scholem indica, no messianismo judaico há uma dimensão destrutiva – e uma indissociavelmente centrada no porvir redimido - no evento messiânico (SCHOLEM, 1971, p.8; cf p.7-10), essa noção está ligada à destruição dos fundamentos históricos de manutenção de uma ordem injusta e não a um indivíduo A ou B especificamente. Benjamin não pretende fazer dos casos terrenos específicos em que há o uso da força como forma de resistência pelos

³⁵ Sami Khatib, ao estudar os documentos e rascunhos de Benjamin transcritos nos diários de Werner Kraft de 1934, indica que posteriormente a noção de violência divina será deixada de lado (KHATIB, 2011).

oprimidos um “efeito colateral”, ou algo do gênero, mas a discussão desse caso extremo tende a aparecer concretamente diante da existência fática de forças que pretendem reafirmar o domínio do mito – na situação em que Benjamin escrevia, as forças contrarrevolucionárias e da reação. Essa situação extremamente complexa é abordada no texto a partir da discussão com um dos mandamentos bíblicos:

“Pois a pergunta 'Tenho permissão para matar?' recebe irrevogavelmente a resposta na forma do mandamento 'Não matarás!'. Esse mandamento encontra-se, como o próprio Deus, diante do ato, para que este não se realize. Mas, do mesmo modo como o medo da punição não deve ser o motivo para se respeitar o mandamento, este também é inaplicável, incomensurável em relação ao ato consumado. Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato nem a razão desse juízo. Por isso, não tem razão os que justificam, com base no mandamento, a condenação de qualquer homicídio. O mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade atuante, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos inauditos, a responsabilidade de transgredi-lo. É assim que o mandamento foi interpretado pelo judaísmo, que recusou explicitamente a condenação do homicídio em caso de legítima defesa” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.173-174).

Mesmo com Benjamin recorrendo a esse mandamento como o caso mais extremo, podem haver hipóteses de transgressões nos casos de legítima defesa. No conjunto do texto, a legítima defesa aparece antiteticamente contraposta ao caso da pena de morte. Enquanto a legítima defesa é um caso de poder de resistência diante de uma situação específica de violência que não necessariamente implica o poder letal, a pena de morte é a manifestação mais clara da violência soberana do Estado e daqueles que pretendem conservá-lo para garantir as relações sociais que este pretende resguardar. A pena de morte é explicitamente rejeitada por Benjamin, enquanto a legítima defesa aceita em um sentido não-jurídico em determinadas situações.

Benjamin rejeita um critério normativo ou um pensamento que justifique previamente ou tenha como finalidade o recurso ao poder letal. Não existe uma concessão apriorística desse poder, e nenhuma revolução é levada adiante tendo esse objetivo específico, mas essa questão termina por aparecer durante esse processo. Logo na sequência da passagem anteriormente citada, Benjamin parece afastar explicitamente uma leitura pacifista do texto:

“Mas há pensadores que remontam a um teorema mais remoto, a partir do qual imaginam talvez fundamentar o próprio mandamento. Trata-se da tese do caráter sagrado da vida, quer aplicada por eles a toda vida animal (e mesmo vegetal) quer restrita à vida humana. Sua argumentação, num caso extremo, que exemplifica a matança revolucionária dos opressores, é a seguinte: 'Se eu não matar, jamais estabelecerei o reino universal da justiça ... assim raciocina o terrorista intelectual ... Nós, porém, reconhecemos que ... a existência em si é superior à felicidade e à justiça de uma existência'³⁶³⁷. Certamente, esta afirmação é falsa e mesmo ignóbil, a ponto de nos obrigar a não procurar mais a base do mandamento naquilo que o homicídio faz com o morto, mas no que ele fez com Deus e com o autor desse ato. É falsa e vil a afirmação de que a existência teria um valor mais alto que a existência justa, quando se toma 'existência' apenas no sentido da mera vida – e é esse o sentido do termo na referida reflexão” (*ibid* p. 174).

O que Benjamin parece querer evitar em seu argumento quando discute o recurso à violência pelos oprimidos nos casos mundanos parece ser a tentativa de instrumentalização dos casos de manifestação do poder/violência/força divino ou de encontrar uma regulação *a priori* e universal para determinar os mesmos. Na interpretação de Sami Khatib a “*crítica* da violência não significa a refutação da violência, mas a avaliação de seu escopo e sua alçada”:

“A formulação de Benjamin de uma *waltende Gewalt* é estritamente falando, tautológica: uma violência violenta coincide com o seu oposto, uma violência não-violenta. A violência divina como violência violenta não efetua uma dupla negação no clássico sentido de Hegel de tornar-se positiva novamente. Antes, a violência divina mantém-se negativa, instável, indeterminada [...]. Isso indica que a violência divina não é simplesmente um poder externo, uma intrusão de fora. Ao contrário, a dificuldade em torno da violência divina é que precisamente ela pode tomar a forma de uma violência profana desde que não seja em sua forma mítica” (KHATIB, 2011).

Essa forma profana é mencionada ao final do texto, e indica a passagem para a discussão da terceira forma que corresponde à anterior, portando consigo a possibilidade de aniquilar a violência mítico-jurídica: “Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica

³⁶ HILLER, Kurt. *Anti-Kain. Ein Nachwort (...)*. In: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*. Munique, 1919, p.25.

³⁷ Kurt Hiller, intelectual que nutria simpatias pela esquerda e é lido nessas passagens como um pacifista, receberá duras (e debochadas) críticas de Benjamin em um texto de 1932, “O erro do ativismo”. Para ele, autores como Hiller analisam a realidade política concreta do ângulo de uma espécie de bom-mocismo intelectual (ou dom-quixotismo intelectual, como aparece no texto). Recorrendo a uma citação de Trotsky cujos paralelos com a situação alemã de 17-18 que determina o fim da guerra são muitas, Benjamin o cita para indicar que: “Quando os pacifistas iluminados tentam abolir a guerra por meio de argumentos racionalistas, eles simplesmente parecem ridículos. Mas quando as massas armadas começarem a levantar argumentos racionais contra a guerra, isso significa o fim da guerra” (BENJAMIN, 1986 [1932], p. 143).

provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.175). No fragmento “Mundo e Tempo”, anterior à redação da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, a dimensão terrena do poder divino aparece como sendo o poder revolucionário em sua relação com a anarquia: “O divino manifesta-se [...] sob a forma do poder/força/violência revolucionário” (BENJAMIN, 2012 [1919-1920], p. 34; BENJAMIN, 2004 [1919-1920], p. 227; GS VI, p. 99).

Benjamin parece fazer da violência revolucionária um poder de resistência que se coloca como possibilidade para os oprimidos diante da opressão, desde que afastada da lógica instrumental e da pretensão de fundação de uma nova ordem jurídica. Para Agamben, um dos problemas das teorias tradicionais de compreensão da violência revolucionária reside na tentativa de buscar os critérios para a mesma de acordo com um fim entendido como superior, seu defeito “reside na sua busca pelo critério da violência fora da própria violência” (AGAMBEN, 2012 [1970], p. 6). Segundo ele: “Benjamin observou com razão que aquilo que pode emergir de um tal sistema já não é um critério da violência mesma como princípio, mas simplesmente um critério para os casos da sua aplicação” (ibid). A teoria da violência revolucionária em Benjamin procura encontrar no ato revolucionário o seu próprio critério, no qual os oprimidos recorrem a este ato portando a consciência de sua própria negação, contrapondo-se a uma violência produzida pela atual concepção de história que se mantém por meio da dominação e exploração cotidianas.

“Desenvolvendo a teoria soreliana da greve geral proletária, Benjamin procurou o modelo da violência revolucionária na distinção entre violência mítica, que põe o direito e, por isso, pode ser chamada de dominante, e violência 'pura e imediata', que não quer pôr o direito, nem mesmo na forma de um *ius condendum*, mas depô-lo juntamente com a força na qual se apoia, isto é, o Estado, e, desse modo, abrir uma nova época histórica” (AGAMBEN, 2012 [1970], p. 7).

Agamben é um dos poucos autores a entrar mais a fundo nesse tema, um dos mais espinhosos do pensamento de Benjamin. O filósofo italiano indica a proximidade teórica desse tipo de percepção com aquela desenvolvida por Marx em “A ideologia alemã”, um texto que Benjamin não conhecia: “A revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser

derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundice e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade”³⁸. Agamben recorre a essa passagem para indicar que a teoria da violência revolucionária de Benjamin está em proximidade com a relação estabelecida entre a classe revolucionária e a própria revolução em Marx, onde no ato revolucionário a classe revolucionária experimenta a consciência de sua própria negação como classe. A revolução para Marx não funda uma nova classe, ao contrário, ela abole as classes.

Para Agamben, é de forma similar a essa reflexão que se fundam as bases da violência revolucionária para Benjamin:

“Não é a violência que é simplesmente meio ao fim justo da negação do sistema existente, mas a *violência que na negação do outro faz a experiência da sua própria autonegação e na morte do outro porta a consciência da sua própria morte, é a violência revolucionária*. Somente enquanto é portadora desta consciência, isto é, somente quando está de frente da ação violenta saberá que é essencialmente a sua morte que está em cada caso em questão, a classe revolucionária adquire não o direito, mas acima de tudo assume o terrível compromisso de recorrer à violência. Como a violência sacra, a violência revolucionária é antes de tudo *paixão*, no senso etimológico da palavra, autonegação e sacrifício de si” - grifos no original (AGAMBEN, 1970, p. 170; AGAMBEN, 2012, p. 9).

Entretanto é um equívoco histórico, político e teórico reduzir as revoluções ao recurso à força como forma de resistência em determinados casos contra as forças contrarrevolucionárias. De fato, como indicado por Valério Arcary, “quanto mais radicais as revoluções – portanto, maior participação das massas -, mais pacíficas as suas formas, porque mais limitadas as possibilidades da contrarrevolução” (ARCARY, 2004, p.35). As revoluções são processos infinitamente mais amplos e complexos do que essa situação, e nesse ensaio está associada aos processos de construção de um “arranjo superior de liberdade” (GS II, p.187), na abolição da forma-valor e da luta pela afirmação de relações de trabalho totalmente transformadas, e na destruição do próprio Estado como figura fundada e mantida pela violência (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.169). O caso do recurso específico à violência como poder de resistência dos oprimidos é discutido por Benjamin por ser o caso extremo das revoluções, e sobre o qual se

³⁸ Foi utilizada a tradução presente em: (MARX & ENGELS, 2007, p.42).

propõe a pensar filosoficamente e também politicamente. Seu ensaio é uma defesa da continuidade da revolução alemã, que naqueles dias vinha sendo dragada com cada vez mais força pela violência da contrarrevolução e da reação.

Tais afirmações não parecem estar em contradição com a afirmação de Rosa Luxemburgo:

“A revolução proletária não precisa do terror para realizar seus fins, ela odeia e abomina o assassinato. Ela não precisa desses meios de luta porque não combate indivíduos, mas instituições, porque não entra na arena cheia de ilusões ingênuas que, perdidas, levariam a uma vingança sangrenta” (LUXEMBURGO, 2011b [1919], p.291).

Benjamin elabora já nesse momento uma teoria da interrupção revolucionária (GAGNEBIN, 2009, p.102; ZAMORA, 2012), na qual o ato revolucionário não é julgado de acordo com o futuro dos descendentes libertados, mas em relação à preocupação com os antepassados escravizados e das formas de escravização presentes atualmente. Não se trata de ver na violência revolucionária um caráter criador, autônomo ou regulativo, mas avaliar a possibilidade de seu uso como poder de resistência no qual a interrupção improvisada do tempo possa abrir consigo uma possibilidade distinta de construção da história. Também não é o caso de recorrer ao seu uso como instrumento autônomo e nem de percebê-lo como uma potência que nunca se configure em ato, mas de expor em si a sua própria possibilidade. A revolução não era compreendida, por Benjamin, como um resultado ‘natural’ e ‘inevitável’ do progresso histórico (como entendiam algumas interpretações da social-democracia de seu tempo), mas como uma interrupção da marcha da atual concepção de história inaugurando a possibilidade de experimentação de algo novo (VIEIRA, 2012, p 169-170). Benjamin ao final de seu ensaio em alguma medida justificará o porquê de ter escrito aquelas linhas, expressando-se da seguinte forma:

“A destituição do direito e dos poderes/violências/forças dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova época histórica. Se a dominação do mito em alguns pontos já foi rompida, na atualidade, o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, que uma palavra contra o direito seja supérflua” (BENJAMIN, 1986 [1920-21], p.175).

2.3

O capitalismo como religião e o “caráter pagão do direito”

I. Da crítica da violência à crítica do culto capitalista

Data de meados de 1921, portanto posteriormente à redação da “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, um pequeno e impactante fragmento intitulado “O capitalismo como religião”, incompleto e não publicado durante sua vida. Assim como o ensaio analisado anteriormente, o fragmento também se inscreve na crítica feita por Benjamin à tentativa de eternização da ordem social e política dominante na Alemanha, no decorrer do fim abrupto de uma revolução e de uma transição operada pelo alto voltada à conservação do status quo. Se a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” é marcada pela interpretação de Benjamin sobre a fundação violenta da República de Weimar (que, como foi visto anteriormente, se deu sob os corpos prostrados ao chão dos setores combativos do movimento operário), o fragmento “O capitalismo como religião” analisa de que maneira essa fundação violenta tenta ser naturalizada e dissolvida em “leis naturais” da economia política do capital, “leis naturais” essas dadas ou pela tentativa de introjeção de uma razão supostamente auto-evidente ou como suposto resultado de um desenvolvimento natural e linear. Enquanto na “Crítica da Violência – Crítica do Poder” enfatiza o papel do direito na preservação do capitalismo, aqui a relação entre o direito e a organização do capitalismo é enfatizada.

Com o avanço das forças contrarrevolucionárias, a razão jurídica é um dos recursos utilizado para dar forma à função de organizar o capitalismo tal como se configuraria na República de Weimar. Sob o temor da revolução, passam a ser reconhecidos como constitucionais os direitos sociais (que já eram presentes nos ordenamentos infra-constitucionais anteriormente), e a propriedade privada passa a ter de cumprir no plano formal uma função social. Acena-se para a possibilidade de socialização de algumas empresas e é prevista a possibilidade de co-gestão em conselhos econômicos de alguns locais de trabalho, que posteriormente dará origem aos “Conselhos de Fábricas”. Entretanto, alguns desses acenos no plano formal são vinculados à tentativa de distender a contrarrevolução no tempo, permitindo a reorganização das classes dominantes e deslocando uma parte do conflito para o próprio judiciário, controlado pelas forças conservadoras. A constituição é o resultado simultâneo da reafirmação dos princípios liberais e da

tentativa de formalização pelo alto de algumas bandeiras do movimento operário, tentando confiscá-las e submetê-las aos limites da ordem social e política dominante. O processo de formalização dessas bandeiras acompanha a instauração no plano material de um “estado de exceção econômico” (BERCOVICI, 2003), no qual mesmo a legalização a qual recorrem as classes dominantes para conter o avanço da luta do proletariado é esvaziada de sentido e posta em estado de suspensão, conservando o poder de classe do capital.

A constituição, votada na bucólica cidade de Weimar para fugir das pressões do movimento operário em Berlim, é o resultado do compromisso entre as principais forças sociais presentes na Assembleia Constituinte para bloquear a revolução e relegitimar o capitalismo. De que maneira isso incide na realidade cultural alemã? De que maneira capitalismo e religião se relacionam? Qual o papel do direito na tentativa de eternização das relações sociais capitalistas? Benjamin procura responder a alguns desses questionamentos nesse curto fragmento, dotado de indagações importantes.

Em alguma medida, o fragmento retoma alguns dos principais problemas de Benjamin durante esse período, centradas na crítica dos conceitos filosófico-político-religiosos de culpa, mito e destino, articulados à crítica ao direito e ao capitalismo. Se em seus escritos da juventude sobressai a crítica ao capitalismo e à sociedade industrial por reduzir os seres humanos a uma unidade de medida e de valor, rebaixando o trabalho humano ao nível técnico e submetendo-o à marcha do progresso; na “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, escrito tendo os dilemas da revolução alemã em seu campo de visão mais próximo, a crítica do direito é vinculada ao seu papel na preservação da ordem burguesa, tanto por via dos mecanismos regulares de direito como dos mecanismos de exceção, organicamente vinculados à preservação de uma ordem violentamente fundada e violentamente mantida.

Nesse pequeno fragmento seu ângulo de abordagem procura compreender a reprodução das relações capitalistas como contendo um caráter eminentemente religioso, como um culto permanente de reafirmação do domínio da culpa e do destino sobre a vida humana. Esse fragmento em alguma traços antecipa em sua análise do culto e dos rituais de adoração no capitalismo, um de seus principais objetos de estudo a partir de 1924 e do encontro com o marxismo: a mercadoria,

seu processo de circulação e suas consequências culturais. Se de fato a mercadoria é dotada de sutilezas teológicas e metafísicas, como lembra Marx (MARX, 2013, p. 146), a nível cultural o fetiche mercantil faz do consumo como ritual o momento de reatualização de um culto sem trégua e sem piedade.

Entretanto, nesse momento uma das referências principais não é Marx, mas novamente Nietzsche. O fragmento é construído em torno da ambivalência semântica da expressão alemã *Schuld*, que significa simultaneamente culpa e dívida, também utilizada por Nietzsche na segunda dissertação da “Genealogia da Moral”. Em Nietzsche, “o grande conceito moral de 'culpa' teve origem no conceito muito material de 'dívida” (NIETZSCHE, 2009, p.48). Em uma sociabilidade erigida sobre os princípios da compra, venda, comércio e troca, trata-se de tornar o ser humano calculável e submetido a uma série de percepções morais específicas, dentre elas a culpa, que reafirmar a vinculação de sua subjetividade a essa ordem social. A disciplina, a calculabilidade, a constância, a pontualidade como virtudes morais são úteis porque trazem crédito. A relação de compra e venda é universalizada, convertendo-se em unidade de medida para tudo, e liberdade, autonomia e vontade passam a ser confundidas com a capacidade de assinar contratos. O ser humano “livre”, ironiza Nietzsche, é aquele “possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*” (p.45). Na disparidade social mascarada por trás de uma falsa autonomia, se a relação contratual é quebrada, a dívida gera a culpa, e a culpa gera dívida. Para além dos processos de construção da subjetividade e de sociabilidade, um aparelho coercitivo é erigido e mantido, destinando-se a dar garantias aos credores em caso de quebra de contrato entre partes ou do próprio “contrato social”. Não é gratuito, e é historicamente perceptível, o processo de conversão da figura do contrato como um dos alicerces de fundamentação de um formato de sociabilidade específico.

II. Traços fundamentais da religião capitalista

O fragmento inicia apontando os traços religiosos do capitalismo. Segundo Benjamin, o capitalismo “não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso” em suas formas de ideológicas de legitimação, seus focos nesse fragmento. Benjamin

questionará algumas teses de Weber nesse curto e expressivo fragmento. Se, para Weber, a ética protestante é um dos impulsionadores do capitalismo e de processos que tendem paulatinamente a afirmar o desencantamento e a racionalização no mundo (WEBER, 2004, p. 96 e p. 135-139), Benjamin vê no próprio capitalismo uma reatualização do fenômeno religioso com seus novos mitos, Deuses e suas formas específicas de culto. A liberdade humana fica confiscada ao terreno da liberdade de comércio, a liberdade de contratar, a uma liberdade negativa entre seres humanos vistos entre si como competidores. O dinheiro passa a ser um mediador determinante do destino humano, constituindo-se como um mito em sentido próprio (BENJAMIN, 2013 [1921], p.24).

Longe de dizer que ainda vivemos na Idade Média sob a centralidade do cristianismo e do feudalismo, suas instituições e seus dogmas, interessa a Benjamin apontar como as relações míticas não se dissolvem completamente na modernidade, e são funcionais para um modelo de produção e reprodução da vida social. Sem dúvida a legitimação mítica do governo mundo foi abalada na transição para a modernidade, e para Benjamin de fato esse processo parcialmente ocorre e não há que se lamentar por isso. Benjamin se interessa por indagar as contradições constitutivas existentes nesse processo, que reatualiza o domínio do mito e do destino sob novas formas e os dissolve em determinadas instituições e em modelos de comando, autoridade e poder. Como lembrariam posteriormente Adorno e Horkheimer sob a inspiração de Benjamin: “Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p.38).

O funcionamento do capitalismo na realidade efetiva não se expõe a partir de bases transcendentais, e Benjamin parece estar consciente disso. Benjamin está interessado em demonstrar de que maneira esse funcionamento é acompanhado de ritos e cultos de caráter religiosos que acompanham a fundação de um campo de regulação, comando e hierarquia sobre a vida social, dissolvido em distintos mecanismos de legitimação que podem assumir a forma jurídica. “A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino

humano” (BENJAMIN, 2013 [1921], p. 22), recorda no fragmento. A articulação entre tendências estruturais e leis variáveis que acompanham as modificações sofridas no processo de acumulação, promove a existência de poderes difusos de regulação de forma a promover uma expectativa de estabilidade de um determinado primado de relações sociais adequadas à manutenção dessa ordem social. Um dos horizontes de regulação onde incidem tais poderes é o próprio terreno da cultura – a cultura obviamente não se resume a esse aspecto, mas não pode ser compreendida sem ele. Benjamin procura indicar como determinados comportamentos são incentivados, como relações sociais são forjadas, de que forma outras relações sofrem um processo de mutação de forma a criar um horizonte histórico-cultural propício para o culto permanente e incessante à religião capitalista. Como lembra Zamora: “Essa imanência enclausurada sobre si adquire um caráter mítico, o do fetichismo da mercadoria e do culto sem trégua da reprodução e incremento do capital, o novo deus, que exige sacrifício contínuo e em última instância a destruição do mundo” (ZAMORA, 2012, p.101).

Para Benjamin, a estrutura religiosa do capitalismo tem quatro traços essenciais - Benjamin fala em três no início do fragmento, mas no desdobramento do raciocínio inclui mais um:

I) O capitalismo é uma religião centrada no culto, no qual as coisas só adquirem significado em sua relação imediata com o culto. O utilitarismo ao fundar sua reflexão numa prática reificada que tem como núcleo o individualismo possessivo que avalia a realidade de acordo com o cálculo instrumental centrado no ser consigo mesmo tem uma coloração religiosa, e é um dos componentes da celebração desse culto. Para Löwy, as mais diversas práticas utilitárias – tal como os investimentos em capital, especulações, operações financeiras, manobras na bolsa, compra e venda de mercadorias equivalem a um culto religioso. Não há a exigência de adesão a um credo, uma doutrina ou uma “teologia” que não sejam tornar essa ordem social um valor em si, e o que contam nela são apenas as ações que não prejudiquem o funcionamento normal do sistema, suas dinâmicas sociais, políticas e culturais (LÖWY, 2005b). Advogando um falso realismo, o utilitarismo reproduz a ordem atualmente existente, naturalizando-a e legitimando-a. Werner Hamacher, comentando essa primeira característica enfatizada por Benjamin, indica que a relação de valor e seu significado penetram

na existência cotidiana em seus rituais, dando concretude ao culto do Deus Capital. Isso coincide com a atribuição de um índice econômico que julga a conduta cotidiana de acordo com valores de utilidade, dando imediaticidade e um caráter capilar a esse culto (HAMACHER, 2002, p.87).

II) “O capitalismo é a celebração de um culto sem trégua e sem piedade” (BENJAMIN, 2013 [1921], p.21). A vida no capitalismo é reiteradamente comprimida entre o ambiente de trabalho e o de consumo, no qual a própria sobrevivência dos seres humanos é atravessada pela relação mercantil fazendo do consumo uma forma de reinserção do sujeito nesse circuito social. O acesso aos bens (materiais e simbólicos) para a reprodução social, por ser restrito aos que por eles podem pagar, faz com que haja um caráter compulsório na sujeição do sujeito em processos sociais que consciente ou inconscientemente participa. Como aponta Löwy, o fragmento retira de Weber, além de outras fontes, a compreensão do capitalismo como sistema dinâmico e em expansão global (LÖWY, 2005b). O culto capitalista faz dos dias uma ininterrupta celebração do próprio ciclo do capital, tornando os diversos momentos do cotidiano uma fase inserida no processo global de acumulação. A reafirmação permanente desse ciclo é uma das características mais claras desse culto sem trégua e sem piedade, e o desespero que toma conta dessa sociedade de tempos em tempos é capaz de indicar que o capitalismo tende veementemente não para a transformação, mas para a destruição do mundo (AGAMBEN, 2007, p. 70).

III) O capitalismo é um culto culpabilizador/endividador. Nele não há expiação, e a possibilidade de redenção é excluída para dar lugar a um “estado de desespero universal”. Para Benjamin:

“O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador/endividador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa/dívida que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa/dívida, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa/dívida, para que ele se interesse pela expiação. [...] [A religião capitalista] é a expansão do desespero ao estado religioso universal” (BENJAMIN, 2013 [1921], p.22).

O capitalismo cria suas próprias entidades a serem glorificadas, o Dinheiro, o Mercado ou o Capital, e toda tentativa de desmistificá-las tenta ser convertida por seus sacerdotes em heresia, desfaçatez ou loucura. No capitalismo,

“a transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano” (BENJAMIN, 2013 [1921], p. 22); Deus “tornou-se dinheiro”, como lembra Agamben (AGAMBEN, 2012).

A partir da importância crescente do capital financeiro no processo de acumulação (HILFERDING, 1985) e de seu entrelaçamento com o capital industrial (LUXEMBURGO, 2011 [1916], p.48) que fazia da Alemanha um dos laboratórios privilegiados das novas tendências de acumulação³⁹, os bancos fazem do governo do crédito o governo da vida e assumem o papel da Igreja e de seus padres com seus funcionários e especialistas (AGAMBEN, 2012b). Cabe aos bancos como o templo dessa religião, a partir de um sistema de relações que lhes dá suporte, levar ao extremo a distinção entre representação e realidade sob o capitalismo, e na glorificação do dinheiro e do capital, garantir a manutenção do culto. Lá o endividamento/culpabilização será reproduzido e incentivado, com a dívida e o endividamento generalizado (de indivíduos a Estados) tornando-se mecanismos de poder extremamente sofisticados.

IV) Na religião capitalista, a relação social que é o Capital, divinizada, precisa ser ocultada, mas é invocada no auge do processo de culpabilização/endividamento dos seres humanos. Seu espírito materializado, o dinheiro, é exaltado permanentemente e em todas as partes. Diante disso, Benjamin lança no fragmento duas hipóteses de investigação: 1) “Comparação entre as imagens dos santos de diversas religiões, de um lado, e das cédulas bancárias de diversos Estados, de outro”; 2) “O espírito que se expressa nos

³⁹ Rosa Luxemburgo traz nessa página uma breve e penetrante descrição desses fenômenos na Alemanha de finais do século XIX e início do século XX, referindo-se ao imperialismo e seu entrelaçamento com o capital industrial e financeiro: “É na Alemanha que o advento do imperialismo, comprimido num curtíssimo espaço de tempo, pode ser observado na sua forma mais pura. A expansão sem igual da grande indústria e do comércio, desde a fundação do império, produziu aqui, nos anos 1880, duas formas particularmente características da acumulação do capital: o mais forte desenvolvimento de cartéis na Europa e o maior e mais concentrado sistema bancário do mundo. Aquele organizou a indústria pesada como o elemento mais influente no Estado, ou seja, organizou precisamente o setor do capital diretamente interessado nos fornecimentos ao Estado, nos armamentos militares, assim como nos empreendimentos imperialistas (construção de ferrovias, exploração de minas etc). Este fez do capital financeiro uma força unida, dotada de uma energia cada vez maior e mais concentrada, uma força que autoritariamente dispõe da indústria, do comércio e do crédito do país, também determinante na economia privada e na economia pública, capaz de expandir-se com agilidade e sem limites, sempre faminta de lucros e de atividade, impessoal e, por isso, de vistas largas, audaciosa e sem escrúpulos, internacional por natureza, talhada por todas as suas aptidões para fazer da cena mundial o palco de suas façanhas”.

ornamentos das cédulas bancárias” (BENJAMIN, 2013 [1921], p.23). Sobre isso poucos anos depois em “Rua de Mão Única”, lançará novamente essas hipóteses:

“Seria o caso de fornecer uma análise descritiva das notas de banco. Um livro cuja ilimitada força de sátira só teria igual na força de sua objetividade. Pois em nenhuma parte mais que nesses documentos o capitalismo se comporta ingenuamente em sua sagrada seriedade. O que se vê aí de pequeninos inocentes brincando ao redor de cifras, deusas segurando em tábuas de lei, e heróis amadurecidos e enfiando sua espada na bainha diante de unidades monetárias, é um mundo por si: arquitetura de fachada do inferno. - Se Lichtenberg tivesse encontrado o papel-moeda difundido, o plano dessa obra não lhe teria escapado” (BENJAMIN, 1987 [1923-28], p.57-58)

Na relação entre a transcendência incluída no destino humano e as leis imanentes de funcionamento do sistema sob a forma de um culto permanente, o capitalismo encontra-se em permanente expansão, atravessando as mais distintas esferas das relações humanas em seu rito culpabilizador/endividador. Na universalização do domínio da culpa sob o capitalismo, a inocência é encarada como não-culpabilidade de um ser permanentemente endividado e culpado. Na universalização do endividamento, culpabiliza-se a todos (ZAMORA, 2012, p. 97) num quadro que fica claro em tempos de crise, quando o sistema segue exigindo seus dividendos para acumular e passa-se a cobrar sacrifícios rituais em nome do Deus-Mercado.

III. O “caráter pagão do direito”

Benjamin levanta brevemente em “O capitalismo como religião” uma hipótese ou uma nota de pesquisa que não desenvolve, relacionando direito, religião e capitalismo nesse fragmento. Nessa breve nota, podemos ler: “Capitalismo e direito. O caráter pagão do direito. Sorel, *Refléxions sur la violence* p. 262”. É difícil afirmar o que Benjamin tinha em mente quando redigiu essas notas, e talvez nem o caso de especular o que o autor pensava, mas, levando em conta suas preocupações, desenvolver uma hipótese possível sobre os sentidos dessa passagem.

De início, é possível tentar abordar o problema a partir dos sentidos dados ao paganismo nesse fragmento por Benjamin. No último parágrafo do fragmento, Benjamin menciona que no paganismo a religião não tem um sentido “moral” ou “mais elevado”, mas é atravessado por um suposto “interesse prático” mais

imediatO. O paganismo “a exemplo do capitalismo atual, tampouco tinha clareza sobre sua natureza 'ideal' ou 'transcendente', mas considerava o indivíduo irreligioso ou de outra crença de sua comunidade como um membro inquestionável, exatamente no mesmo sentido em que a burguesia atual encara seus integrantes sem ganho empregatício (*nicht erwerbenden Angehörigen*)” (BENJAMIN, 2004 [1921], p.290; BENJAMIN, 2013 [1921], p.25; GS VI, p.103).

No processo de produção de uma prática reificada, inconsciente da sua historicidade e sob a qual não se age criticamente, os fundamentos do real atualmente posto são reproduzidos. Uma das características do paganismo é a tentativa de fazer com que as divindades estejam em todo o campo das relações sociais, e não apenas num mundo transcendente, em que sua presença é venerada tanto na natureza como no cotidiano. Justamente por isso, caracteriza-se como uma espécie de religiosidade disseminada no âmbito social. Se de fato a aproximação de Benjamin está correta, o direito auxilia a ampliação do campo de disseminação da religião capitalista difundindo-a na vida social. A religião capitalista para Benjamin, reafirma o domínio do mito, reproduzindo-o no plano das relações sociais, feita com o suporte do direito. A divinização do Capital é levada para o plano das relações imanentes, para que contribua para o governo de uma vida que seja produtivamente adequada ao processo de acumulação e ao seu ciclo. A religião capitalista é “uma estrutura de crenças e comportamentos, de leis e economia, perseguindo, como cada outro culto no contexto do mito, o único objetivo de organizar 'o nexO de culpa e de dívida do vivente' [...] O capitalismo é um sistema de atribuição de culpa e de dívidas, assim como todas as religiões cultuais pagãs que o precedem, e assim como o cristianismo que vai além e se identifica com ele” (HAMACHER, 2002, p. 86-87).

Em “Destino e Caráter” a discussão sobre o paganismo aparece em sua relação ao direito. Uma das discussões que aparecem aqui e que serão retomadas na “Crítica da Violência – Crítica do Poder” será a crítica tanto do dogma da culpa natural que age sobre a vida inconsciente dos homens, declarando-os culpados de antemão e convertendo-os em uma mera vida. Benjamin vê no paganismo a presença do dogma da culpa natural e originária do ser humano, que passa a ser universalizada por uma multiplicidade de cultos e disseminada em diferentes

espaços. “Ao dogma da culpa natural inerente à vida humana, da culpa originária cuja indissolubilidade constitui a doutrina do paganismo” (BENJAMIN, 2011 [1919], p. 93).

O direito, como o capitalismo, para Benjamin universalizam o domínio da culpa/dívida que agem sobre a vida natural dos seres humanos. O capitalismo com seu culto, e o direito com seus códigos e rituais, implementam uma determinada ordem de destino, impedindo a realização da liberdade e da inocência no plano da história. Benjamin aproxima a crença mítica e a crença pagã no domínio da culpa e do destino aos princípios modernos pretensamente seculares da lei e do julgamento (KHATIB, 2011):

“O destino se mostra portanto quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada. Goethe condensou estas duas fases nas seguintes palavras: 'Vocês permitiram aos pobres tornarem-se culpados'. O direito não condena à punição, mas à culpa. Destino é o nexos de culpa do vivente. Este nexos corresponde à constituição natural do vivente, a esta aparência ainda não totalmente dissolvida, da qual o homem está tão afastado que ele jamais mergulha nela inteiramente, mas sob o domínio da qual ele não pode senão permanecer invisível no que ele tem de melhor. Assim, no fundo, o homem não é aquele que possui um destino” (BENJAMIN, 2011 [1919], p. 94).

O conceito jurídico (mas também religioso e moral) de culpa, pressuposto no sistema estatal de punição, é visto por Benjamin como expressão de um modelo social fundado na vingança/retribuição (*Vergeltung*) (BENJAMIN, 2004 [1921], p.286; GS VI, p.97-98), que captura a dimensão ética da justiça para reduzi-la a um sentido jurídico. Inocência e perdão acabam sendo irrealizáveis numa forma de sociabilidade em que uma de suas características é a culpabilização desenfreada. Retomando a metáfora de “Destino e Caráter”, na balança do direito infelicidade e culpa tornam-se medida da pessoa e a bem-aventurança e inocência acabam por tornarem-se tão leves diante do peso da culpabilização, que acabam flutuando no ar. Isso culmina na confusão do reino da liberdade e da justiça com a ordem do direito (BENJAMIN, 2011 [1919], p. 93).

Uma outra possibilidade é analisar a menção feita por Benjamin ao caráter pagão do direito a partir da referência deixada a Sorel no texto⁴⁰. Partindo da

⁴⁰ Os editores alemães da obra de Benjamin (GS VI, p.690) indicam que a referência à obra de Sorel “Reflexões sobre a Violência” e a página especificada (p.262) correspondem à 5ª edição francesa. Foi consultada a 3ª edição de 1912. Nela a página 262 corresponde ao capítulo V do livro

influência de Sorel, podemos ver inclusive traços de continuidade direta entre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” e o fragmento “O capitalismo como religião”. Na parte IV, capítulo V, de suas “Reflexões sobre a Violência”, Sorel inicia sua argumentação abordando a necessidade do pensamento que parte de Marx abordar de maneira articulada as diversas coerções sociais impostas pelo capitalismo (que passa pela estatal, mas não se resume a ela), para depois analisar que após os processos de acumulação primitiva, a coerção física direta mediada pelo Estado (que está na origem da colonização da América e do massacre e pilhagem contra os sem-nome em todos os espaços para onde se ampliava a dinâmica da acumulação de capital) passa a ser dissolvida no próprio funcionamento cotidiano do capitalismo. Comentando aquilo que Marx chamaria da passagem da acumulação primitiva para a reprodução ampliada⁴¹, Sorel aponta que: “Deste modo vemos forças econômicas misturarem-se de maneira estreita à força política e finalmente o capitalismo aperfeiçoar-se a ponto de não mais precisar recorrer diretamente à força pública, salvo em casos excepcionalíssimos”(p.197). Em 1921, enfrentando os dilemas do processo revolucionário alemão, Benjamin procura apontar que em momentos-chaves em que a ordem burguesa é posta em cheque pelo proletariado insurgente, tais casos excepcionais passam a ser recorrentes revelando o caráter substancialmente violento do direito. Em 1940, Benjamin mostraria que esses casos excepcionalíssimos, se fosse analisada a história a partir dos de baixo, seriam a regra.

Na sequência da argumentação de Sorel sobre o processo de reprodução ampliada, há o surgimento das “leis naturais” da acumulação capitalista, e nesse momento que passa a ser chave o comentário de Benjamin sobre “o caráter pagão

(Capítulo “A greve geral política”), parte IV. Na edição brasileira da obra de Sorel, essa página corresponde à p.198. Ver: SOREL, Georges. *Reflexões sobre a Violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.198.

⁴¹ Essa discussão é feita por Marx na Seção VII do Livro I de “O Capital”, e embora Sorel não analise tais processos nesses termos, parece ter em mente a argumentação de Marx. Nessa seção, Marx desenvolve com mais especificidade o caráter sistêmico do modo de produção capitalista, no qual isola hipoteticamente uma unidade produtiva para apreender o processo em seus detalhes sob a forma da reprodução simples, para posteriormente ir construindo a análise das tendências estruturais (as “leis naturais” de que fala Sorel) da sociedade capitalista no decorrer dos processos de reprodução ampliada sob o paradigma da acumulação. Além de analisar a desigualdade em funcionamento em termos de reprodução ampliada convertida em “leis naturais”, Marx posteriormente identificará no Capítulo 24 a origem violenta do próprio capitalismo nos processos de acumulação primitiva, ignorado pela apologia tradicional feita pelos teóricos da economia política.

do direito”. O direito entraria como o elemento organizador e garantidor da religião capitalista e do seu culto, disseminando-o no campo social ao fornecer um modelo de funcionamento regular para esse culto e garantindo-o em última instância por via da violência/poder/força pública concentrada no Estado. As “leis naturais” de que fala Sorel não equivalem de forma imediata às leis jurídicas, embora estejam relacionadas. As leis jurídicas converteriam as “leis naturais” da acumulação em sua forma histórica em instrumento de regulação social, cabendo ao direito em seu papel de organizar o capitalismo e simultaneamente garanti-lo, dar um contorno que se pretende “neutro”, “abstrato” e “universal” a essa normatividade social contribuindo para sua ampliação e naturalização. Sorel, na página indicada por Benjamin e posteriormente, indica, dentre outros aspectos, que:

“A literatura econômica contemporânea, aliás, está repleta de queixas relativas às intervenções do Estado que perturbam as *leis naturais*.

Hoje os economistas estão pouco dispostos a acreditar que o respeito a essas *leis naturais* se imponha em razão do respeito devido à Natureza. Vêem claramente que chegamos tardiamente ao regime capitalista, mas julgam que chegamos a ele por um progresso que deveria encantar a alma dos homens esclarecidos. Esse progresso se traduz, com efeito, em três fatos notáveis: tornou-se possível constituir uma ciência da economia; o direito é capaz de alcançar suas fórmulas mais simples, mais seguras, mais belas, já que o direito das obrigações domina todo o capitalismo avançado; os caprichos dos senhores do Estado não são mais tão aparentes e, com isso, se marcharia para a liberdade. Todo retorno ao passado lhes parece ser um atentado contra a ciência, o direito e a dignidade humana.

O socialismo considera essa evolução como sendo uma história da força burguesa e não vê mais que modalidades onde os economistas crêem descobrir heterogeneidades: quer a força se apresente sob o aspecto de atos históricos de coerção, ou de opressão fiscal, ou de conquista, ou de legislação do trabalho, quer esteja completamente envolvida na economia, trata-se sempre da força burguesa agindo, com maior ou menor habilidade, para produzir a ordem capitalista” (SOREL, 1992, p.198).

No âmbito da reprodução ampliada, aquilo que na acumulação primitiva aparecia como a violência em sua forma mais imediata, passa a ser convertido em instrumento regular de funcionamento. Criam-se distintas formas de legitimação política, moral e científica para transformar relações historicamente construídas em naturais. A razão instrumental converte-se na única forma de apreensão da realidade, a economia política torna-se por excelência a ciência explicativa dessa ordem, e o progresso como fundamento histórico para explicar o capitalismo como ápice final da evolução humana.

Reside aí o caráter pagão do direito, que universaliza o culto capitalista em seu ciclo de produção e reprodução, e legitima as novas divindades cultuadas no interior dessas relações. Sofistica-se no decorrer desse processo a argumentação que fazia com que a propriedade privada tivesse em Deus o seu fundamento, convertendo-a em limites da ordem na forma de um direito de propriedade “racionalmente” construído. Se com o tempo a teoria jurídica dominante abandona o jusnaturalismo como modelo hegemônico de explicação do direito, e o juspositivismo passa a caminhar a passos largos para converter a reprodução da ordem burguesa em técnica regular de funcionamento, a propriedade privada porta consigo uma relação paradoxal. Se o seu fundamento principal não é mais o jusnaturalismo ao estilo de Locke, nos momentos em que esta passa a ser contestada social e politicamente, seus defensores recorrem aos mais distintos argumentos para tentar mantê-la como forma de regulação universal das relações sociais. A segurança jurídica, a cláusula jurídica imodificável/pétrea da ordem, a inafastabilidade dos contratos e etc, são algumas das ferramentas de preservação da conversão da propriedade privada em horizonte regular e intransponível de funcionamento do sistema, ainda que retoricamente passe a ter que cumprir uma “função social” pós-Weimar por temor do proletariado insurgente e como forma de avocar para si legitimação histórica para conservar o *status quo*. Ainda que o jusnaturalismo de Locke não seja mais a base de sustentação discursiva da propriedade privada, esse processo adquire novas formas para conservar o movimento de conversão da propriedade privada como fundamento geral da ordem sócio-jurídica dominante apreendido por Locke em um dado natural da “razão” e do direito.

IV. Transições

Em 1922 em dois textos, a “Tarefa do Tradutor” e as “Afinidades eletivas de Goethe”, Benjamin retoma a temática do mito e do poder em sua capacidade de dominar e desorientar as relações humanas. Embora discutindo temas de filosofia da linguagem e de teoria literária, são perceptíveis na crítica do mito uma tentativa de libertar a vida humana em sua dimensão histórica, na qual esses dilemas

aparecem de forma mais decidida em sua escrita. Na leitura dos personagens das “Afinidades Eletivas”, quando Benjamin vê em Goethe um apego à natureza diante da repulsa do autor de enfrentar o teor material de sua obra nas configurações políticas concretas do Estado e da Revolução Francesa no caso de Goethe - a crítica à Goethe é feita tendo em mente o caso alemão, próximo à Benjamin, que termina como uma reafirmação do domínio do mito pelas forças da contrarrevolução (GAGNEBIN, 2014, p. 57). Retomando “Destino e Caráter” de 1919, Benjamin indica que com isso Goethe faz reaparecer em sua obra noções como culpa e expiação, que reativam o mito transfigurado em domínio das forças naturais. Só que essas forças naturais aparecem de forma ainda mais espectral sobre o destino humano. Questionando as leituras tradicionais do conceito goethiano de lei, Benjamin afirma relaciona-o com as noções de destino e culpa: “Pois o destino (outra coisa ocorre com o caráter) não afeta a vida das plantas inocentes. Nada está mais distante dessa vida. Por outro lado, ele se desdobra de maneira irresistível na vida culpada. Destino é a correlação de culpa do vivente” (BENJAMIN, 2009 [1922], p. 31).

Já na busca pelos sentidos da tradução, as reflexões em torno da possibilidade de um agir histórico estão presentes mais claramente em Benjamin:

“É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa: compreender toda vida natural a partir da vida mais abrangente que é a história” (BENJAMIN, 2011 [1922], p.105).

Esses questionamentos incorporam as reflexões políticas anteriores que aparecem com mais clareza em seus textos de 20-21, esboçados conforme foi visto a partir de 19, dando novos sentidos a seus textos. Benjamin passa a ser influenciado com particularidades por algumas das novas formas de expressão artística das vanguardas europeias de seu tempo, que posteriormente implicariam uma mudança na forma de seus escritos. Os longos ensaios e as abordagens mais sistemáticas dos anos anteriores passa a conviver também com uma escrita que se expressa através de aforismos, prosas curtas e montagens que tendem a procurar

sintetizar criticamente de forma breve e condensada a realidade cultural, política e social alemã.

Em 1923, com a Alemanha mergulhada na inflação e em uma crise econômica profunda, esses temas no entorno de sua realidade imediata passam a aparecer com muito mais frequência em suas cartas. A dimensão política se explicita em distintos momentos, e Benjamin avalia como inconcebível a possibilidade de passar em silêncio por uma crise econômica e política daquela magnitude. Silenciar diante dessa conjuntura é visto não apenas como um equívoco político, mas um equívoco ético diante da própria linguagem. Nas viagens durante esse ano ao redor da Alemanha, feitas na expectativa de conseguir uma vaga na universidade para obter alguma forma de sustento material, a experimentação de novas formas de expressão literária passa a ser ensaiada nos fragmentos que posteriormente dariam origem à “Rua de Mão Única”, no qual alguns deles são escritos imersos na crise alemã. Um destes é intitulado “Panorama Imperial: Viagem através da inflação alemã”, em que aborda a crise não do ângulo da economia ou da política, embora essas dimensões estejam incorporadas em sua análise, mas das relações humanas mais particulares diante de uma crise generalizada:

“Todas as relações humanas mais próximas são atingidas por uma claridade penetrante, quase insuportável, na qual mal conseguem resistir. Pois, uma vez que, por um lado, o dinheiro está, de modo devastador no centro de todos os interesses vitais e, por outro, é exatamente este o limite diante do qual quase toda relação humana fracassa, então desaparece, cada vez mais, assim no plano natural como no ético, a confiança irrefletida, o repouso e a saúde” (BENJAMIN, 1987 [1923-1928], p. 19).

Para Benjamin, o aviltamento da sensibilidade e das capacidades cognitivas são algumas das características operativas da manutenção do poder do capital sobre a sociabilidade humana (EILAND & JENNINGS, 2014, p. 182), em algo que é radicalizado em uma situação de inflação generalizada. O dinheiro passa a ocupar militarmente os assuntos cotidianos, empobrecendo a capacidade das pessoas de conversar, condicionando-as a restringir seus assuntos ao comentário sobre o preço das mercadorias que subiam com frequência (KONDER, 1999, p.50).

Durante esse período, a derrota definitiva do ciclo revolucionário aberto em 18/19 se efetiva por uma conjunção complexa de fatores, dentre eles a dissolução pelo chanceler conservador Stresemann das mobilizações dos trabalhadores no Saxe e na Turíngia em governos encabeçados pela ala (minoritária) de esquerda da social-democracia e uma sequência de ações desastrosas⁴² do Partido Comunista Alemão (KPD). Diante de um quadro de instabilidade política e buscando eliminar qualquer resquício real ou virtual de existência da esquerda, as forças de extrema-direita tentam um novo golpe, dessa vez com Hitler na Baviera. Embora unificadas no combate à esquerda revolucionária, as forças contrarrevolucionárias tinham divergências entre si, e nesse momento o ataque à própria república não fora desferido. Com o fim desse processo, o grande capital e o oficialato do exército saem como os grandes beneficiados. Na tentativa de conter a inflação, vultuosos empréstimos foram tomados para recuperar a economia e as políticas de incentivo à produção nacional implementadas durante esse período fazem com que o capital industrial se recupere, conserve e amplie seu poder de classe (LOUREIRO, 2005, p.164). O oficialato anula os soldados insurgentes que lutaram ao lado do proletariado em 18-19, e o conservadorismo militarista prussiano reafirma seu poder sobre o exército e sobre setores da sociedade alemã, apesar das restrições impostas pelo Tratado de Versalhes. Nos anos posteriores, entre 24-28, Benjamin aguça e aprofunda sua leitura crítica da realidade de seu tempo, e a forma pela qual isso se dá é o objeto do próximo capítulo.

⁴² Desprovido de qualquer base real e de engajamento das imensas maiorias no mesmo, o KPD tenta levar adiante em fins de 23 um plano insurrecional indicado pela Internacional Comunista, que culmina num isolamento político que duraria algum tempo num período crucial da República. Ver (LOUREIRO, 2005, p. 125-162).

3

Relativa estabilização e acirramento da crise constitutiva: A história e as lutas de classes (1924-1928)

3.1

O drama barroco alemão: Soberania, Direito e História

I. Imagem da época e Imagem do autor

Boa parte da historiografia sobre a República de Weimar costuma classificar o período que vai de 1924 à 1928 como os anos de “relativa estabilização”, em função do movimento simultâneo de tentativa de consolidação da República e das limitações estruturais que a atravessam (KOLB, 2004, p.68). As divergências, entretanto, se dão no momento de identificar quais são essas fragilidades estruturais, qual a metodologia de abordagem das mesmas e quais as saídas possíveis para os dilemas vividos pela Alemanha durante aquele período.

Esse período é marcado por diversas políticas governamentais voltadas a conter a espiral inflacionária vivida pelo país em 1923, que consegue parcialmente ser controlada durante os anos de relativa estabilização. Em uma conjuntura de recuperação das potências capitalistas no pós-guerra e da expectativa por parte dessas potências de contenção da onda revolucionária em diversos países, modifica-se o quadro das relações internacionais, e promove-se a reelaboração de alguns termos das reparações oriundas do Tratado de Versalhes. Os Estados Unidos saem do isolamento e fortalecidos com o fim da guerra adotam uma política agressiva de exportação de capitais. A Alemanha era vista como um cenário favorável para o investimento desses capitais, já que o quadro era de crise econômica, havia uma forte capacidade produtiva no país e a possibilidade de conter o conflito político que viesse a dar vazão a uma nova abertura revolucionária. Formulam-se a partir de então conferências para tratar das reparações e elabora-se o chamado “Plano Dawes” por um comitê chefiado pelo banqueiro norte-americano Charles Dawes. Um rígido controle das finanças alemãs é estabelecido ao qual se somam obrigações políticas para uma injeção de capitais que é um dos principais fatores que faz com que a Alemanha retome os índices de crescimento anteriores à guerra e amplie os laços da economia do país ao sistema financeiro internacional (ALMEIDA, 1982, p.47). Internamente a burguesia alemã atua ativamente para a aprovação do plano, e, com uma

conjuntura externa favorável, volta-se para as exportações, para o uso de técnicas de “racionalização” do trabalho - mantendo o desemprego estrutural - e para tornar o ambiente ainda mais propício para a concentração de capitais dos grandes grupos econômicos do país. O grande capital faz da crise inflacionária um momento propício para ampliar seu poder de classe, e passa a atacar a jornada regulamentada de oito horas reconhecida desde 1918. Com a ordem de 23 de dezembro de 1923, foi criada a possibilidade da jornada de dez horas como uma exceção administrativa ou como fruto de uma negociação coletiva em que o poder de classe do capital se sobrepusesse, embora a jornada de oito horas seguisse em vigor formalmente como regra.

No âmbito eleitoral-partidário, assiste-se a uma progressiva aceleração do giro à direita das posições políticas dos católicos do Centro e dos liberais do DVP. As posições vacilantes do SPD durante os anos da revolução fazem com que uma parcela de seu eleitorado se decepcione, e ou migre à direita (DVP e DNVP) ou à esquerda (KPD), e mesmo com os rachas que fazem com que os deputados do USPD passem para o SPD ou para o KPD, não há um aumento correspondente da força eleitoral do SPD e o KPD termina por ser o partido que mais cresce nas eleições de 1924⁴³. Com a morte do presidente Ebert (SPD), a presidência é assumida pelo marechal Hindenburg, um dos principais nomes do belicismo alemão. Durante seu governo, ampliam-se claramente os poderes presidenciais e o recurso ao artigo 48 passa a ser cada vez mais frequente (KOLB, 2004, p.71-77). Com a nomeação e a concessão de poderes político-militares para o general Kurt von Schleicher, o governo de Hindenburg passa a trabalhar na formação de um bloco entre a direita tradicional dentro das estruturas representativas existentes, recorrendo a essa coalizão que incorpora a possibilidade de recurso à constituição contra a própria constituição e o parlamento.

Um outro elemento central a ser ressaltado diz respeito ao conflito de classes que se expressa por meio das discussões em torno das instituições sociais da república. Mesmo um historiador como Eberhard Kolb, na conhecida obra “A República de Weimar”, reconhece que o ritmo dos conflitos de classes, filtrado nas vias representativas de forma particular e contraditória, é fundamental para

⁴³ O SPD só se aproxima da votação obtida na Assembleia Constituinte nas eleições de 1928. Para uma tabela com as eleições para o Reich Alemão, ver: (KOLB, 2004, p.224-225).

compreender porque o período de relativa estabilização é atravessado por limitações estruturais (KOLB, 2004, p.81). Entre 1924-1928 ainda são feitas alusões a frágil retórica da conciliação ou do compromisso entre classes por membros do governo. Essa política remonta justamente à novembro de 1918 e à chamada “Comunidade do Trabalho” (*Arbeitsgemeinschaft*), que formula retoricamente uma política de conciliação entre os trabalhadores e o empresariado que deveria, em tese, primar pelo consenso entre as classes sociais. Mas o caráter antagônico da relação entre capital e trabalho seguia promovendo abalos sísmicos na República, mesmo que estes fossem sentidos na dinâmica eleitoral com uma série de mediações. Kolb reconhece que essa política formulada pelo SPD e pelos partidos burgueses tradicionais tem como objetivo conter o ímpeto de socialização da economia vocalizado pelo proletariado em luta, e atuar como forma de manutenção do regime de mercado e da propriedade privada dos meios de produção. Com a derrota definitiva do ciclo revolucionário, o empresariado a partir de 1924 desloca sua ênfase para combater as frágeis e tímidas instituições sociais indicadas na constituição em nome de uma política que as encara como custos. Os principais núcleos da disputa são a jornada de 8 horas (atacada pela regulamentação de dezembro de 23), as negociações coletivas, os níveis de desemprego, as leis de seguridade social (diante de um desemprego estrutural que atinge níveis crônicos mesmo durante o período de relativa estabilização) e as instituições sociais mencionadas pela constituição.

A vida cultural do país passa por uma transformação com a emergência – e em alguns casos a permanência - de diferentes tendências artísticas durante esses anos, contraditórias e muitas delas antagônicas entre si, e dão origem ao que posteriormente seria chamado dos “anos dourados” da cultura alemã. O expressionismo ganha força e a chamada “Nova Objetividade” torna-se uma das principais marcas da inovação artística do período (GAY, 1978, p.119-151), ao mesmo tempo que a literatura nacionalista e belicista de Ernst Jünger mantém espaço entre a juventude conservadora (GAY, 1978, p.99; ELIAS, 2007, p. 190-195; BENJAMIN, 1994 [1930], p.61-72). Desenvolve-se também um ativismo cultural, subterraneamente e em torno do movimento operário (FREDERICO, 2007, p.219), responsável por fazer da arte uma forma de militância e de intervenção na realidade renovando o próprio fazer artístico, com teorizações em

torno do cinema, teatro, literatura e rádio, do qual Benjamin se aproximará principalmente a partir de 1929. Durante os anos de Weimar há uma tentativa de uma parcela da intelectualidade literária de retomar o classicismo alemão de Schiller e Goethe (BOLLE, 1994, p.109), ainda embriagada pelo nacionalismo da época da guerra que idealizam determinados mitos nacionais destinados a narrar uma história unívoca e não-conflitiva do país. Essas teorias terminam por rejeitar repensar o impacto da barbárie contemporânea, sob a forma da guerra, sobre a cultura alemã, procurando um refúgio idílico no passado. Benjamin faz um movimento diverso, que procura desconstruir esse tipo de recurso ao passado para submetê-lo a um desvio crítico que nos permita repensar o presente. Para tanto, estudará o barroco no período imediatamente posterior para, dentre outros aspectos, chamar a atenção para a crítica da violência soberana na história, no passado e no presente. No decorrer desse movimento, além da análise crítica do barroco, Benjamin também irá se contrapor às correntes dominantes no campo cultural de então, e se afastará tanto do expressionismo, como rejeitará o retorno ao classicismo, o nacionalismo e o recurso à nova objetividade.

Esse quadro promove uma politização crescente de seus escritos, que agora não é mais meramente ocasional. Em carta à Scholem de setembro de 1924, Benjamin indica a importância da incorporação decidida da dimensão prático-política a suas percepções sobre a epistemologia, a filosofia e a história, que é o que o leva ao início do engajamento com as questões levantadas pelo marxismo e pelo comunismo (BENJAMIN, 2012 [1924], p.247-248).

Benjamin questionará durante esses anos as projeções ufanistas que se desenvolvem no período de relativa estabilização da República de Weimar. O programa de “colaboração de classes” incorporado na constituição e pela criação da chamada “Comunidade do Trabalho” não conseguem dar conta do antagonismo real entre capital e trabalho. Por mais que a nível macrossocial a expressão mais clara desse conflito possa ter períodos de parcial latência se for considerado a partir de graus de amplitude social, ele sempre está presente nas relações de produção e no cotidiano de uma sociedade de classes. Enquanto a estabilização era tida como um dado por alguns, a perda da sensibilidade cotidiana sob o primado do individualismo e o domínio das relações mercantis estava no centro das atenções de Benjamin, e o impedia de reproduzir essa projeção

otimista, como revela o panorama feito sobre a realidade alemã, escrito entre 23 e 26:

“Quem não se subtrai à percepção do declínio passará sem demora a reivindicar uma justificação particular para sua permanência, sua atividade e sua participação nesse caos. Quantas forem as evidências do malogro geral, tantas serão as exceções para a própria esfera de ação, local de morada e momento. A cega vontade de salvar o prestígio da existência pessoal, de preferência a destacá-la, pelo menos, através da soberana avaliação de sua impotência e de seu embaraço, do pano de fundo da cegueira geral, impõe-se quase por toda parte. [...] O ar está também tão cheio de ilusões, miragens de um futuro cultural que apesar de tudo irrompe florescente da noite para o dia, porque cada qual se compromete com as ilusões óticas de seu ponto de vista isolado [...] Os seres humanos que estão encurralados no recinto deste país perderam o olhar para o contorno da pessoa humana. Todo aquele que é livre aparece-lhes como um extravagante. Imaginem-se as cadeias de montanhas dos Altos Alpes, contudo não destacadas contra o céu, mas contra as dobras de uma tela escura. Só indistintamente se desenhariam poderosas formas. Exatamente assim uma pesada cortina cobre o céu da Alemanha e não vemos mais o perfil nem mesmo dos maiores seres humanos” (BENJAMIN, 1987 [1923-28], p.21-22).

Em sua trajetória singular, Benjamin também é interpelado pela necessidade de encontrar uma forma de subsistência material diante das crises que o país atravessava, deslocando seus esforços entre 1923 e 1925 para a tentativa de apresentar uma tese de livre-docência (*Habilitationschrift*) que lhe permitiria ensinar na universidade alemã. Esses esforços dão origem à obra “A Origem do Drama Barroco Alemão”⁴⁴, construída como sua tese de livre-docência, mas que posteriormente Benjamin foi “aconselhado” a retirar seu requerimento para a livre-docência para evitar uma recusa oficial do trabalho (BENJAMIN, 2012

⁴⁴ O título original da obra “*Ursprung des deutschen Trauerspiels*” é de difícil tradução devido ao jogo de sentidos feitos por Benjamin a partir da expressão *Trauerspiel*. No decorrer do texto, a análise da arte barroca contextualizando-a em relação aos dilemas do século XVII na Alemanha é seu objeto central de estudo. Entretanto, a expressão *Trauerspiel* é de extrema amplitude semântica. Ela origina-se da associação entre o termo alemão “*Trauer*”, que pode ser traduzido como luto, e “*Spiel*”, que pode ser traduzido como jogo, significando literalmente jogo de luto. Essa ambivalência semântica é incorporada na análise feita por Benjamin sobre o barroco em sua especificidade histórica. Além destas, o termo *Trauerspiel* em língua alemã passa a circular no século XVII com o sentido de tragédia, mas um dos esforços de Benjamin desde 1916 é diferenciar o *Trauerspiel* da tragédia (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 59-62), tanto em sua dimensão grega clássica como dos significados que passou a ter na Alemanha posterior ao século XVII. O *Trauerspiel* no livro refere-se ao Barroco do século XVII, em um sentido que para Benjamin vai além desse período ao identificar determinadas linhas de reprodução daqueles fenômenos no tempo presente (a República de Weimar, no caso). Isso dá origem, por exemplo, a duas obras com traduções distintas para o português do termo que foram consultadas nas considerações posteriores: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. Tradução de João Barrento. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.

[1925], p. 275-276)⁴⁵. Se por um lado este é um trabalho difícil, árido e complexo, sua recusa por parte da Universidade de Frankfurt também expressa a estreiteza da academia alemã de então, acostumada com um “estilo acadêmico respeitoso”(GAGNEBIN, 2007, p.208) na qual o tato subserviente nas relações pessoais e em relação à estrutura acadêmica de então mescla-se com a falta de ousadia, e ambos são disfarçados por uma “meticulosidade formalista” (BENJAMIN, 2012 [1925], p. 263). Nessas condições, a crítica voraz, irreverente e debochada utilizada por Benjamin nessa obra é encarada com completo estranhamento. Benjamin é consciente disso ao refletir sobre essa recusa e sua relação com a universidade alemã de então: “é impossível olhar para a universidade de hoje como lugar de uma intervenção frutuosa e sobretudo límpida” (BENJAMIN, 2011 [1925], p.309).

II. Passado e Presente no Drama Barroco Alemão

Embora “A Origem do Drama Barroco Alemão” seja uma pesquisa sobre a emergência da arte barroca na Alemanha do século XVII, essa volta ao passado é atravessada pelos problemas do presente. Anos depois de ter escrito essa obra, nos fragmentos iniciais do trabalho sobre as “Passagens” parisienses do século XIX, Benjamin coloca que um dos seus objetivos nessas pesquisas sobre as passagens é “em analogia com o livro sobre o drama barroco, que iluminou o século XVII através do presente, deve ocorrer aqui o mesmo em relação ao século XIX, porém de maneira mais nítida” (BENJAMIN, 2007 [1928-35], p.501; N1a, 2).

O acesso ao passado, no complexo prefácio epistêmico-crítico da obra, é capaz de fornecer o “esboço dessa imagem abreviada de mundo” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.37), que ainda é atual se compreendida como mônada, capaz de tornar vivo aquilo que poderia se perder num passado encarado em sua rigidez mítica. É claro que esse acesso ao passado tem suas especificidades e é um equívoco tentar estabelecer uma relação de equivalência ou ignorar as diferenças que apenas uma leitura histórica pode fornecer, mas Benjamin pretende compreender as relações entre aquele período e a modernidade, quais os processos de longa duração estabelecidos, e especificamente quais são as afinidades eletivas

⁴⁵ Sobre a rejeição da tese de livre docência de Benjamin, ver os comentários dos editores alemães e a seleção da correspondência de Benjamin, traduzidos para o português em: (BENJAMIN, 2011, p.304-311; cf p. 271-330).

que podem ser lidas por meio do recurso à alegoria no decorrer do texto. Trata-se de apreender o conjunto de fenômenos que marcam o século XVII além dele mesmo, em uma dialética entre continuidade e descontinuidade capaz de fazer com que nos questionemos sobre o que ainda resta daquilo. A percepção da historicidade de determinados fenômenos (no plano político, estão entre os objetos de estudo Benjamin a emergência das concepções modernas na Alemanha de soberania, poder e direito) é capaz de fornecer as chaves para desnaturalizá-los, e além disso de perceber na complexidade de um momento histórico específico, por mais trágico que seja, as forças que se contrapõe a ele (a reabilitação do alegorista e da alegoria na arte e na estética em sua função crítico-redentiva é um dos pontos principais da pesquisa de Benjamin). O passado é suturado de tensões, e irreduzível, portanto, a uma continuidade eterna. A análise do barroco é capaz de permitir ao leitor analisar criticamente determinadas tendências da modernidade, contribuindo também para a crítica ativa do tempo presente. O mundo real está no centro das preocupações de Benjamin, e na relação entre passado e presente (GAGNEBIN, 2009, p.18-19) existente no mergulho no objeto histórico e na noção de “Origem” que compõe o título do livro, indica que:

“O seu ritmo [o da noção de origem] só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo o fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados fatuais, que tem a ver com a sua pré e pós-história. Na dialética inerente à origem encontra a observação filosófica o registro das suas linhas-mestras. Nessa dialética, e em tudo o que é essencial, a unicidade e a repetição surgem condicionando-se mutuamente” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.34)⁴⁶.

Embora mencione que em alguns momentos de sua obra nesse período se manifeste uma tentativa “mascarar os elementos atuais e políticos” de seus

⁴⁶ Na elaboração do trabalho sobre as “Passagens” parisienses, Benjamin retoma essa temática e a expressa nos seguintes termos: “A história anterior e a história posterior de um fato histórico aparecem nele graças à sua apresentação dialética. Além disso: cada fato histórico apresentado dialeticamente se polariza, tornando-se um campo de forças no qual se processa o confronto entre sua história anterior e sua história posterior. Ele se transforma neste campo de forças quando a atualidade penetra nele. E assim o fato histórico se polariza em sua história anterior e posterior sempre de novo, e nunca da mesma maneira. Tal polarização ocorre de fato, na própria atualidade – como numa linha, dividida segundo o corte apelíneo, em que a divisão é feita fora da linha” (BENJAMIN, 2007 [1935-1937], p. 512; N7a, 1). Ver a sugestão de alteração de tradução em: (AGAMBEN, 2005, p. 49-50).

escritos (BENJAMIN, 2012 [1924], p. 257), Benjamin é consciente que eles estão lá. A escolha por trabalhar com o barroco alemão não é desinteressada. Expondo a metodologia que irá marcar seus estudos históricos, Benjamin busca no feixe de indeterminação entre passado e presente questões que pudessem interpelar o agora. A própria literatura alemã, muitas vezes inconscientemente, é responsável parcialmente por essa retomada do século XVII em algumas tendências poéticas do pós-guerra num elogio abstrato da melancolia barroca que se manifestava em uma parcela dos literatos alemães. A intervenção de Benjamin vai em uma direção distinta, indagando-se criticamente sobre as condições sociais de formação desse tipo de sensação singular. O estudo do século XVII alemão, destruído em um mundo pós-guerra (no caso do barroco, a guerra dos 30 anos, no caso de Benjamin, a primeira guerra mundial), é feito para se perguntar sobre a reprodução de uma “mesma dicção torturada, a mesma violência verbal, a mesma temática do pessimismo” (ROUANET, 1984, p.26).

Essa estratégia de retorno ao século XVII, o século em que se consolidam alguns dos fenômenos políticos (com sua respectiva apreensão conceitual) tipicamente modernos como a soberania, para refletir sobre os problemas do presente nem sempre foi bem aceita entre alguns interlocutores mais próximos. Asja Lacis, militante e diretora teatral comunista com quem estabelece contato em Capri em 1924, de início rejeita o interesse de Benjamin por uma arte considerada morta, questionando o que poderia haver de atual nisso. A longa citação à Lacis em sua autobiografia, que enfatiza a dimensão estética levantada pelo livro em sua discussão com Benjamin, é indicativa das particularidades da obra:

“Ele estava mergulhado no trabalho sobre a 'Origem do Drama Barroco Alemão'. Quando me disse que se tratava de uma investigação da tragédia barroca alemã do século XVII, que só muito poucos especialistas conhecem essa literatura, e que tais tragédias nunca são representadas – eu fiz uma careta: Para que ocupar-se de literatura morta? Ele ficou uns momentos calado, e depois disse: Em primeiro lugar, introduzo na ciência, na estética, uma nova terminologia. Quando se fala do drama moderno, usam-se termos como “tragédia” [*Tragödie*] e “drama trágico” [*Trauerspiel*] de forma indiferenciada, apenas como palavras. Eu mostro a diferença de princípio entre tragédia e drama trágico. Os dramas do Barroco expressam desespero e desprezo do mundo – são realmente peças tristes e trágicas; já a atitude dos tragediógrafos gregos e dos poetas propriamente trágicos em relação ao mundo e ao destino é a de uma total inflexibilidade. Esta diferença de atitude e de sentimento do mundo é importante. Tem de ser levada em consideração, e implica por fim uma distinção de gêneros – concretamente, da tragédia e do drama trágico. A dramaturgia barroca está, de fato, na origem das

peças em que predomina a tristeza e o luto, muito comuns na literatura alemã dos séculos XVIII e XIX.

Em segundo lugar, explicou, a sua investigação não era apenas um trabalho acadêmico, mas tinha uma relação muito direta com problemas de grande atualidade na literatura contemporânea. Acentuou o fato de na sua investigação ver a dramaturgia barroca, no que se refere à busca de uma linguagem das formas, como fenômeno análogo do Expressionismo. Por isso tratei de forma tão pormenorizada a problemática artística da alegoria, dos emblemas e do ritual. Os teóricos da estética trataram até agora a alegoria como um meio artístico de segundo plano. O que ele queria demonstrar é que a alegoria é um meio de expressão de grande valor artístico, e mais ainda, que ela é uma forma particular de percepção artística.

Naquela época, as suas respostas não me satisfaziam. Perguntei-lhe se encontrava também analogias entre a visão do mundo dos dramaturgos do Barroco e do Expressionismo, e que interesses de classe eles exprimiam. Ele respondeu de forma imprecisa e acrescentou em seguida que andava a ler Lukács e começava a interessar-se pela estética materialista. Nessa altura, em Capri, não entendi bem a ligação entre a alegoria e a poética moderna. Agora [1971], retrospectivamente, compreendo o modo clarividente como Walter Benjamin se apercebeu dos problemas formais da modernidade. Já nos anos vinte a alegoria aparece nas peças 'agitprop' e de Brecht [A peça didática de Baden sobre o assentimento] como meio de expressão plenamente válido. Na dramaturgia ocidental, por exemplo nas peças de Genet, e também em Peter Weiss, o ritual é um fator importante." (LACIS, 1971, p.43-45 apud TIEDEMANN & SCHWEPPENHÄUSER, 2011, p. 285-286).

Fora Theodor Adorno, que reconhece méritos em seu livro e o adota em alguns cursos em 1928; Hugo Hofmannsthal, para quem o livro tem partes magistrais e posteriormente o apoia na publicação apesar da crítica negativa que o orientalista Hans Schaeder havia feito ao livro (SCHOLEM, 2008, p.149-150); uma resenha de Kracauer sobre as obras de Benjamin; e alguns comentários de seu círculo mais próximo; o estudo sobre o barroco em geral passa despercebido ou recebe observações genéricas no tempo em que foi publicado. Anos depois, Benjamin fez um balanço nos seguintes termos: "Origem do Drama Barroco Alemão' foi a prova de como a aderência aos métodos acadêmicos autênticos leva uma pessoa a distanciar-se da empresa escolástica idealista e burguesa. Isso é atestado pelo fato de que nenhum acadêmico alemão tenha lhe dedicado uma crítica" (BENJAMIN, 2012 [1931], p.370-371).

Benjamin rejeita no livro o modelo típico do raciocínio acadêmico, geralmente feito através da exposição vertical de uma doutrina elaborada a partir de conceitos. É desenvolvida uma teoria da apresentação (GAGNEBIN, 2005, p.183-190) pautada num raciocínio alegórico, na qual o recurso à alegoria lhe permite fazer uma incursão pelos sentidos históricos por trás do véu das palavras.

Embora não haja uma recusa do símbolo enquanto tal, há uma denúncia da tentativa de redução da estética ao símbolo. Para Benjamin, a alegoria e o símbolo expressam duas respostas humanas divergentes à realidade (LUKÁCS, 1978, p. 86). A alegoria não é um “símbolo malogrado, uma personificação abstrata, mas uma potência de figuração totalmente diferente” do símbolo (DELEUZE, 1991, p.190). É nesse sentido que em alguns momentos do texto é contraposta a alegoria à eternidade do símbolo, para ressaltar na alegoria sua historicidade e temporalidade, capaz de expor uma tessitura histórica capaz de tornar perceptível traços da realidade encobertos pelas percepções dominantes, tornando possível ir além do domínio do trágico e do mítico (GAGNEBIN, 2009, p.31-38). Na apreensão da dimensão alegórica, o fenômeno analisado – o barroco – pode ser confrontado em sua temporalidade e atualidade: “A historiografia alegórica consiste na desmontagem de textos e na remontagem dos fragmentos com vistas a uma nova constelação textual, relacionando assim épocas diferentes; tão importante quanto a identificação de suas afinidades eletivas, é o reconhecimento de suas diferenças históricas” (BOLLE, 1994, p.108).

III. Direito e formação do Drama Barroco

A ênfase imediatamente política e jurídica desse livro, além de sua crítica contextual, aparecem, dentre outras partes, no debate estabelecido no primeiro capítulo com Carl Schmitt, a época um dos expoentes do pensamento católico conservador no plano jurídico, e posteriormente um dos mais conhecidos teóricos fascistas do direito público alemão. O debate entre Benjamin e Schmitt, que se estende entre 1922 e 1940 (após a morte de Benjamin em 1940, Schmitt ainda se ocupa da obra do crítico literário alemão, como aparece em “Hamlet ou Ecuba” de 1956 e algumas de suas cartas da década de 70), é atravessado por interpretações antagônicas sobre os rumos da Alemanha de então. Márcio Seligmann-Silva classifica a relação entre ambos como uma espécie de “admiração distanciada” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p.228), na qual a leitura recíproca que vale como inspiração é constantemente tomada por um distanciamento crítico que faz com que ambos os interlocutores invertam o teorema do outro em seus escritos. Se de fato em ambos há a paixão metodológica pelo estudo de fenômenos extremos, a

crítica ao liberalismo em campos radicalmente opostos⁴⁷ e a atração pela teoria da soberania do século XVII, estas observações não podem ser tomadas de forma descontextualizada, como o fazem algumas leituras contemporâneas que tendem a apresentar esse debate na forma de um escândalo acadêmico. É preciso não tomar estes enunciados (“estudo de fenômenos extremos”, “crítica do liberalismo” e “atração pela teoria da soberania”) em abstrato, e ignorar que são construídos por percursos, fundamentações e pressupostos bastante distintos. Enzo Traverso indica que nesse debate opera, da parte de Benjamin, uma inversão permanente de perspectiva, no qual as principais categorias schmittianas são tomadas para serem questionadas até o seu limite. Segundo Traverso, “a relação entre Benjamin e Schmitt ilustra a polarização exercida pela Guerra civil europeia no campo intelectual nos anos entre as duas guerras” (TRAVERSO, 2007, p.105).

Segundo Agamben, ao realizar um estudo das notas de rodapé de Schmitt e das fontes lidas por este no começo dos anos 20, o marco inicial desse debate se dá com a leitura por parte de Schmitt do ensaio benjaminiano sobre a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” (AGAMBEN, 2004, p.84). Para Agamben, a leitura do ensaio de Benjamin é um dos fatores que faz com que Schmitt realize uma série de alterações conceituais entre seu livro sobre “A ditadura”(1921) e a “Teologia Política”(1922), na qual elabora as bases de uma teoria do direito como teoria da exceção, da decisão e da soberania.

A “Teologia Política” é inaugurada com a conhecida afirmação que coloca a soberania como o poder de decisão sobre a exceção: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006 [1922], p.7). O estado de exceção aqui é entendido como um conceito geral da Teoria do Estado e do Direito, e embora relacione-se diretamente com a discussão sobre o artigo 48 da constituição de Weimar⁴⁸, não se reduz a uma decretação de necessidade ou de

⁴⁷ A relação de Schmitt com o liberalismo é ambígua e complexa. Bercovici se dedica à explicitação desse ponto particular no pensamento de Schmitt, com sua crítica ao liberalismo no campo político, e seu movimento cambiante de aproximação ao liberalismo no campo econômico. Ver: (BERCOVICI, 2003 p.65-107). Também (CRISTI, 1998)

⁴⁸ Art. 48: “Quando um Estado (*Land*) não cumpre os deveres que lhe são impostos pela Constituição ou pelas leis do Reich, o presidente do Reich pode obrigá-lo com ajuda da força armada. Quando, no Reich Alemão, a ordem e a segurança públicas estão consideravelmente alteradas ou ameaçadas, o Presidente do Reich pode adotar as medidas necessárias para o reestabelecimento da segurança e ordem públicas, inclusive com ajuda da força armada caso necessário. Para tanto, pode suspender temporariamente, em todo ou em parte, os direitos fundamentais consignados nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153. De todas as medidas

estado de sítio. O estado de exceção é entendido como um elemento constitutivo da própria noção de soberania. Uma das hipóteses históricas de Schmitt é que vem justamente do século XVII a compreensão da soberania como decisão sobre o estado de exceção (p.10). A exceção é também uma chave de compreensão para o próprio direito. Declarar uma determinada situação como sendo uma exceção traz como consequência a suspensão da própria norma anteriormente válida, fazendo com que, em detrimento do direito, o Estado e a relação de soberania permaneçam no limiar entre direito e fato. Embora preconize a suspensão da norma no caso de exceção, ela não deixa de estar em vigor, e na exceção o soberano intervém justamente com o intuito de conservá-la, criando um meio homogêneo (p.13) para que a norma estabeleça seu âmbito de validade. Portanto, a exceção não é ruptura, mas instrumento de conservação da ordem por via da suspensão da norma. “Nesse sentido, a exceção, a longo prazo, não implica ruptura, e sim um mecanismo externo visando o objetivo geral de 'normalização'” (DYMETMAN, 2002, p. 133).

Para Schmitt, “a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (SCHMITT, 2006 [1922], p.11). Na exceção, a norma é suspensa visando a conservação da ordem, sem que deixe de estar em vigor, diferenciando-se, portanto, do que Schmitt classifica como “anarquia” ou “caos”. Tornando a exceção como um conceito geral que atravessa a teoria do direito, Schmitt pretende enfatizar o elemento de autoridade (p.29) presente entre a norma e sua concretização. Mesmo a decisão incorreta e defeituosa tem um efeito jurídico, e quando essa decisão é tomada pela última instância soberana, que pertence e ao mesmo tempo está fora do ordenamento, ela pode vir a ser confirmada mesmo no caso em que haja explicitamente a declaração de negação de uma norma. A decisão está para Schmitt livre de vínculos normativos e se afirma enquanto tal, ainda que suponha como fundamento criações jurídicas, ela não depende delas em absoluto (ORFANEL, 1986, p.55).

A soberania para Schmitt é o ponto em que direito e fato se indeterminam, sendo o soberano, como sujeito que tem a capacidade de decisão onde não havia

que adote com fundamente nos parágrafos 1 e 2 deste artigo, o presidente deverá dar conhecimento ao Parlamento. A pedido deste, tais medidas se tornarão sem efeito. O Governo de um Estado poderá aplicar provisoriamente as medidas expressas no parágrafo 2 deste artigo quando o atraso em adotá-las implique perigo. Tais medidas se tornarão sem efeito a pedido do Presidente do Reich ou do Parlamento. Os pormenores serão regulamentados por uma lei do Reich”

anteriormente previsão normativa, responsável pela criação de uma situação definida como “normal” para dar âmbito de validade às normas. Ela é encarada como uma função indispensável para a pretensão de estabilização de uma determinada ordem política, e a necessidade do soberano era interpretada por Schmitt como a inafastabilidade das situações de exceção da vida cotidiana (BERCOVICI, 2004, p. 65). O poder de exceção, situado no limiar do ordenamento, reconduz a este aquilo que em tese estava excluído. Na decisão soberana sobre a exceção, termina-se por legalizar aquilo que era anteriormente concebido como violação explícita da norma.

Não é gratuito que transpareça em seu “Romantismo Político” um saudosismo do soberano barroco simultaneamente às críticas feitas ao romantismo. Schmitt vê no soberano do século XVII uma força capaz de portar a capacidade decisória em estado puro e contrapor-se ao sujeito romântico e à passividade política atribuída pelo jurista alemão a este (SCHMITT, 1986[1919], p.115; DYNIEWICZ, 2016, p.83)⁴⁹. Tendo como pressuposto um soberano que cria o âmbito de validade da norma e a capacidade de reprodutibilidade da mesma, Schmitt imputa ao sujeito romântico a negação do conceito de causa (seu ocasionalismo), e portanto da força da causalidade calculável que se expressa em torno de uma norma vinculante produzida pela e produtora de coesão social (SCHMITT, 1986 [1924], p.16-17 e p.110)⁵⁰.

Benjamin procura responder a “Teologia Política” de Schmitt em “A Origem do Drama Barroco Alemão”, livro que posteriormente é enviado à

⁴⁹ Para a análise do sujeito romântico e seus desdobramentos no pensamento de Schmitt, ver a obra citada de Dyniewicz, capítulo 2.

⁵⁰ Essa não deixa de ser uma colocação equivocada, se analisada historicamente, do próprio Schmitt. Schmitt vê na burguesia a portadora do movimento romântico (p.12), e é justamente essa classe que aposta historicamente na reprodutibilidade normativa e na estabilização produzida por ela no período posterior às revoluções com as codificações, e o caminhar a passos largos do fenômeno jurídico em direção à normatização e a positivação das relações sociais. O foco central de Schmitt – e uma espécie de fio condutor de seu pensamento – que o leva a essa afirmação é a proteção da ordem (política e jurídica) e de seu espaço de reprodução e conservação advinda do decisionismo soberano, abalada por uma burguesia ainda revolucionária no período em que discute, a França de 1789. Schmitt recorre durante o texto aos autores conservadores e reacionários, como Burke, Bonald e De Maistre, que fazem a defesa de uma concepção “funcional” de legalidade, que teria sido substituída por uma legalidade “racionalista” pós-1789. A descrição de Schmitt do mundo pós-sujeito romântico beira o lamento “um mundo apenas ocasional, um mundo sem substância e coesão funcional, sem uma direção fixa, sem consistência e definição, sem decisão, sem uma corte/instância final de apelação” (p.19), e revela traços de seu saudosismo do século XVII, período contraposto aos séculos XVIII-XIX nos quais haveria um predomínio suposto do sujeito romântico ao menos no âmbito cultural.

Schmitt em uma carta formal. Nessa obra, Benjamin reconstrói os fundamentos sócio-históricos da arte barroca, e demonstra a maneira como é representada a vida histórica de um período no interior de uma representação artística (VIEIRA, 2012, p. 158). Ao analisar o barroco no tempo em que formou-se inicialmente, Benjamin também pretende criticar o caráter a-histórico da ciência literária burguesa de seu tempo que dissocia a análise da obra de arte, de seu processo de transmissão e de sua recepção dos contextos em que se deram, postulando uma eternidade ilusória e caindo inconscientemente numa análise da arte em termos de uma autonomia absoluta e desatenta das próprias especificidades do presente (GAGNEBIN, 1982, p.39).

Benjamin discute o drama barroco a partir de diferentes ângulos de abordagem, estabelecendo um diálogo entre arte, sociologia, história, filosofia e teoria política. No início do primeiro capítulo, ao delinear o quadro geral em que se forma o barroco, Benjamin analisa a relação entre os dramas produzidos e a teoria da soberania – um dos objetos de seu debate com Carl Schmitt - a partir de um pano de fundo histórico que os coloca em relação aos principais fenômenos do século XVII. Embora os autores barrocos fossem conscientes do significado histórico de seus dramas, no barroco a dimensão histórica é realçada tendo como ênfase o destino soberano. No barroco “o soberano representa a história” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p. 59). A história no barroco é vista a partir de cima como privilégio de imperadores, príncipes, grandes heróis e sábios. Ela é contada dando ênfase aos corredores do soberano, suas intrigas e narra os grandes feitos deste. As “classes inferiores”, tal como realçada por Johann Klaj – autor citado por Benjamin (p.58-59)-, estão sintomaticamente excluídas dessa representação.

A centralidade do soberano no barroco não é exclusividade do teatro. Ele baseia-se “antes em teorias jurídicas do Estado” (p.59). O século XVII, decisivo na consolidação da noção moderna de soberania, possui um discurso jurídico que gravita em torno da figura do rei. Durante esse período a Europa é atravessada simultaneamente pelos resquícios de relações feudais típicas da Idade Média em decomposição e o desenvolvimento acelerado do capitalismo. O absolutismo moderno é a solução (provisória) de transição encontrada entre a burguesia ascendente e os círculos em torno da realeza – embora isso não tenha apagado

seus conflitos - para delegar ao Estado um papel fundamental no estabelecimento das bases de um novo modo de produção. Na Alemanha, especialmente, a consolidação da burguesia como classe em seu embate contra o feudalismo teve na monarquia absolutista um vetor fundamental de unificação, funcionando como uma espécie de “órgão executivo de unificação” (LUKÁCS, 1959, p.29) Esse equilíbrio delicado, entretanto, era periodicamente abalado por crises, guerras e revoltas diante da indeterminação entre um mundo em decomposição e outro em emergência. Justamente nesse sentido que o “século XVII [...] foi um século frágil e barroco” (NEGRI & HARDT, 2010, p.95).

Um conceito distinto dos anteriores de soberania é consolidado com a “Paz de Westfália” nas relações internacionais e com Hobbes na teoria política. Processualmente o Estado passa a exercer o monopólio da jurisdição em relação à multiplicidade de fontes que marcaria a Idade Média, em algo que se acelera desde o século XV (HELLER, 1968). Por isso a afirmação de Benjamin, segundo a qual esse seria o “último momento da discussão das doutrinas jurídicas da Idade Média” no qual constitui-se “um novo conceito de soberania” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.59). Benjamin constrói essa hipótese pondo-a em relação com a Contra-Reforma, sendo o barroco a expressão artística mais típica desse tipo de realidade. A Contra-Reforma não é somente uma resposta religiosa com participação da Igreja Católica aos questionamentos feitos pela reforma protestante, mas politicamente [e nisso as tendências hegemônicas do catolicismo e do protestantismo se aproximam temporariamente, por mais paradoxal que isso possa parecer (SKINNER, 1996, p. 355, também p. 297-299, p. 348-351;)] representa o recurso ao absolutismo como arma política por um lado para conter as revoltas sociais e políticas – algumas delas traduzidas em vocabulário religioso - que atravessam a Europa nos séculos XVI e XVII, e por outro para promover um equilíbrio provisório entre as forças sociais dominantes diante das transformações estruturais promovidas pela emergência de novas relações econômicas e sociais.

Benjamin faz de seu texto uma crítica radical à noção de soberania, às relações de poder a ela articuladas e ao seu papel na formação e preservação do próprio Estado Moderno, em alguma medida avançando no argumento já desenvolvido na “Crítica da Violência – Crítica do Poder” de 1920-21 (S. WEBER, 1992, p.15). Uma das características do barroco alemão é a apologia e

glorificação do poder, em sua dimensão jurídica, mas indo além dela. No barroco, a representação do soberano tenta fazer com que este se sobreponha às suas próprias características mundanas para tornar-se mito⁵¹, ou a simbolização de um Deus na terra – uma operação realizada pelo próprio Schmitt, partindo de Hobbes, na “Teologia Política”.

O príncipe, ao qual fazem apologia os autores barrocos, não impede o estado de exceção, mas o instaura e o reproduz através do exercício cotidiano, direto e difuso do poder, que é também um poder de lei e sobre a lei:

“O conceito moderno de soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é excluí-lo⁵². Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser o detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes. Essa atitude é típica da Contra-Reforma. O elemento despótico e mundano, emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença, propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal, com todas as suas consequências” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.60; BENJAMIN, 1984 [1924-25], p. 89⁵³).

É frequente no barroco, para enfatizar os poderes do soberano, que as metáforas em poemas e pinturas façam comparações entre o soberano e o sol, ou que se utilize seletivamente a história do Oriente para que sejam realçados poderes imperiais absolutos. São recorrentes também as tentativas de aproximação

⁵¹ Esse procedimento é descrito por Foucault, ao analisar as tragédias barrocas francesas, principalmente de Racine, do século XVII: “A tragédia na França no século XVII é, ela também, uma espécie de representação do direito público, uma representação histórico-jurídica do poder público [...]. Mas que é a corte, senão precisamente – e isto de uma forma incontestável em Luís XIV -, também aí, uma espécie de aula de direito público? A corte tem essencialmente como função constituir, organizar um lugar de manifestação cotidiana e permanente do poder monárquico em seu esplendor. No fundo, a corte é essa espécie de operação ritual permanente, recomeçada dia após dia, que requalifica um indivíduo, um homem particular, como sendo o rei, como sendo o monarca, como sendo o soberano. A corte em seu ritual monótono, é a operação incessantemente renovada pela qual um homem que se levanta, que passeia, que come, que tem seus amores e suas paixões, é ao mesmo tempo, através disso, a partir disso e sem nada disso seja de algum modo eliminado, um soberano. Tornar seu amor soberano, tornar sua alimentação soberana, tornar soberanos seu despertar e seu deitar: é nisso que consiste a operação específica do ritual e do cerimonial da corte. E, ao passo que a corte requalifica incessantemente o cotidiano como soberano, como a pessoa de um monarca que é a substância mesma da monarquia, a tragédia faz isso, de certo modo, em sentido inverso: a tragédia desfaz e recompõe, se vocês quiserem, o que o ritual cerimonial da corte estabelece a cada dia” (FOUCAULT, 2005, p. 209-210).

⁵² Tradução modificada a partir das indicações de Giorgio Agamben (AGAMBEN, 2004, p. 87) e Samuel Weber (S. WEBER, 1992, p.12)

⁵³ Aqui, foram associadas as traduções de João Barrento e Sérgio Paulo Rouanet. A tradução de Rouanet permite enfatizar com mais clareza uma das teses com as quais Benjamin dialoga, mas ao mesmo tempo polemiza, que coloca o Barroco como reação a determinados aspectos da Renascença, desenvolvida na clássica obra de Wolfflin (WÖLFFLIN, 1989 [1898], p.23; 26; p. 47-48 e p.87-94) que é uma das fontes de Benjamin.

entre o soberano e Deus, na qual a relação entre poder divino e poder terreno ainda se mantém parcialmente, embora já tenha sofrido profundas modificações. Recorre-se seletivamente a terminologias, imagens e símbolos medievais ressignificando-os para legitimar a nova forma de dominação secular. A ascese especificamente luterana relaciona-se a esse processo (WEBER, 2004, p. 141-168), ao contribuir para a construção de um regime de disciplina e obediência que repercutia na sujeição de sujeitos que viviam divididos entre a realização de algumas obras terrenas e a legitimação da ordem em que realizavam tais obras. “Entregando a alma à graça da fé e fazendo da esfera mundana e política o banco de ensaios de uma vida apenas indiretamente religiosa, destinada à demonstração de virtudes burguesas, o luteranismo conseguiu efetivamente enraizar no povo um forte sentimento de obediência ao dever” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.143).

Na crítica de Benjamin, o barroco aparece como a expressão artística do drama trágico de uma época. A catástrofe, para Benjamin, não é aquilo que o soberano impede (como imaginam os contratualistas), mas o resultado do aprofundamento de uma concepção de experiência histórica fundada no naturalismo, na glorificação do poder e na legitimação teológico-jurídica desse estado de coisas. Ao contrário de Schmitt, para quem a ação do soberano ao declarar o estado de exceção se aproxima do milagre na teologia, em Benjamin há um teor catastrófico e obscurantista em uma percepção que tenta anular o devir histórico e que se resolve no estado de exceção.

“Há uma escatologia barroca⁵⁴; por isso, o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte. O além é esvaziado de tudo aquilo que possa conter o mínimo sopro mundano, e o Barroco extrai dele uma panóplia de coisas que até aí se furtavam a qualquer configuração artística, trazendo-as, na fase do seu apogeu, violentamente à luz do dia para esvaziar um derradeiro céu que, nessa sua vacuidade, será capaz de um dia destruir a terra com a violência de uma catástrofe” (p.61).

Só que quando analisada concretamente a história, os mitos construídos em torno do soberano se desfazem, por mais que ele tenha sido funcional na justificação e no exercício da dominação social em uma época. No texto, Benjamin demonstra que um dos momentos em que se desfazem os mitos construídos são nas situações em que o soberano é obrigado a decidir e se mostra

⁵⁴ Tradução modificada a partir dos comentários editoriais feitos por Agamben a partir da consulta à edição original do livro de Benjamin (AGAMBEN, 2004, p.88-89).

incapaz para tal. Aqui é retomada a polêmica com Schmitt. Se em Schmitt, a decisão é o elo que concretizará a relação entre soberania e estado de exceção, Benjamin ironiza o jurista alemão ao separar “o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, impossibilitado de decidir” (AGAMBEN, 2004, p.87). A condição humana do soberano demonstra a “incapacidade de decisão do tirano. O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.66). Como observa Seligmann-Silva: “Benjamin dá a esta situação excepcional uma dimensão tão radical que destrói o reino sobre o qual este soberano poderia reinar” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 232). Rompendo com a linguagem sóbria e comedida habitual da academia alemã, Benjamin debocha, ironiza e ridiculariza os autores que tentam aproximar o soberano à Deus, enxergando no príncipe um misto de loucura e animalidade:

“O soberano do século XVII, a criatura no seu auge, irrompendo na loucura como um vulcão para destruir arrastando consigo toda sua corte. [...] No momento em que o soberano ostenta o poder da forma mais furiosa for reconhecida a revelação da história e ao mesmo tempo a instância que põe termo às vicissitudes, então alguma coisa fala em favor do César que se perde no delírio do poder: ele torna-se vítima da desproporção entre a dignidade hierárquica desmedida de que Deus o investiu e sua humilde condição humana”(BENJAMIN, 2011 [1924-25], p. 66).

Na tentativa de controlar e regular um devir histórico que frequentemente o escapa e o coloca no paradoxo da indecisão soberana, o soberano tenta recorrer aos poderes que o excedem para decretar o estado de exceção, suspendendo a lei em tese para garanti-la, revelando sua verdadeira face: a do tirano (S. WEBER, 1992, p. 14-15). Embora tente se colocar como mártir e recorra frequentemente a uma justeza transcendente para justificar suas decisões, nesse drama o monarca e o mártir revelam que não podem fugir à imanência (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p. 62). “O mártir perfeito foge tão pouco à imanência como a imagem ideal do monarca [...]. Este aspecto é decisivo para uma correta avaliação da tragédia de mártires. A função do tirano é a restauração da ordem na situação de exceção: uma ditadura cuja utopia será sempre a de colocar as leis férreas da natureza no lugar do instável acontecer histórico” (p.70).

Esses momentos explicitam que na verdade o soberano barroco nada mais é do que um tirano terreno, e por isso pode ser derrubado. A teoria da soberania, defendida por Schmitt como recurso absoluto diante da “anarquia” e do “caos”, converte-se para Benjamin numa reatualização das doutrinas da tirania. “A teoria da soberania, para a qual é exemplar o caso especial do príncipe com poderes ditatoriais, quase nos obriga a arredondar a imagem do soberano no sentido do tirano. O drama pretende mesmo fazer do gesto autocrático a característica do soberano e fazê-lo agir com as palavras e os comportamentos do tirano” (p.65).

IV. A crítica da exceção e do Drama Barroco

Nas relações entre soberania, direito e história se explicitam as marcas desse debate antagônico. Se em Schmitt a autoridade e a vontade soberana, que remete à exceção, são os fundamentos do direito; Benjamin vê o direito enredado em uma dialética da violência que no limite é necessário romper. Se a formulação de uma teoria do aniquilamento do Estado é um dos eixos fundantes da “Crítica da Violência – Crítica do Poder” de Benjamin; em Schmitt temos uma teoria afirmativa e vigilante da soberania estatal, que por meio da regra e da exceção em sua interconexão, tem como objetivo manter a ordem. No extremo, como aparecerá claramente nesse debate no final dos anos 30 e início dos anos 1940, a disputa sobre a exceção entre Schmitt e Benjamin é entre a governabilidade/governamentalidade soberana - como aparece na obra “O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes”, de 1938, considerada por Schmitt como sua obra mais significativa (BREDEKAMP, 1999, p.261) e que é considerada por ele mesmo em uma carta de 1973 como uma “resposta a Benjamin que passou despercebida” (SCHMITT apud AGAMBEN, 2004, p.83) - e revolução - tal como compreendida por Benjamin nas “Teses sobre o Conceito de História”, de 1940.

É, dentre outros aspectos, como meio de conter a sublevação que Schmitt elabora sua teoria da exceção (CRISTI, 1998, p. 7-9), tentando reconduzir à esfera da norma aquilo que a escapa, recolocando no locus soberano o controle sobre a vida social e política. A exceção mantém ativo os controles disciplinares e os poderes difusos exercidos em nome da soberania por aqueles que a tem por delegação e obediência ao soberano (a polícia, o exército, o judiciário, a

burocracia e etc). Na República de Weimar tais órgãos eram controlados pelo conservadorismo prussiano, pelos tradicionalistas, pelos setores ligados aos *Junker* e pelas classes médias a procura de ascensão financeira, status e poder.

Schmitt faz da soberania como unidade na decisão entre regra e exceção (já que mesmo quando definida como poder de decretar a exceção, este é voltado para garantir a regra e uma concepção específica de “normalidade”) um instrumento de controle social sobre as mais variadas esferas da vida e como ferramenta última de preservação do *status quo*. Se Benjamin busca no plano das ações humanas aquelas que questionam o direito e a ordem social que ele garante, Schmitt tenta reconduzir essa ação ao direito – mesmo que em uma suspensão que o mantém ativo - e estabelecer sobre ela o poder soberano transmutado em poder de exceção. Tal como Hobbes, Schmitt vê nas ações de resistência aos poderes instituídos o momento em que o soberano recoloca-se em estado de natureza e instaura no corpo social uma guerra civil legalizada por via da exceção como método de auto-conservação do Estado.

A crítica de Benjamin à teoria da soberania de Schmitt não é feita em nome de uma defesa positivista da lei e da alegação da soberania como problema a ser solucionado teoricamente por meio de pressupostos lógico-transcendentais, tal como feito por Kelsen de 1916 em diante (KELSEN, 1989 [1916]; KELSEN, 1998). Ao contrário, para Benjamin uma defesa abstrata da lei não basta. Para indicar isso, além de sua análise da soberania retoma nos trechos finais a teoria da linguagem em termos muito parecidos com aquela elaborada para o ensaio de 1916 “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens”: “O nome é para as línguas, apenas o terreno em que se enraízam os elementos concretos. Mas os elementos linguísticos abstratos têm suas raízes na palavra judicativa, no juízo” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.252). O direito aparece novamente como uma “objetividade enganadora” (p.252) que promove um falso acesso à realidade por meio da díade juízo-punição.

A crítica redentiva, característica dos escritos de Benjamin desse tempo (WOLIN, 1994, p.29-31; HABERMAS, 1979), é estabelecida tendo como base as reflexões sobre os sentidos do agir ético-histórico. Benjamin questiona as tendências presentes no barroco de apresentar a história humana como história natural, e por isso submetida à leis férreas e intransponíveis da natureza. O

naturalismo é uma das características da concepção de história expressa no barroco, e suas peças não colocam em cena o agir ético-histórico coletivo, preferindo enfatizar a grandeza do soberano e dos círculos ao seu redor, em seus “grandes atos” ou nas intrigas mesquinhas entre os de cima. Os autores barrocos procuram “neutralizar uma reflexão ética emergente através de um metaforismo que estabelece uma analogia entre o acontecer histórico e o natural” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p.88).

A tragédia vivida no plano histórico concreto não é vista no barroco como fruto de decisões políticas, mas termina por ser interpretada como consequência do próprio estado criatural do homem (p.87). “O Drama do Barroco só conhece a atividade histórica sob a forma das abjetas maquinações dos intrigantes. Em nenhum dos inúmeros rebeldes que se confrontam com um monarca petrificado na pose do mártir cristão encontramos um sopro que seja de convicção revolucionária” (p.87). Goethe, que escreve em uma quadra histórica na qual o barroco não era mais a expressão artística dominante, tinha algumas de suas peças caracterizadas como drama trágico/barroco (*Trauerspiel*) justamente por reproduzir algumas das tendências artísticas desse tempo.

“Não é pois um mero acaso que a peça 'A Filha Natural', pondo em cena uma jovem que não é absolutamente afetada pelo impacto histórico do processo revolucionário que a rodeia, tenha sido designada como um drama barroco [*Trauerspiel*]. Na medida em que Goethe via nos acontecimentos políticos apenas o horror de uma vontade de destruição periodicamente renovada, à semelhança das forças naturais, ele se relacionava com seu tema como um poeta do século XVII. O tom antigo expulsa o acontecimento para uma pré-história construída de certo modo nos moldes da história natural, e por isso o poeta exagera esse tom, até que ele entre com a ação numa relação tensa, incomparável do ponto de vista dos efeitos líricos, mas limitativa do ponto de vista dramático. O *ethos* do drama histórico é tão alheio a essa obra de Goethe como a uma 'ação de Estado' barroca, ainda que em Goethe o heroísmo histórico não tenha abdicado a favor do heroísmo estóico, como no caso do Barroco. A pátria, a liberdade e a religião são para o Barroco apenas pretextos, livremente intercambiáveis, para a afirmação da virtude privada” (BENJAMIN, 1984 [1924-25], p. 112).

Os dilemas éticos, estabelecidos necessariamente em relação ao outro e em uma dimensão propriamente histórica, se dão de forma contingente, complexa, arriscada e frágil. Na vida ética os sujeitos se arriscam na construção de uma liberdade que vai além daquela do sujeito visto como mônada e da falsa liberdade estabelecida no obediência a-crítico de um destino ou uma natureza rígida e

imutável. Isso não significa o estabelecimento de uma separação estanque entre cultura e natureza que justifique a exploração desta última, algo criticado severamente por Benjamin em suas Teses de 1940. Embora os seres humanos e a natureza estejam necessariamente em relação, é fundamental diferenciar essas duas esferas, já que o agir humano é socialmente construído em parâmetros distintos daquilo que ocorre na natureza.

As opções assumidas implicam responsabilidade, riscos e a saída de uma posição confortável obtida pela ilusão de que para viver basta reproduzir aquilo que é ditado pela natureza ou pela religião. O desejo de emancipação, de felicidade e de construção da história certamente choca-se também com aqueles que se contentam em obedecer as conveniências e normas de uma racionalidade rasa (GAGNEBIN, 2014, p.58) – aquela que Adorno e Horkheimer chamariam anos depois de uma 'racionalidade instrumental'. No exercício coletivo da história os seres humanos (ainda que na atual concepção de história, aquela dominada pela ordem do mito, da culpa, do destino e do capital, a capacidade de decisão coletiva e intervenção consciente nos rumos da história esteja cada vez mais reduzida) e diferenciam-se de uma vida estabelecida a partir de parâmetros naturais - o dogma da vida natural é um dos pontos criticados por Benjamin em ensaios como a “Crítica da Violência – Crítica do Poder” ou “Destino e Caráter”. Essas dimensões estão ausentes no Barroco. No Barroco, “os autores tinham à sua disposição uma grande reserva de imagens, graças às quais podiam dissolver convincentemente conflitos ético-históricos [*historisch-sittlicher*] em demonstrações baseadas na história natural” (GS I, p. 269; BENJAMIN, 1984 [1924-25], p.113).

Benjamin questiona a destruição do *ethos* histórico pela teoria da soberania e pelo absolutismo ao tentar estabelecer determinações vistas como naturais sobre o mundo (BOLLE, 1994, p.114). O Barroco termina por consolidar a reação dos poderes instituídos, por meio de processos contraditórios, às insurreições camponesas ocorridas no século XVI, que atestam de forma mais clara a crise de um determinado modelo político. As revoltas camponesas do final da Idade Média, do qual o caso mais emblemático é aquela que teve como uma de suas referências o teólogo protestante Thomas Münzer, se estabelecem a partir da defesa de suas terras e de seu modo de vida diante da perda destes diante do

desencadeamento do capitalismo que se dá reorganizando tanto o trato com a terra, a forma de encará-la e a própria organização da produção agrária. A derrota dos camponeses unifica frações importantes das forças feudais e dos novos comerciantes, e delega aos diversos príncipes a função de estabilizar o desmembramento da Alemanha em pequenos Estados, ao mesmo tempo em que se modernizavam as relações sociais e econômicas anteriores, dando origem a uma forma particular de feudalismo moderno, mas já atravessado por relações capitalistas rudimentares (LUKÁCS, 1959, p. 31-32).

Artisticamente, o Barroco também aparece no texto de Benjamin como uma restauração em relação a determinados traços da sensibilidade renascentista. Para Benjamin, a Renascença é um período histórico extremamente complexo, inclusive na Alemanha, e não pode ser resumida a modelos unitários diante de sua multiplicidade contraditória de formas, fontes e espíritos (p.28-29) – ela é apreendida por Benjamin não como conceito, e sim como ideia na qual pretende alcançar uma síntese em seu extremo (p.29-30). Nos anos em que Benjamin escrevia, e no período posterior à Renascença, uma rudimentar burguesia tentou apropriar-se dos sentidos do Renascimento como a época que exprimia a sua visão de mundo no seu processo de confronto com o feudalismo. Mas a Renascença vai muito além disso, para Benjamin. Esta era dotada em alguns aspectos de uma “rica sensibilidade” artística (p.60), do tema de uma guinada temporal decisiva e caracterizada como uma era profana de liberdade religiosa, ao qual era contraposto o espírito hierarquizado característico da Idade Média retomado seletivamente pela Contra-Reforma e pelo Barroco sob a predominância do cristianismo (p.76). “De todas as épocas mais dilaceradas e contraditórias da história europeia, o Barroco foi a única que coincidiu com um período de hegemonia incontestada do cristianismo” (p.76). No barroco, “o drama profano foi ainda mais claramente afetado pela filosofia da história da Restauração, confrontado como estava com matéria histórica” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p. 77).

O barroco torna-se para Benjamin um paradigma da restauração levada à cabo, também dotada de um sentido contemporâneo no tempo em que escrevia. Benjamin fez da crítica do absolutismo através de sua análise do barroco uma crítica da apologia schmittiana do estado de exceção e da ditadura (BOLLE, 1994,

p.111-112). Indo além desse mapeamento teórico, Benjamin também indaga-se sobre a persistência de determinadas estruturas do Antigo Regime na República de Weimar, que na linguagem benjaminiana daquele tempo reatualizavam o domínio do mito na história presente. Essa persistência se expressava com mais clareza nas esferas jurídica, administrativa, militar e policial, controladas majoritariamente pelos *Junkers* e pelo conservadorismo tradicionalista, que adaptam-se às formas burguesas para conservar privilégios, status e poder.

O drama barroco alemão em seu significado atual na República de Weimar é o drama da restauração levada a cabo, que destroça as energias que possibilitariam a criação do novo em nome da conservação da velha ordem. A vitória definitiva das forças contrarrevolucionárias recolocam em cena o drama barroco, dotando-o de uma atualidade sufocante. Os fantasmas do passado não desaparecem completamente, e por mais que a Alemanha certamente tenha sofrido mudanças (políticas, econômicas, sociais e culturais), em determinadas linhas o arcaico e o “moderno” se combinam para bloquear as transformações necessárias. A atualidade do barroco na verdade é o drama trágico de um tempo.

3.2

As lutas de classes e a compreensão ativa da realidade

I. “Sinais comunistas”

O interesse de Benjamin pelo marxismo não surge do nada. As discussões sobre as obras de Marx não eram alheias aos círculos da esquerda alemã que frequentava, embora ainda tivesse reticências a qualquer tipo de imersão mais profunda até 1924. São diversas as referências esparsas que poderiam ser dadas, em suas relações pessoais, nas leituras feitas ou nos problemas da realidade política de seu tempo que passam a estar presentes em suas considerações. Todas essas criam as condições de possibilidade para a opção posterior de engajar-se no marxismo. O ano em que as reticências são deixadas de lado (para a perplexidade de Scholem) e a decisão é tomada é marcado por pelo menos três fatores importantes.

O contato com a crítica de arte, diretora teatral e militante comunista letã Asja Lacis em Capri, na Itália, faz com que passe a discutir com frequência uma série de temas que já lhe interpelavam anteriormente em Berlim. As discussões

sobre teatro infantil, o ativismo político e as tendências artísticas na cultura contemporânea os aproximam, e Lacis passa em certa medida a introduzir Benjamin nos debates mais recentes sobre a cultura soviética dos anos posteriores à revolução. Lacis lhe faz pensar sobre a atualidade do comunismo, pondo-o em contato com círculos, temas e autores aos quais não estava habituado. Benjamin passa a ser interpelado pela “prática política do comunismo (não como um problema teórico mas, primeiramente, como uma atitude obrigatória), em uma perspectiva totalmente diferente de antes” (BENJAMIN, 2012 [1924], p.248). Durante a escrita de sua tese sobre o drama barroco alemão, Lacis, por quem Benjamin posteriormente se apaixona, traz questionamentos que este não se sente capaz ainda de responder, e é um dos componentes que faz com que nos anos posteriores passe a estudar mais a fundo Marx e alguns marxistas.

Após sua breve incursão nos séculos XVIII e XIX em sua tese de doutorado sobre o romantismo e durante seu mergulho no século XVII para sua tese de livre docência sobre o drama barroco alemão, o interesse de Benjamin pela arte contemporânea passa a ser crescente a partir de 1924, e nos anos posteriores junto ao marxismo, o surrealismo e o dadaísmo também aparecem como referências a serem incorporadas. Seus escritos passam a sofrer uma transformação na *forma*, e os longos e articulados estudos, ensaios e obras tendentes à formação de um sistema coerente passam a dar lugar a fragmentos, aforismos, montagens e “imagens de pensamento” que pretendem fazer com que o leitor seja posto diante de aspectos pouco realçados da realidade contemporânea. Essa transformação aparece com clareza em “Rua de Mão Única”, livro dedicado à Asja Lacis, composto por notas de viagens, recordações de sonhos, pequenas intuições cotidianas ou reflexões isoladas em que Benjamin pretende captar os traços menores da cultura contemporânea e colocá-los em relação às grandes questões de seu tempo que permanecem submersas em muitos momentos de sua obra. A inflação, a mesquinhez da vida burguesa, os entraves para a experiência coletiva aparecem do ângulo da vida cotidiana em pequenos fatos contados enquanto se observa as relações interpessoais, a arquitetura dos lugares e as estradas. Benjamin procura enfatizar as contradições do dia-a-dia, descrevendo os pequenos gestos e espaços de liberdade que vão sendo cada vez mais comprimidos em tempos de cinismo e barbárie. Trata-se de mostrar de que forma

a temporalidade atravessa o sujeito em um espaço-tempo específico. A urgência, a concretude e o caráter terreno da escrita são enfatizados e entendidos como uma forma de diálogo com o leitor e intervenção na realidade: “o crítico é o estrategista na batalha literária” (GS IV, p. 108; BENJAMIN, 1987 [1923-1928], p.30). O aforismo que abre o livro condensa a perspectiva metodológica adotada:

“A construção da vida, no momento, está muito mais no poder de fatos que de convicções. E aliás, de fatos tais, como quase nunca e em parte nenhuma se tornaram fundamento de convicções. Nessas circunstâncias, a verdadeira atividade literária não pode ter a pretensão de desenrolar-se dentro de molduras literárias – isso, pelo contrário, é a expressão usual de sua infertilidade. A atuação literária significativa só pode instituir-se em rigorosa alternância de agir e escrever; tem de cultivar as formas modestas que correspondem melhor a sua influência em comunidades ativas que o pretensioso gesto universal do livro, em folhas volantes, brochuras, artigos de jornal e cartazes. Só essa linguagem de prontidão mostra-se atuante à altura do momento [...]” (BENJAMIN, 1987 [1923-28], p.9).

Em certa medida, essa perspectiva também é adotada por Benjamin no texto-retrato sobre a cidade de Napoli, na Itália, escrito com Lacis. Embora um componente importante, sua relação com Lacis não explica por si só seu engajamento no marxismo. Um outro fator relevante é o contato travado com a obra de Lukács “História e Consciência de classe”, publicada em 1923. Em suas cartas, mais ou menos ao mesmo tempo em que conheceu Lacis, Benjamin coloca que havia se ocupado de uma resenha feita por Ernst Bloch sobre o livro de Lukács, que considera “de longe a melhor coisa feita por ele [Bloch] durante um bom tempo, e o livro por si só é muito importante” (BENJAMIN, 2012 [1924], p.244). Embora confesse nessa carta à Scholem não ter tempo no momento de se ocupar da obra de Lukács por conta da tese sobre o drama barroco, a resenha o havia impactado, e mesmo com dificuldades em razão da escrita da tese, passa a estudar o livro principalmente a partir de setembro desse ano. Em carta enviada ao próprio Scholem nesse período, confessa que o livro o havia deixado “atônito”: “Partindo de considerações políticas, Lukács chegou a princípios epistemológicos que são, ao menos em parte, próximos dos que eu assumi. O livro me deixou atônito porque estes princípios ressoaram em mim ou validaram meu próprio pensamento. A respeito do comunismo, o problema da relação da 'teoria e prática' me parece, mesmo com a diferença que deve ser preservada entre essas duas

esferas, uma percepção definitiva de que a teoria depende da prática” (BENJAMIN, 2012 [1924], p.248).

“História e Consciência de classe” é o elo entre sua concepção de história e a perspectiva de uma práxis política e um posicionamento mais decidido sobre as questões atuais e urgentes que se colocavam em seu tempo. É pelas lentes de Lukács que as lutas de classes assumem um estatuto epistêmico no pensamento de Benjamin, promovendo uma espécie de “fusão alquímica” (LÖWY, 2005, p.37) com o messianismo e o anticapitalismo romântico anteriores. Certamente Benjamin é atraído pelo que Lukács chamará no prefácio de 1967 de um “messianismo revolucionário” (LUKÁCS, 2003 [1967], p.11) que serve como um dos fundamentos do livro, posto em relação direta com suas reflexões sobre os sentidos da práxis.

Benjamin vê também no marxismo um instrumento de crítica ativa ao aprofundamento das contradições sociais na República de Weimar depois da derrota dos setores combativos do movimento dos trabalhadores após o ciclo revolucionário que se abre em 1918-1919. Embora isso não seja explicitamente mencionado, parece que apesar dos equívocos do Partido Comunista em diversos períodos da revolução alemã, as ações do movimento dos trabalhadores, da Liga Espartaquista e de alguns comunistas foram decisivos para sua opção. Os trabalhadores são vistos como a força social capaz de superar radicalmente o atual estado de coisas, e apesar do oportunismo social-democrata e dos erros do Partido Comunista, as ações do proletariado em luta nos eventos de outubro-novembro de 18, depois em janeiro de 19, a resposta nas ruas que conteve o golpe de Kapp em 20 são fatores que contribuem para uma percepção que não é meramente teórica sobre o papel dos trabalhadores em luta. Agora sua teoria é dotada de um sujeito social histórico, esboçado na “Crítica da Violência – Crítica do Poder” de 1920-21 tendo Sorel como referência, mas que de 1924 em diante reaparece de forma expressa, clara e reiterada até seus últimos escritos.

Além desse aspecto positivo, o proletariado é visto como capaz de enfrentar aquilo que para Benjamin era uma situação social de colapso iminente. A guerra havia mostrado ao mundo a regressão momentânea à barbárie da humanidade diante de uma luta inter-imperialista, capaz de arrastar tudo ao abismo com a guerra química e de gases. Esse período não estava distante no

tempo, e para Benjamin era também preciso evitar o pior. A burguesia havia se recuperado, e passa a comandar as políticas de estabilização entre o período posteriormente a 1924 voltada a impulsionar novamente a acumulação industrial-financeira. Benjamin analisava tendencialmente que a pretensão de estabilização era relativa, incapaz de conter as contradições sociais, internas ou externas, prestes a tornarem-se visíveis a todos. Alguns de seus escritos assumem um tom de urgência bastante intenso, tal como o fragmento “Alarme de incêndio”, publicado em “Rua de Mão Única”. Nele a luta do proletariado é vista não só como responsável por construir um porvir distinto, mas como a única forma eficaz de conter a barbárie. A acumulação capitalista não é vista nos tons idílicos da economia política clássica, já que a destruição das forças produtivas, a guerra, o saque e a violência são componentes essenciais da mesma. O imperialismo contemporâneo reatualiza por via neocolonial e das disputas neocoloniais a dinâmica da acumulação primitiva, indicando que as violências típicas desta não são um fenômeno que simplesmente remonta à gênese do capitalismo, mas é um método regular de funcionamento em determinados espaços-tempos. A disputa entre as grandes potências capitalistas fazem dos diversos espaços do mundo a porta de entrada para as novas guerras que, com as atuais tecnologias, ganham uma proporção sempre tendencialmente mundiais. Resta saber se a burguesia sucumbirá ao proletariado ou se o mundo seria jogado em uma nova guerra mundial capaz de destruir a própria humanidade. Benjamin analisava tendencialmente que o futuro próximo poderia ser sombrio - “a inflação e a guerra de gases o assinalam” - caso o atual curso do desenvolvimento não seja interrompido. “Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado” (BENJAMIN, 1987 [1923-28], p. 42).

Conforme apontam Eiland e Jennings, sua opção de engajar-se politicamente de alguma maneira não se dá no vácuo (EILAND & JENNINGS, 2014, p.207). Não era necessário estar em Berlim para perceber que a tomada de posição política de forma decidida era necessária num momento em que também o fascismo já rondava a Europa, seja nas tentativas de golpe de Estado na Alemanha ou na Itália onde estava que vivenciava já um governo fascista. Isso impacta Benjamin pessoalmente durante sua estadia em Capri, que coincidiu com a visita de Mussolini à Ilha. Na carta à Scholem de 16 de setembro de 1924, Benjamin

inicia ela abruptamente descrevendo suas impressões sobre Mussolini, num misto de desprezo e horror, para posteriormente começar a escrever para seu amigo sobre os outros assuntos que tinham a tratar:

“Mussolini pôs seus pés nessa Ilha ao meio dia de hoje. Todo tipo de decoração festiva falhavam ao iludir qualquer um sobre a frieza pela qual as pessoas receberam o evento. As pessoas se surpreenderam que ele tenha vindo à Sicília – ele deve ter razões urgentes para fazê-lo – e disseram umas às outras que ele veio à Napoli cercado por seis mil agentes secretos cujo trabalho era protegê-lo. Ele não parece o conquistador de mulheres que os cartões postais querem fazê-lo parecer: corrupto, indolente e tão arrogante como se tivesse sido generosamente ungido com óleo rançoso” (BENJAMIN, 2012 [1924], p.246).

Seja com Lacis, seja com Lukács ou na imersão nos problemas de seu tempo – ou mesmo no contato estabelecido desde 1919 com o também marxista Ernst Bloch, com quem se encontra em Capri -, a questão que atravessa Benjamin nesse período é uma só: a práxis. Era preciso dar conta, não apenas teoricamente mas também politicamente dos tempos obscuros que vivia a Europa e o mundo. Os sinais de estabilização da República de Weimar eram débeis, sem conseguir resolver o acirramento de uma crise constitutiva prestes a explodir. Se de 1917 até 1923 a Europa vive um ciclo revolucionário sem precedentes na história da humanidade, o temor de seu avanço faz com que as classes dominantes passem a apoiar ativamente uma contrarrevolução prolongada, aberta ou preventiva, em muitos países. Como dar conta disso? Qual o papel do crítico, do escritor e do intelectual diante dessa realidade? Como transpor o domínio teórico e intervir de alguma maneira na realidade? Como vislumbrar possibilidades para além da cortina de fumaça e do otimismo ingênuo de muitos setores, inclusive no campo da esquerda? Como puxar o freio de emergência diante das manifestações iminentes da barbárie? Qual força social será responsável por isso? Todas essas questões interpelam Benjamin no momento em que se engaja no marxismo, e silenciar sobre elas passa a ser inconcebível.

Se desde 1918-1919 com os eventos que se sucedem à revolução alemã é perceptível um giro imediatamente político em alguns escritos importantes, agora os “elementos atuais e políticos” de seu pensamento passam a assumir contornos mais nítidos e duradouros. Estamos claramente diante de um momento de inflexão em seu pensamento no qual o giro político vivido a partir de 18-19 se solidifica, se aprofunda e se radicaliza. O próprio Benjamin parece ser consciente disso. Em

julho de 1924 escreve à Scholem de Capri sobre a “liberação vital e do *insight* profundo sobre a atualidade do comunismo radical” (BENJAMIN, 2012 [1924], p. 245). Em setembro de 24 fala de sua percepção sobre o livro de Lukács e sobre o impacto subjetivo que a leitura havia lhe causado, ainda que os aspectos materiais e pessoais envolvidos ainda não estejam tão claros para serem transmitidos (BENJAMIN, 2012 [1924], p.247). Já em dezembro do mesmo ano, em nova carta à Scholem, fala sobre os “sinais comunistas” que emergiram em Capri e que “foram indicações de uma mudança que despertou em mim uma vontade de não mais mascarar os elementos atuais e políticos das minhas ideias ao velho estilo franconiano como eu fazia antes, mas de desenvolvê-los e experimentá-los ao extremo” (BENJAMIN, 2012 [1924], p.257). A imagem do “crítico militante”, que para Willi Bolle condensa sua atuação em torno desse período, passa a ser antevista com mais clareza (BOLLE, 1986, p.10-11).

II. A centralidade das lutas de classes

Na referida resenha de Bloch sobre Lukács que havia impactado Benjamin, Bloch discute a opção de Lukács de tornar-se um comunista “mais como um praticante da teoria do que como um teórico da práxis [...] na tempestade [...] como provavelmente a única possibilidade de satisfazer ao dever do momento e de estar à altura do tempo” (BLOCH apud LÖWY, 2008, p.170). Principalmente a partir do ano de 1924 ao vislumbrar o acirramento dos antagonismos, é perceptível a intensificação da liberação da parte de Benjamin de seu viés crítico, só que agora com a preocupação central de dialogar com as massas. Ao ser questionado por Scholem se sua opção pelo comunismo não estaria contradizendo sua visão de mundo anterior, Benjamin responde da seguinte maneira em carta de 29 de maio de 1926: “Qualquer um da nossa geração que sente ou entende o momento histórico em que se vive nesse mundo, não como meras palavras, mas como luta, não pode renunciar ao estudo e à praxis dos mecanismos pelos quais as circunstâncias (e as condições) interagem com as massas” (Br I, p.426).

Benjamin não chega a dedicar nenhum escrito especificamente à noção marxiana de práxis, mas esta aparece como um horizonte permanente de seu marxismo (KONDER, 2010, p.65). O termo passa a estar presente em suas cartas

durante esse período e os problemas específicos das lutas de classes e de uma análise materialista no campo da cultura e da literatura aparecem com certa frequência em seus textos a partir de 1925-26, em algo que será acentuado nos anos posteriores.

Segundo o próprio Konder, Benjamin encontrou no marxismo não um sistema conceitual constituído e fechado, mas um conjunto potente de referenciais que lhe permitem a radicalização da crítica à sociedade burguesa, e proporcionam ao sujeito importantes marcos que lhe permitem engajar-se nas questões da práxis propriamente dita. Benjamin o entendia como um poderoso estímulo para o mergulho na ação, lhe permitindo “descobrir novas dimensões significativas na realidade que estava empenhado em transformar” (KONDER, 2010, p.64).

Benjamin mobiliza Marx e alguns marxistas contra as interpretações dominantes de seu tempo na própria esquerda, hegemônica pelas correntes social-democratas e posteriormente pela stalinização de muitos Partidos Comunistas ao redor do mundo. Sua relutância em entrar no partido dura anos, fruto principalmente da burocratização e da stalinização dos partidos e da própria União Soviética, embora isso não faz com que deixe de engajar-se com as questões próprias do marxismo e do materialismo histórico nos anos posteriores como marxista independente e próximo do movimento comunista, associadas a outros interesses que desenvolveu ao longo desses anos.

Na caracterização feita por Theodor Adorno anos depois da morte de Walter Benjamin, este recorda um dos núcleos das divergências entre ambos durante os anos 30. Segundo Adorno, para Benjamin interpretar os fenômenos sob as lentes do materialismo era menos explicá-los a partir do todo social e de suas mediações derivadas, e dar centralidade à análise, se necessário em sua individuação e isolamento, de tendências materiais e das lutas sociais (ADORNO, 1992, p.19). Isso não significa ignorar o caráter sistêmico do capitalismo, mas ser capaz de contrabalançar a mínima célula da realidade com o todo, colocando em cena as contradições, a importância do detalhe e da capacidade do materialismo de se aproximar da explicação do que é deixado de lado pela historiografia dominante.

Sua carta de 29 de maio de 1926 é importante nesse sentido, já que nela procura responder as indagações feitas por seu amigo Scholem sobre suas

posições mais recentes. Benjamin responde que o que é fundamental para ele agora é “deixar o plano puramente teórico” (BENJAMIN, 2012 [1926] p. 300). Nela Benjamin considera a possibilidade de filiação ao partido – que nunca foi feita – consciente das contradições e dos limites deste, mas trata-se de aproximar-se das lutas reais para tentar dar conta das urgências que o tempo presente lhe coloca. Mesmo que o partido deixe de ser uma ferramenta para as lutas emancipatórias, não é possível sabê-lo de antemão e será preciso arriscar-se, ainda que posteriormente a permanência neste possa indicar seus limites e seja preciso deixá-lo “A tarefa não é decidir de uma vez por todas, mas de decidir a cada momento. Mas de *decidir*” (ibid. p.300). Trata-se de assumir as contradições que forem possíveis da prática e engajar-se. Nessa carta é feita uma contraposição entre uma atitude lógica e uma radical, e Benjamin escolhia sem dúvidas a última diante da conjuntura que se colocava e das coisas que considerava mais importantes. Esperar o tempo e o momento para uma decisão perfeitamente coerente com os princípios lógicos era algo irreal, sendo preciso sair da zona de conforto intelectual. Benjamin conhecia a segunda tese de Marx sobre Feuerbach, transcrita por Lukács em “História e Consciência de Classe” (2003, p.393):

“A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão de teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza terrena de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, 2007, p.533).

Na carta anteriormente citada de Benjamin à Scholem transparecem as críticas ao futurismo e a um utopismo abstrato presente em algumas correntes da própria esquerda. Para Benjamin, sua opção pelo comunismo diz respeito menos a uma projeção de um futuro exato, antecipável e metricamente definido do que pela possibilidade de engajamento nas lutas dos trabalhadores e das grandes majorias. Para ele, a práxis junto aos trabalhadores é o critério distintivo que pode fazer com que sejam corrigidos os erros de tentar idealizar o futuro, a partir de uma auto-construção de um sujeito em luta na realidade concreta. Em uma discussão que será retomada posteriormente, o comunismo de Benjamin tem os olhos voltados para o passado, e não para o futuro. Trata-se de tentar evitar os erros de uma visão etapista da história, e isso só pode ser feito a partir do

compromisso e dos usos do passado, e do engajamento nas lutas emancipatórias do presente, sendo justamente essas as referências para a construção de um porvir distinto que não caia nas armadilhas do idealismo.

Nessa carta, Benjamin esclarece também que seu engajamento no movimento comunista não fará com que abandone suas preocupações em relação ao judaísmo. Para ele, pensar e engajar-se politicamente não estão em separados de suas reflexões anteriores sobre a teologia ou mesmo sobre o anarquismo. É importante fazer com que o judaísmo “atue em concerto com o comunismo ao invés de contra ele” (BENJAMIN, 2012 [1926], p.300). Embora não se trate de tentar estabelecer mediações entre essas duas vertentes (ibid. p. 300) - a judaica e a materialista - buscando seus pontos de contato e diferenciações, seu engajamento em relação ao comunismo faz com que este paradoxalmente vá de encontro à teologia. “Isso não altera o seguinte: a política radical que é 'apenas' e, precisamente por essa razão, pretende ser nada além de política vai sempre trabalhar junto ao judaísmo e, o que é infinitamente mais importante, vai sempre achar o judaísmo ativamente em apoio a ela” (p.301). Seu modo de pensar teológico em certas esferas também acaba indo de encontro ao materialismo, fazendo com que se exponha a campos pouco explorados pelo pensamento de esquerda de seu tempo. A centralidade do passado, as reflexões em torno da linguagem, os sentidos históricos do messianismo, temas típicos – mas não exclusivos - do pensamento judaico são reposicionados a partir de então, e vão reaparecer sob novas formas a partir desse momento. É justamente por isso que Löwy fala da existência de uma “paradoxal reversibilidade recíproca”, partindo dessa carta do próprio Benjamin, que passa a guiar seu pensamento a partir de então, na construção de uma delicada ponte entre esferas de pensamento aparentemente incompatíveis (LÖWY, 2005, p. 36-37).

A noção de práxis e o mergulho nas lutas de classes era justamente o que poderia renovar o marxismo das armadilhas colocadas por algumas correntes presas a uma concepção dogmática e etapista da história. A práxis enfatiza a dimensão criativa da intervenção coletiva na história em Marx, capaz de ir além da percepção de que o *status quo* atual é natural e acabado. Certamente a interpretação de tendências estruturais são fundamentais para se pensar a ação, mas Benjamin, seguindo a trilha de Marx, recusa-se a derivar daí qualquer

conclusão fatalista ou resignada. O caráter tendencial das análises históricas se dá não por uma limitação dos métodos de conhecimento, mas porque há na ação histórica dos seres humanos uma capacidade de ir além das estruturas sociais, econômicas e políticas que os condicionam, possibilitando a criação de algo distinto, certamente condicionado pela história anterior, mas capaz de ir qualitativamente além (LÖWY, 2005, p. 150). A emergência do novo é a possibilidade e a realidade da práxis transformadora, e sob o capitalismo cabe ao proletariado⁵⁵ e aos oprimidos tornar real a possibilidade de transformação radical desse estado de coisas. Somente as lutas sociais podem abrir a aparência da existência de circuitos fechados na história, e é na dinâmica criativa e transformadora da práxis que se diferencia a história humana da história natural.

Justamente por isso Benjamin recusará durante sua trajetória o economicismo, o determinismo mecanicista ou o uso de noções como época de decadência. Um dos componentes que fizeram com que a social-democracia abandonasse o potencial transformador que tinha durante o último quarto do século XIX e perdesse importância junto ao movimento dos trabalhadores foi a submissão a supostas determinações intransponíveis da história. O combate travado por Rosa Luxemburgo dentro do partido e em seus escritos é justamente chamando a atenção de que um marxismo sem uma teoria da ação e sem realçar a capacidade de agência e de autonomia dos trabalhadores e dos oprimidos em luta tende a se burocratizar e a perder as oportunidades de agir concretamente. Segundo Michael Löwy, em Benjamin as lutas de classes são o “princípio de compreensão da história e transformação do mundo” e a partir de 1924 “ela está sempre presente em seus textos, como elo essencial entre o passado, o presente e o

⁵⁵ Isso é expresso na passagem de Marx em “A Sagrada Família”, já esboçada anteriormente na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução”, transcrita por Lukács em “História e Consciência de Classe” (2003, p.97-98), nos seguintes termos: “Os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel histórico-mundial, isso não acontece, de nenhuma maneira [...] pelo fato de eles terem os proletários na condição de *deuses*. Muito pelo contrário. Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumanas da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação” (MARX, 2003, p.49)

futuro, e como lugar da unidade dialética entre teoria e prática. Para Benjamin, a história não aparece como um processo de desenvolvimento das forças produtivas, mas como um combate até a morte entre opressores e oprimidos” (LÖWY, 2011).

Benjamin pretende criticar a definição dogmática do que seria uma meta final que se expresse de forma alheia ao movimento real, dos caminhos que se percorre e do presente. Abandonar o presente em prol da crença tranquila que o proletariado nada de acordo com a corrente é um dos erros mais evidentes, para Benjamin, da teoria e da prática social-democrata. Isso a leva a abandonar as lutas cotidianas em prol da obediência a leis abstratas da história, que chegam ao extremo em determinados momentos quando a social-democracia atua decididamente para conter greves, a autonomia sindical e a mobilização de massas em prol de um taticismo parlamentar e de espaços na burocracia estatal (DYMETMAN, p. 97-101). Benjamin se sente atraído pela crítica a tais interpretações do marxismo presente dentre outros autores em Lukács, que questiona o estabelecimento de um “dever” ou uma “ideia” regulativa de meta final destinada a controlar de fora o processo real da auto-formação do proletariado como sujeito em luta. Cada instante em sua trivialidade simples e prosaica confere realidade à luta cotidiana, e ter consciência dessa construção é o que pode fazer com que “cada momento da luta adquir[a] seu sentido revolucionário” (LUKÁCS, 2003, p.101).

III. Reificação e direito

Em um texto de 1929, Benjamin faz uma breve observação sobre a atualidade do livro de Lukács que foi um dos componentes de sua aproximação com o marxismo. Para ele, “História e Consciência de Classe” é “a obra mais coesa da literatura marxista” por apontar o eixo essencial que liga a crítica da filosofia à intervenção concreta no mundo, fazendo da vinculação com a luta de classes a realização do acontecimento teórico. Discutir a concretude e a presença do conflito de classes na filosofia da ciência é um dos méritos de Lukács, que faz da “revolução concreta pendente, o pressuposto absoluto, até mesmo a execução absoluta e a última palavra do conhecimento teórico” (BENJAMIN, 2013 [1929], p.126).

É difícil indicar o que de “História e Consciência de Classe” influenciou mais decididamente a obra de Benjamin, já que segundo um de seus interlocutores mais próximos, Gershom Scholem, há uma “influência duradoura” exercida por este livro (SCHOLEM, 2008, p.130). É certo que sua agenda de pesquisa se alterou completamente após tomar contato com essa obra de Lukács e posteriormente com a literatura marxista. A vinculação entre teoria e práxis, esboçada anteriormente, passa a reaparecer com alguma frequência em suas cartas, e a importância da práxis passa a ser um fio condutor subterrâneo de sua obra até 1940. A partir de Lukács, a crítica redentiva dos anos anteriores ganha novos contornos na ênfase à discussão sobre o sujeito. “Somente a classe, por sua ação, pode penetrar a realidade social e transformá-la em sua totalidade. [...] A 'crítica' que se exerce a partir desse ponto de vista é a unidade dialética da teoria e da práxis [...] O proletariado, como sujeito do pensamento da sociedade, rompe de um só golpe o dilema da impotência, isto é, o dilema do fatalismo das leis puras e da ética [*Ethik*]⁵⁶ das intenções puras” (LUKÁCS, 2003, p.125). A crítica do determinismo econômico e o reconhecimento das lutas de classes como aspecto decisivo do legado de Marx dão nova substância ao pensamento de Benjamin. Além desses aspectos e de outras questões levantadas pelo livro, dificilmente o capítulo “Legalidade e ilegalidade” passou despercebido por Benjamin. Embora essa parte da obra de Lukács não seja citada especificamente extensamente, ela tende a radicalizar alguns problemas levantados por Benjamin em ensaios anteriores.

Lukács pretende nesse capítulo refletir sobre uma discussão aparentemente tática das lutas de classes, que é a relação mantida pelo proletariado com a legalidade e a ilegalidade, que o leva a elaborações que vão além dessa questão específica. O capítulo pressupõe seus ensaios anteriores e a interpretação do pensamento de Marx que se dispõe a construir. O objetivo central do livro, que atrai Benjamin, é superar tanto o caráter contemplativo do pensamento burguês, o falso acesso à realidade das filosofias e teorias da ciência tradicionais e o

⁵⁶ Na edição alemã (*Werke, band 2, 1977, p.212*) Lukács se utiliza da expressão ética, mas pretende realçar a polissemia da mesma e dotá-la de um novo sentido. Quando menciona a “ética das intenções puras” é clara sua crítica à moral kantiana e a seus intérpretes da ética, citada ao final do parágrafo anterior. Logo depois, Lukács subverte completamente o sentido dado à ética anteriormente durante sua crítica à Kant para afirmar que: “A consciência de classe é a 'ética' do proletariado, a unidade de sua teoria e de sua práxis” (p.215, edição brasileira p.129).

oportunismo social-democrata na proposta de elaborar uma concepção de práxis à altura das tarefas revolucionárias do proletariado (LUKÁCS, 2003, p.17), evitando também os erros da curta experiência da república soviética húngara de 1919, na qual Lukács teve participação e da qual Benjamin travou conhecimento de sua atuação (SCHOLEM, 2008, p.87-88).

O processo de formação do direito em sua especificidade moderna, em Lukács, aparece em estreita vinculação à afirmação de um modo de produção de mercadorias de potencial alcance global, e, portanto, tendente à universalização e a determinado grau de homogenização (SARTORI, 2010, p.85-86 e 92). O capitalismo estende para as relações objetivas e subjetivas as características da estrutura da relação mercantil, tornando-a o protótipo de um horizonte de sociabilidade que tem no fetichismo uma de suas feições sociais mais específicas (LUKÁCS, 2003, p.193-195). O livro I de “O Capital” não começa com um capítulo sobre a mercadoria gratuitamente. Ela é o aspecto mais visível, generalizado e paradoxalmente compulsório (já que mesmo a sobrevivência biológica passa a ser mediada pelo consumo mercantil) da vida sob o capitalismo, e na sua simples aparência de objeto estão pressupostas um conjunto de relações entre seres humanos que Marx se propõe a desvendar (e criticar). Marx convida seu leitor a sair da idílica esfera da circulação para descer ao despotismo da produção, com seu controle disciplinar do tempo, seus capatazes e como espaço de manifestação da exploração e dominação social em uma de suas formas mais cruas (MARX, 2013).

A medida de troca mercantil sob o capitalismo é capaz de penetrar e influenciar o conjunto de manifestações exteriores e interiores de uma sociedade que é modelada e remodelada em uma série de aspectos a partir da mercadoria como referência, indo muito além da produção de valores de uso. Cria-se uma espécie de “segunda natureza” (LUKÁCS, 2003, p.198) na formação de objetos sob uma dinâmica social de extrema complexidade, retirando do campo de visão mais imediato a relação do trabalhador com os produtos do seu trabalho de forma acabada. O ser humano passa então a ser confrontado com sua própria atividade e com seu trabalho como algo independente dele, e que o domina por leis próprias que a princípio lhe são estranhas.

Esse é aliás um dos principais pontos de contato entre a obra de Benjamin e de Lukács. Após a leitura de “História e Consciência de Classe”, Benjamin se engaja na leitura do Livro I de “O Capital”, dedicando especial atenção ao capítulo sobre a mercadoria e sobre a noção de fetichismo (SCHOLEM, 2008, p. 130). Benjamin viaja à Moscou entre 26 e 27, depois vai à Paris, e a partir dessas experiências e da “influência duradoura” de Lukács, elabora o primeiro esboço do trabalho sobre as “Passagens” parisienses, no qual a mercantilização das relações sociais em toda sua extensão está no centro das atenções de Benjamin, e no qual a noção marxiana de fetiche e lukácsiana de reificação ocupam um papel fundamental nos diferentes momentos em que os fragmentos sobre as “Passagens” são redigidos. A mercadoria será uma das “categorias centrais” do trabalho (GS VII, p. 737-738), e a análise das consequências objetivas e subjetivas da predominância das relações mercantis, abordadas por Lukács no capítulo sobre a reificação, será um dos problemas principais dos estudos posteriores de Benjamin a partir do contato com o marxismo.

Lukács dá ênfase às consequências sociais destrutivas desse processo, no qual os seres humanos deixam de ser vistos como os sujeitos desse processo para tornarem-se objeto em uma realidade estranhada (VARGA, 1985, p.47). A realidade passa a ser vista como um complexo de coisas rígidas, prontas e inalteradas, sob a aparência de que a única resposta a ela é o reconhecimento ou uma rejeição estabelecida no plano subjetivo (LUKÁCS, 2003, p.383). Surge um complexo de coisas acabadas e de relações entre coisas no mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado com leis próprias supostamente alheias e distantes daquele que se coloca no mercado de forma mais imediata, e embora possam ser conhecidas, aparecem como tendo limites intransponíveis para sua modificação. Numa economia mercantil, no qual a própria força de trabalho é transformada em mercadoria, a atividade do ser humano se objetiva em relação a ele, e ressurge como mercadoria submetida à uma objetividade estranhada, regida por leis positivadas sob a forma do direito (p.199-200). Enquanto cria-se a ilusão de um sistema jurídico que adquire crescente autonomia para organizar-se de acordo com parâmetros e procedimentos próprios, a autonomia dos sujeitos no processo de trabalho são por consequência crescentemente reduzida, ou resumida ao mero ato

de assinar um contrato de trabalho ou de escolher mercadorias para prover suas necessidades físicas e aquelas socialmente construídas.

“A forma mercantil só se torna possível como forma da igualdade, da permutabilidade de objetos qualitativamente diferentes pelo fato de esses objetos – nessa relação que é a única a lhes conferir sua natureza de mercadorias – serem vistos como formalmente iguais. Desse modo, o princípio de sua igualdade formal só pode ser fundado em sua essência do trabalho humano abstrato (portanto formalmente igual)” (LUKÁCS, 2003, p.200).

A mercadoria em sua circulação e sua mediação monetária na forma de dinheiro estabelecem processualmente uma unidade de medida para o mundo, que precisará ser organizada e garantida através da intervenção na realidade de mecanismos que reproduzam uma mesma unidade de medida para intercambiar a relação de pessoas entre si e de pessoas e coisas, universalizando uma igualdade artificial entre os sujeitos e coisas inseridos no circuito do mercado. O direito dissolve as relações de exploração/dominação nesse formato de sociabilidade numa forma supostamente “abstrata” que não é direcionada a nenhum sujeito e a nenhum caso concreto, e de validade “universal” para os indivíduos sob essa ordem, formando-se assim uma equivalência ilusória sob a égide da igualdade formal nas relações. De forma distinta em relação com a Idade Média quando as relações de dominação e servidão são visíveis, sob o capitalismo ela é mascarada pelo ato de “livre” vontade soberana sob a forma do contrato de trabalho ou do contrato social que vincula os indivíduos de forma pressuposta a uma ordem social.

O direito é fundamental para estabelecer uma igualdade aparente, dando um tom de universalidade a essas relações e abrigando-as sob um manto de “justiça”. Lukács, principalmente no capítulo sobre “Legalidade e Ilegalidade”, procura conferir centralidade aos componentes ideológicos presentes no direito, em observações feitas sem ignorar que a violência também está entre suas condições de manutenção e reprodução, tal como presentes em alguns trechos do capítulo sobre “A mudança de função do materialismo histórico” (LUKÁCS, 2003, p. 442). Para Lukács, como para os principais intérpretes da obra de Marx, o fato de o direito cumprir uma função ideológica não significa que ele seja mera ilusão ou produto de uma derivação psicológica. As ideologias tem um papel ativo na sociedade, tanto como referência para uma conduta realmente efetiva, como na

possibilidade objetiva da realização daquilo que é projetado na norma (SARTORI, 2010, p.77). Essa projeção normativa serve como parâmetro sobre o que é o “justo” nos limites de uma sociabilidade reificada, e inserido numa realidade contraditória, em determinados momentos precisará aproximar-se de algo socialmente construído como “justo” na expectativa de materializar algum grau de consentimento e legitimação num determinado espaço-tempo (GOMEZ, 1984, p. 111). Cabe ao direito um papel essencial na produção da normalização social, estabelecendo os critérios e fronteiras de uma ordem social específica.

Mesmo os regimes mais autocráticos precisam formar mecanismos que tem a pretensão de tornar natural ou intransponível uma determinada ordem que vão além de uma mera manipulação grosseira (embora ela possa ocorrer), esperando criar ali comportamentos subordinados que se passem por “voluntários”, embora isso não se dê sobre toda a sociedade e nem durante todo o tempo (LUKÁCS, 2003, p.467). Caso a violência fosse o único componente inserido nessa relação, as condições de legitimação de um determinado regime estaria em crise terminal: “Tanto que uma organização autoritária só pode existir enquanto for capaz, sempre que necessário, de se impor com violência contra as vontades opostas de indivíduos ou grupos; de modo algum poderia subsistir se fosse obrigada a aplicar a violência em todos os casos particulares do seu funcionamento” (ibid.).

É essencial para Lukács realizar uma análise do Estado como realidade histórica, avaliando seus processos de formação, desdobramento, crise e superação. Compreendê-lo como realidade histórica implica em avaliar criticamente de que maneira se dão as condições históricas de sustentação. Para o autor, a ideologia é capaz de produzir um efeito ativo atuando no fortalecimento artificial de legitimação do Estado, não sendo uma simples derivação imediata da estrutura econômica, mas uma relação social que intervém diretamente na reprodução de uma determinada sociabilidade. Dizer que há um componente ideológico pressuposto no funcionamento do Estado burguês não quer dizer que deva ser anulada sua realidade empírica. Ao contrário, esse é o dado principal, mas ao historicizar o Estado a teoria que parte de Marx pretende mostrar os fatores que se articulam para dar ao Estado existência histórica e uma forma específica. Questiona-se, portanto, a percepção de aparente naturalidade do Estado

e de exercício do monopólio da política. O poder da ideologia é capaz de fazer com que “amplas massas do proletariado ainda vivenciam o Estado, o direito e a economia da burguesia como o único meio possível de sua existência” (p.475).

Embora não possa ser ignorado que é em resposta às mobilizações sociais dos trabalhadores e dos oprimidos que o direito e o Estado são obrigados a se transformar incorporando parcialmente algumas dessas demandas, é importante não fetichizar tal aspecto da realidade, rebaixando as reivindicações desses atores sem que se aponte os limites dessa sociabilidade reificada. A leitura legalista da realidade pela esquerda se equivoca ao partir da ilusão de que são possíveis mudanças sem que se conteste a normatividade estrutural pressuposta na realidade à qual se refere a norma, e dar ênfase de atuação apenas em torno de soluções procedimentais e “técnicas” tende a reforçar as condições históricas atualmente estabelecidas. Para Lukács, esse é o fundamento da visão de mundo legalista: “nem sempre ela é uma traição consciente, mas também nem sempre é um acordo consciente. É, antes, a orientação natural e instintiva para o Estado, para a estrutura que se apresenta à ação como o único ponto fixo no caos dos fenômenos” (p.475).

Segundo Lukács, um dos erros dos mais importantes teóricos da II Internacional é operar de maneira fetichizada nos limites do Estado (e do direito) burguês, “esquecendo” as críticas de Marx e Engels ao mesmo. Tais teóricos:

“Concebem o Estado como *instituição acima das classes*, cujo domínio constitui a meta da luta de classe do proletariado e da burguesia. Mas, ao conceber o Estado como objeto de combate e não como adversário na luta, os últimos já se colocam espiritualmente no solo da burguesia e perdem metade da batalha antes de iniciá-la. Com efeito, toda ordem estatal e jurídica, e a ordem capitalista principalmente, baseia-se no fato de que sua existência e a validade de suas regras não são problematizadas, mas simplesmente aceitas. A transgressão dessas regras em *casos isolados* não significa nenhum perigo especial para a existência de um Estado, enquanto essas transgressões figurarem na consciência geral meramente como casos particulares” (p.471-472).

Para Lukács, é preciso ter em conta a crítica marxiana ao Estado e ao direito para pensar a forma pela qual se opera nessas estruturas, que não se confunde com a anarquista ou com o que chamava de um romantismo da ilegalidade. A realização de ações contra a lei por esta ser uma lei significa que o direito conserva seu caráter obrigatório, só que dessa vez de sinal trocado. A questão central é a conservação da independência de classe dos trabalhadores, e na

construção dessa independência é preciso levar em consideração a dimensão da legalidade ou ilegalidade como fatores que de fato operam na realidade para avaliar o caráter exequível de uma determinada ação. Os trabalhadores não deixaram de realizar greves no momento em que eram ilegais, e sua decretação era muito mais uma questão de fato, associando a avaliação da correlação de forças e/ou da capacidade dos movimentos espontâneos resistirem ao Estado e aos patrões. Não é possível, entretanto, romantizar a ilegalidade e preferir em abstrato a situação anterior. O reconhecimento da possibilidade de fazer greve é uma conquista real e coloca a luta em um patamar distinto, ainda que essa conquista seja em certos aspectos limitada, já que ela é reconhecida no sentido de conservar a propriedade dos meios de produção atualmente existentes.

Sob pressupostos teóricos diferentes, essas últimas conclusões não parecem distantes daquelas formuladas por Benjamin no fragmento “O direito de usar a força”. O texto critica a tentativa de redução das lutas sociais a sua dimensão legal, mas não penso que haja rejeição da importância do uso tático desta em contextos específicos, sendo necessário que essas lutas atravessem essa dimensão sem se reduzir a ela. Benjamin nesse texto, assim como Lukács, rejeita discutir tal tipo de questão em abstrato, ou elaborar diretrizes gerais sobre o assunto⁵⁷. Essa tomada de posição evita transformá-la em uma posição de princípio, e procura dar ênfase nos problemas específicos das lutas por existência dos de baixo. Dessa maneira, é possível ter flexibilidade tática e capacidade conjuntural de avaliação que afirme os espaços de liberdade reivindicados, que mesmo que reconhecidos como direitos, não encerram a luta aí. Esse aspecto da luta é necessário tanto na conquista de espaços de liberdade (algo que não pode ser negligenciado, e funciona como um primado da concretude da luta) na realidade atualmente existente, quanto um momento necessário da auto-formação dos sujeitos em luta. O ponto principal é não fazer deste aspecto um fim em si mesmo, já que “em última análise, a *força* normativa vem em favor da realidade existente” (BENJAMIN, 2004 [1920], p.232).

⁵⁷ Ambos os textos são escritos quando o ciclo revolucionário que vive a Europa em fins dos anos 10 e início dos anos 20 não havia se encerrado completamente (o de Lukács é publicado em julho de 1920 e o de Benjamin é escrito provavelmente entre setembro e dezembro de 1920), e procuram enfrentar a conversão explícita do direito em terrorismo de classe durante a ofensiva contra-revolucionária, e, portanto, enfatizando o caráter violento do mesmo que se expressava na realidade.

Posteriormente, a análise lukácsiana da forma mercantil será um componente bastante presente em seus escritos sobre teoria social, teoria da literatura e história. Seu papel na formação da consciência de classe pequeno-burguesa que culmina no fascismo parece ser um dos sentidos de sua leitura de Baudelaire se desdobrada na realidade alemã de anos depois, tal como indicou Willi Bolle (BOLLE, 1994, p. 101-102), e como deixou notas o próprio Benjamin em seu texto (BENJAMIN, 2007 [1937-1940], p. 391 [J 66, 1]). Benjamin a torna um dos eixos de análise dos trechos dos textos sobre Baudelaire que discutem o Estado e o direito, como forma de indicar as transformações pelas quais passa a França e especificamente Paris durante o Segundo Império. Para Benjamin, é típico das ditaduras bonapartistas – o regime político específico do que Benjamin chama de “Estados totalitários” (BENJAMIN, 1989 [1937-38], p. 58) – a “racionalização” ideológico-política dirigida das grandes aglomerações promovidas pela economia mercantil, que dispõe os sujeitos isolados em seu mero interesse privado num espaço-tempo.

Entretanto, tais análises, apesar de se relacionarem em alguns aspectos, principalmente nos pontos de contato entre a forma-mercadoria e o Estado, não deixam de estar sujeitas a pontos de tensão. Um dos principais pontos de tensão entre as análises diz respeito à terceira parte do ensaio de Lukács sobre a “Legalidade e Ilegalidade”, quando menciona a centralidade da formulação e da legitimação de uma “ordem jurídica do proletariado” (p.483), tendo em seu campo de visão o caso russo. Lukács aqui tem em mente uma das principais controvérsias entre as diferentes correntes do marxismo, que diz respeito ao tema da transição ao comunismo. Os escritos de Benjamin não chegam a tratar especificamente desse tema, mas a articulação entre seus escritos sobre a filosofia da história, suas observações sobre o movimento comunista, o Estado e o direito, podem nos oferecer pistas sobre esse possível ponto de tensão que será abordado no decorrer do quarto capítulo que trata do período entre 1929-1933 quando Benjamin formula com mais densidade uma série de questões que dizem respeito aos dilemas do comunismo.

3.3

A leitura de Goethe e da história alemã dos séculos XVIII e XIX

I. Goethe como personagem representativo

Uma das primeiras tentativas de incursão de Benjamin no marxismo foi feita no artigo “Goethe”, encomendado pela Grande Enciclopédia Soviética. Esse artigo, escrito entre 1926 e 1928, deveria ter algo em torno de 300 linhas (BENJAMIN, 2012 [1926], p. 293-294) e foi entregue com um tamanho maior e posteriormente cortado pelos editores da Enciclopédia.

Esse texto é desvalorizado por alguns comentadores, que identificam a existência de um esquematismo no mesmo⁵⁸. Willi Bolle, entretanto, vai na contramão dessa chave de leitura para tentar enfatizar uma necessária articulação entre uma análise sintética da vida e obra de Goethe e o objetivo de multiplicar o saber, pretendido pela Enciclopédia, que coloca especificidades em sua forma de apresentação e exposição (BOLLE, 1994, p. 167). O ensaio anterior sobre as “Afinidades Eletivas” de 1922 é certamente mais denso e enfoca com mais profundidade a riqueza artística e os dilemas dos personagens de uma obra específica. Já o texto posterior “O que os alemães liam, enquanto seus clássicos escreviam” de 1932 é uma leitura de um autor que já transita com facilidade pelo marxismo e lê sob essa chave a história cultural recente da Alemanha num texto que cobre especificamente o período vivido por Goethe, sob a forma de uma peça radiofônica densa historicamente e teoricamente, ao mesmo tempo em que o sarcasmo e a ironia utilizadas tornam a linguagem leve e de fácil apreensão.

Entretanto, o artigo sobre Goethe é um primeiro esforço de aproximação de seus textos e sua escrita em relação a um público mais amplo. Ele é uma das portas de entrada para o crítico militante e para um intelectual que passa a

⁵⁸ O artigo é criticado por essa razão antes mesmo de sua publicação. Benjamin chega a comentar uma dessas críticas nos seus “Diários de Moscou”: “[Bernard Reich] tinha estado no escritório da *Enciclopédia* e havia entregue meu trabalho sobre Goethe. Coincidentemente, [Karl] Radek acabara de chegar, viu o manuscrito em cima da mesa e o pegou. Desconfiado, perguntou de quem era. 'A expressão 'luta de classes' aparece dez vezes em cada página.'” (BENJAMIN, 1989 [1926-1927], p. 97). Benjamin questiona a insegurança dos diretores da Enciclopédia, alguns deles receosos da repercussão internacional da mesma. Para ele, o comentário de Radek é apenas uma “piada ruim”, já que, como Bernard Reich havia comentado para Radek, é impossível escrever sobre uma época de intensas lutas de classes sem usar a expressão. Em sua volta de Moscou à Berlim, em uma carta à Hofmannsthal, embora reconheça a competência acadêmica dos editores da Enciclopédia critica alguns (não se sabe se a crítica era direcionada à Radek) por sua vacilação entre o aprofundamento da agenda marxista e a tentativa de ganhar prestígio no restante da Europa (BENJAMIN, 2012 [1927], p. 314).

dialogar (por opção política, mas também por necessidade material, já que agora uma de suas principais fontes de renda depois que o projeto de entrar na universidade foi abruptamente interrompido vem da colaboração regular a jornais e revistas de circulação mais ampla) com um público que não necessariamente é o universitário ou aquele habituado à linguagem filosófica.

Não é possível também desconsiderar que o texto também é um esforço, por meio da análise da vida e da obra de Goethe, de incursão nos séculos XVIII e XIX, os séculos imediatamente posteriores ao livro sobre o Drama Barroco do século XVII. A maioria dos críticos que realçam os limites desse texto em geral comentam que a interpretação de determinadas passagens de Goethe é forçada (o que em alguns casos é verdade), só que Benjamin parece estar mais interessado aqui em realizar um esforço de interpretação historiográfica da Alemanha a partir do “tema Goethe”, e não apenas oferecer a “interpretação mais correta” do “autor Goethe”, como qualifica o problema central do ensaio em seus “Diários de Moscou”. *Benjamin faz de Goethe um personagem representativo de uma narrativa de formação da história recente alemã*. Ironicamente (consciente ou inconscientemente), Benjamin profana o mais conhecido nome da literatura alemã para interrogar-se, partindo de seus estudos anteriores, sobre a história do país onde nasceu, e no que ela pode auxiliar a compreender o presente, e nesse momento intervir no mesmo. Nele a Revolução Francesa de 1789 e subterraneamente a Russa de 1917 são lidas como acontecimento históricos-mundiais e em chave comparativa com os fracassos alemães de 1848 e 1918 (BOLLE, 1994, p. 167).

II. Interpretando Goethe e as contradições de um tempo

Em seu texto sobre Goethe, um dos panos de fundo da discussão proposta é uma interpretação historiográfica sobre a inexistência de uma revolução burguesa na Alemanha, tal como aquelas ocorridas na Inglaterra, nos Estados Unidos e na França. Em todos os casos em que a burguesia alemã é confrontada com os dilemas da revolução e a possibilidade de levá-la a cabo, opta historicamente pela aliança com as forças conservadoras do Antigo Regime pelo temor de revoltas populares que fugissem ao controle. Benjamin se propõe a refletir sobre as especificidades do desdobramento do capitalismo na Alemanha, e

para isso recorre à análise histórica da trajetória singular de Goethe como contendo as marcas de muitos dilemas de seu tempo. Para Benjamin, um grande autor, como Goethe, “converte o seu mundo interior em assunto de interesse público, transforma cabalmente os problemas de seu tempo em problemas de seu mundo empírico e intelectual” (BENJAMIN, 2009, [1926-28], p.130).

Na leitura de Benjamin, nem o caso de Goethe se subsume completamente ao contexto da época (Goethe convive com crises pessoais, psíquicas e físicas seríssimas diante das alternativas que se colocam a sua frente, e é capaz de inovar artisticamente para além de suas posições políticas) e nem este é tratado como um indivíduo “fora” de seu tempo, como geralmente sobressaem nas leituras nacionalistas e/ou burguesas, interessadas em construir uma exaltação de Goethe como símbolo da identidade e genialidade de uma “nação” única. Em um comentário nos “Diários de Moscou”, Benjamin condensa sua proposta: “Aquilo que constituiu para mim o verdadeiro interesse do tema 'Goethe': Como um homem cuja vida inteira fora marcada por compromissos havia sido, não obstante, capaz de realizações tão extraordinárias” (BENJAMIN, 1989 [1926-27], p. 98). Aqui, a expressão compromisso vai além do sentido laboral-cotidiano, e aparece condensando determinados aspectos da história alemã de seu tempo e a luta – ou em determinados casos a ausência dela - entre a burguesia e nobreza, num tema que aprofundará na análise sobre o tema 'Goethe'.

O texto, para além da análise histórico-social contida nele, também cumpre o papel de informar ao leitor referências gerais sobre a biografia de Goethe, como seu nascimento, sua origem social, sua família, sua cidade de nascimento até o momento de sua formação e amadurecimento intelectual, que é o momento no qual se aprofunda a leitura de Benjamin. Filho de um advogado bem sucedido, Goethe é obrigado a estudar direito pelo pai, sendo enviado aos dezesseis anos para a Universidade de Leipzig e aos vinte e um transfere-se para Estrasburgo. Durante esse período, Goethe trava contato com o movimento “Tempestade e Ímpeto” [*Sturm und Drang*], que procurava renovar as percepções artísticas na Alemanha por meio de uma nova estética, inovando na forma, na métrica e na rítmica, contrapondo-se à rigidez artística remanescente no Antigo Regime. O Tempestade e Ímpeto seria considerado posteriormente “o movimento de

emancipação literário-cultural da burguesia” (BOLLE, 1986, p.9), e é desse contato que nasce a produção literária do jovem Goethe.

Seus dois romances de formação, “O cavaleiro da mão de ferro” (na tradução portuguesa da obra, *Götz von Berlichingen* no original) e “Os sofrimentos do jovem Werther”, abordam a perda de força do feudalismo e a formação de uma emergente burguesia, atravessada por diversas cisões diante de sua posição sobre a velha ordem. Diz Benjamin sobre Werther, protagonista do último romance:

“Ele é também o cidadão cujo orgulho se fere nas barreiras de sua classe e que, em nome dos direitos humanos, até mesmo em nome da criatura, exige seu reconhecimento. Através dele exprimirá Goethe por muito tempo, e pela última vez, o elemento revolucionário de sua juventude. Ao escrever a resenha de um romance de Wieland, diz: 'As ninfas marmóreas, as flores, vasos, as coloridas toalhas bordadas sobre as mesas desta pequena gente, que grau de aprimoramento não pressupõem? Que desigualdade de classes, quanta carência em meio a tantos prazeres, quanta pobreza em meio a tantas posses!'; depois, o tom se torna mais brando: 'Pode-se falar muito a respeito das vantagens das normas, quase tanto quanto o que se pode dizer em favor da sociedade burguesa'. No Werther, a burguesia encontra o semideus que se sacrifica por ela. Ela se sente redimida sem estar liberta; daí o protesto de Lessing, incorruptível e consciente de sua classe, que percebeu a falta de orgulho burguês contra a nobreza e exigiu um desfecho cínico para o Werther” (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p.131).

Em sua juventude Goethe contraditoriamente capta o tom de uma burguesia que se indigna contra as injustiças da velha ordem e entra em conflito com a nobreza. Anos depois, Benjamin comentará sobre a formação da burguesia alemã no período imediatamente anterior ao Iluminismo: “A burguesia iniciou-se com as promessas mais radicais e com a crítica mais radical das mazelas humanas já feitas até agora em toda a história universal” (BENJAMIN, 2013 [1932], p.77). Abordando tais questões presentes no tecido histórico de uma época e inovando artisticamente diante da literatura anterior, a partir de condições financeiras, editoriais e históricas favoráveis, Goethe adquire fama e prestígio com esses dois romances: “Seu nome significava muito, tanto mais que as tendências da época se expressavam quase que exclusivamente em termos pessoais. No século XVIII, o autor ainda era um profeta, e seus escritos o complemento de um evangelho que parecia manifestar-se de modo mais completo em sua vida” (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p.134).

Sua fama percorre a Alemanha e a figura de Goethe torna-se portadora de um legado que percorria os diversos reinos. Isso faz com que na volta de uma viagem seja convidado pelo príncipe herdeiro Karl August de Weimar para ser membro da corte em 1775, e Goethe aceita, tornando-se de início conselheiro com cadeira e voto no Conselho de Estado, um nobre nomeado pela corte em 1782, e posteriormente Ministro da Arte e Cultura e responsável pelo teatro da corte, exercendo funções no governo principesco até 1817, com uma pausa temporária para dedicar-se a assuntos literários. Isso gera um profundo estranhamento entre seus antigos amigos do Tempestade e Ímpeto, que recebem a notícia com perplexidade, decepção e indignação. Benjamin toma essa decisão e seus desdobramentos posteriores como um aspecto chave para interpretar a trajetória de Goethe, alguns de seus conflitos pessoais e os contornos posteriores de sua obra. Sua existência dividida (de um antigo porta-voz da cultura burguesa no meio de um principado semi-feudal) lhe gera crises pessoais, conflitos no esforço posterior de negar suas relações pessoais anteriores⁵⁹ e um caminho pessoal e literário com contornos próprios, mas que ao mesmo tempo pode ajudar, para Benjamin, a ilustrar as relações sociais de seu tempo.

No evento-chave que é a Revolução Francesa, essas contradições vem à tona. Após retornar da Itália, para onde havia ido após alguns anos de dedicação aos assuntos administrativos da corte, Goethe solicita ao duque liberação para retomar seus assuntos literários, segundo Benjamin, que se prolongam também por conta de um confronto com a Revolução Francesa. O que ilustra isso é o fato de inúmeras obras da produção goetheana dos anos posteriores ser dedicada a acertar as contas com a Revolução Francesa. São sete as criações literárias contadas por Benjamin que tentam extrair da Revolução uma fórmula convincente ou uma imagem definitiva. Paradoxalmente, de um olhar contemporâneo, essas são obras secundárias e na leitura benjaminiana “atingem o nível mais baixo de toda a produção goethiana” diante de um evento que o havia abalado sob o signo da aversão.

⁵⁹ Benjamin narra um desses episódios, quando um dos seus antigos amigos do Tempestade e Ímpeto resolve visitá-lo em Weimar: “Quando Lenz apareceu por lá em 1776 e se comportou na corte ao estilo dos membros do Tempestade e Ímpeto, Goethe mandou expulsá-lo. Tratava-se de uma medida de razão política. Mas, ainda mais, de uma defesa contra a impulsividade sem limites e o *pathos* presentes no estilo de vida de sua juventude, os quais ele não conseguiu suportar a longo prazo” (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p.137).

“À luz das disparidades de classe da Alemanha de então, a situação se apresenta da seguinte maneira: ao contrário de Lessing, Goethe não se sentia como combatente de vanguarda das classes burguesas, mas sim como seu porta-voz, seu embaixador junto ao feudalismo alemão e junto ao principado. Sua permanente hesitação explica-se pelos conflitos decorrentes dessa sua posição representativa. O maior expoente da literatura clássica, burguesa – a qual constituía a única reivindicação incontestável do povo alemão à fama de uma nação civilizada moderna -, só podia imaginar a cultura burguesa no âmbito de um Estado feudal enobrecido. Se Goethe rejeitava a Revolução Francesa, isto se deu, na verdade, não só no sentido feudal – partindo da ideia patriarcal de que toda cultura, incluindo a burguesa, somente poderia florescer sob a proteção e à sombra do poder absoluto -, mas também sob o ponto de vista da pequena-burguesia, ou seja, do indivíduo que, amedrontado, procura proteger sua existência dos abalos políticos que a cercam. Mas, nem no espírito do feudalismo, nem no da pequena burguesia, essa rejeição se apresentava de maneira absoluta e unívoca. Por essa razão, nenhuma das produções poéticas em que Goethe tentou durante dez anos definir a sua posição diante da Revolução, conseguiu alcançar um lugar de destaque dentro da totalidade de sua obra” (BENJAMIN, 2009 [1926-1928], p.142-143; BENJAMIN, 1986, p.49).

Diante dos dilemas da revolução, em algo que se acentua com o advento da Revolução Francesa, explicita-se uma tendência na obra de Goethe “como dramaturgo, ele sempre cede à tentação dos temas revolucionários, para depois se esquivar deles ou abandoná-los em forma de fragmento” (p.129). Uma das peças escritas durante esse período, “A filha natural”, segundo o próprio Benjamin havia comentado anos antes em sua tese de livre-docência, chega a adquirir feições barrocas, diante do estranhamento em relação à revolução e a afirmação de uma história rigidamente petrificada por leis da natureza:

“Não é por acaso – para citar um exemplo cuja autoridade pode fazer esquecer a distância que o separa do nosso objeto específico [aqui Benjamin se refere ao drama barroco do século XVII] – *Die natürliche Tochter* [A filha natural], longe como está de ser movida pela violência histórica do processo revolucionário à sua volta, foi designada de *Trauerspiel* [Drama trágico ou drama barroco]. Na medida em que Goethe lia nos acontecimentos políticos apenas o horror de uma vontade de destruição periodicamente reativada, à semelhança das catástrofes naturais, a sua relação com o assunto dramático era a de um poeta do século XVII. O tom da peça, com ecos de tragédia antiga, remete os acontecimentos para uma pré-história concebida quase como uma história natural, e o poeta acentua-o até ao ponto de o colocar numa relação tensa com a ação, incomparável no seu lirismo, mas inibitória do ponto de vista dramático” (BENJAMIN, 2011 [1924-25], p. 88).

Nas peças e poemas mais bem sucedidos desse período, o rei representa a última instância no plano artístico e político, e na “Ifigênia” chega a encarnar a figura do “homem bom” que se envolve nos tumultos da revolução e está por isso

fadado ao fracasso. Soma-se a isso um interesse crescente de apego à natureza e a contemplação, que o leva a estabelecer paralelos extremamente próximos entre a história humana em história natural, no qual a regularidade da botânica, dos minerais, da física e das ciências naturais oferecem um contraponto aos contraditórios acontecimentos históricos. Schiller, que teve contato próximo com Goethe, interpreta a fixação pela natureza como extensiva de uma rejeição por incursões especulativas e investigativas em terrenos que supostamente seriam vazios de sentido. “Não foi a estética, mas sim a contemplação da natureza que reconciliou para ele literatura e política” (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p. 146).

Essa dinâmica se estende no tempo. Ela repercute nas “Afinidades Eletivas”, de 1809, de uma forma paradoxal. Para Jeanne Marie Gagnebin, Benjamin vê em Goethe o apelo ao mítico e ao natural como forma de escapar às dinâmicas da Revolução Francesa e do Estado, frente ao qual neste último caso desenvolve durante um tempo uma atitude quase niilista. A natureza lhe oferece um 'refúgio' em relação à história, e fornece um quadro conceitual maior por onde se move seu pensamento estético e político, sendo responsável por alguns de seus maiores achados, mas também pelos seus principais limites (GAGNEBIN, 2014, p.57). Por isso se apropria tanto dos conceitos de culpa e expiação, que para Goethe compartilham com a natureza uma rigidez mítica e transformam a vida em vida natural (BENJAMIN, 2009 [1922], p.31-32).

Na análise das transmutações entre a primeira e a segunda parte daquela que é sua obra mais conhecida, o “Fausto”, Benjamin procura captar imagens capazes de colocar em cena a especificidade das contradições goethianas. A primeira parte é esboçada em 1775 nos anos do Tempestade e Ímpeto, e Goethe trabalha sob essa ideia inicial para lhe dar contornos para as publicações de 1790 e 1808. Segundo Benjamin, com a primeira parte encerra-se qualquer resquício de uma existência burguesa de Fausto, e a segunda parte, que se passa em cortes imperiais e palácios antigos, condensa os pensamentos do Goethe da maturidade.

“Não se pode enfatizar de modo suficientemente vigoroso quanta apologia política, quanta experiência da antiga atividade palaciana de Goethe está presente nessa parte posterior, especialmente nas cenas que transcorrem na corte imperial e nos acampamentos militares! [...] Ele esboça no fim de sua vida uma Alemanha ideal da época do barroco, na qual ele intensifica em escala grandiosa todas as possibilidades de atuação estatal, mas ao mesmo tempo leva ao grotesco todas as insuficiências dessa atuação. Mercantilismo, Antiguidade e experimento místico

com a natureza: aperfeiçoamento do Estado por meio das finanças, da arte por meio da Antiguidade e da natureza por meio do experimento – assim se constitui a assinatura da época que Goethe evoca, a época do barroco europeu. E não se trata em última análise de uma necessidade estética discutível, mas sim da mais íntima necessidade política dessa obra que no final do quinto ato se abra o céu católico, com a figura de Margarida como uma das penitentes. Goethe havia enxergado muito a fundo para que pudesse satisfazer-se com o seu retorno utópico ao absolutismo do principado protestante do século XVIII. Soret fez uma profunda observação sobre o poeta: 'Goethe é um liberal em sentido abstrato, mas na prática ele tende para os princípios mais reacionários'. Nessa condição que coroa a vida de Fausto, Goethe permite que o espírito de sua atividade prática venha à tona: conquistar terras ao mar – uma ação que prescreve história à natureza, que inscreve a natureza na história, esse era o conceito goethiano de eficácia histórica, e todas as formas políticas só lhe eram essencialmente boas para preservar, garantir tal eficácia. Num entrelaçamento misterioso e utópico de ação e produção agrotécnica com o aparato político do Absolutismo, Goethe viu a fórmula mágica pela qual a realidade das lutas sociais deveria se dissolver no nada. Poderio feudal sobre terras administradas à maneira burguesa – esta é a imagem contraditória em que a suprema felicidade da vida de Fausto encontra sua expressão” (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p. 173-4).

III. A história e a historiografia na interpretação sobre Goethe

Nas incoerências políticas de Goethe, o poeta acaba expressando de forma particular as contradições de sua classe (BOLLE, 1994, p.169). Benjamin faz de sua leitura do “tema Goethe” um ensaio interpretativo sobre as principais linhas de desdobramento da história alemã a partir de meados do século XVIII. Com Goethe, um de seus interesses principais é analisar a inexistência de uma revolução burguesa na Alemanha, indo além dessa pergunta que transparece com clareza no texto para indagar-se também sobre a inexistência de uma revolução social na Alemanha. Goethe faz com que Benjamin formule a si próprio uma pergunta concernente a um traço específico e contraditório do país em fins do século XVIII: quais são os motivos que fazem com que haja o florescimento das chamadas ciências do “espírito” (a literatura, as artes, a música e a filosofia) acompanhada simultaneamente de um cenário político retrógrado? Embora no plano cultural com o Iluminismo e o Tempestade e Ímpeto, por exemplo, houvesse um grau de penetração mais acentuada das reflexões próprias da modernidade burguesa, politicamente as forças que exprimiam essas tendências eram incapazes de libertarem-se do feudalismo.

Após anos de divisão política e isolamento das rotas comerciais a que tinham acesso as principais potências europeias, a Alemanha convive com um surto de modernização econômica em meados do século XVIII e com isso as

aspirações de unificação nacional retornam (LUKÁCS, 1959, p.33). Entretanto, as frações mais poderosas da burguesia rejeitam a via revolucionária e optam por uma aliança com o feudalismo, que faz com que os pequenos principados “aburguesem-se”, mas o controle político e militar desses principados permaneçam nas mãos da nobreza. O mesmo ocorre entre a nobreza e a pequena burguesia com a abertura dos postos burocráticos menores no Estado a esta última, e o controle por parte da primeira dos altos postos, do processo de recrutamento e da formação ideológica de seus membros (ibid p.34). Diante da inexistência de forças sociais concretas capazes de oferecer densidade e solo histórico para a expressão radical das ideias formuladas no plano cultural, as próprias manifestações culturais desenvolvem-se de maneira contraditória. O Tempestade e Ímpeto é condenado ao isolamento. A parcela republicana do Iluminismo desconfia da revolução. As artes seguem atreladas aos resquílios do feudalismo.

Isso gera uma situação paradoxal na Alemanha “os revolucionários alemães não eram esclarecidos, os ilustrados alemães não eram revolucionários” (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p.125). Em importantes círculos culturais alemães o irracionalismo e o niilismo são algumas das referências. Já os iluministas alemães, como Kant (KANT, 1989, p. 81, p.146, p.182-184), embora admirem a Revolução Francesa no plano teórico em razão dos ideais universais que carregava, temem a revolução (sobretudo na Prússia), os casos de rebelião, e a concretização prática de algumas das ideias que haviam formulado. A revolução burguesa na Alemanha no último quarto do século XVIII era pensada em alguns círculos artísticos, mas terminou por ter mais impacto cultural do que promover uma efervescência política ampla e efetiva.

Marx, anos antes, questionava-se sobre essa situação: “Em política, os alemães *pensaram* o que os outros povos *fizeram*. A Alemanha foi sua *consciência teórica*” (MARX, 2010 [1844], p.151). O evento chave com os quais tais episódios são comparados é a Revolução Francesa, em seu alcance europeu e mundial. E são as lutas de classes na Alemanha um dos fundamentos explicativos para os fenômenos que se propõe a discutir. Benjamin retoma aqui a tese da existência, sob condições históricas e sociais particulares, de uma burguesia que não é plenamente desenvolvida (BENJAMIN, 2009 [1926-28], 166), cuja força é

insuficiente (p.130) e portadora de uma consciência de classe extremamente frágil (p.152), e simultaneamente por outros autores no plano subjetivo é caracterizada pelo “servilismo”, pela “mesquinhez”, pela “baixeza” e pela “falta de horizontes” (LUKÁCS, 1959, p. 32-33).

Na análise de Benjamin, não há uma apologia da burguesia em abstrato ou a idealização de seu caráter progressista. Ao contrário, esse é o traço específico do desdobramento desigual e combinado do capitalismo na Alemanha, que faz com que essa burguesia adquira feições particulares. O processo de transição para a ordem burguesa não se dá sequer tendo a universalização formal de direitos civis - embora a existência destes não pudesse ser negada como um instrumento de análise e potencialmente serem encarados como uma conquista diante da situação histórica alemã (BENJAMIN, 2013 [1932], p. 76-77) - como horizonte e como ruptura com as instituições do Antigo Regime. Na articulação entre o “arcaico” e o “moderno”, que associa a hierarquização social sem rodeios mascarando-a em vestígios da legalidade produzida pelas Luzes – quando não são mantidas as relações mais violentas de mandonismo local - dá o tom da dominação social e da exploração sobre os de baixo na Alemanha durante esse período. Trata-se de incorporar as principais frações da burguesia ao círculo de privilégios políticos e nobiliárquicos característicos do feudalismo, ainda que a estrutura social já venha se transformando de maneira acelerada sob formas capitalistas. A “Revolução Burguesa” na Alemanha, a formação da sociedade de classes, a aceleração da organização capitalista do processo produtivo e a generalização de seus parâmetros específicos de acumulação não se dão por um evento ou episódio histórico, que marca uma ruptura com o modelo anterior. Ela é muito mais um fenômeno dinâmico e estrutural caracterizado pela desagregação processual de determinados aspectos da velha ordem e facilitação da emergência e da absorção dos padrões de desenvolvimento capitalista, ainda que conservando traços particulares do antigo.

Se as posições revolucionárias, ou pelo menos de apoio à revolução, são minoritárias entre a burguesia alemã, com a invasão de Napoleão elas tendem a converterem-se em residuais (COTRIM, 2013, p.327). À exceção da Renânia, região sob forte influência francesa onde as relações feudais no trato com a terra são suprimidas, estas ainda prevaleciam por algum tempo sob a forma de

privilégios da terra e a manutenção da servidão em determinadas regiões do país. Se por um tempo esses privilégios foram mantidos, nos dois primeiros quartos do século XIX estes passam a ser processualmente atravessados pelas pressões por aumento da produção e escoamento da mesma, principalmente na região leste do país, tendo em vista o mercado internacional. Isso é identificado por dois teóricos cujos pressupostos teóricos são bastante distintos. Para Weber, em um processo que se inicia anteriormente e se consolida na segunda metade do século XIX, os *Junker* do leste passam a ser um tipo social totalmente capitalistas se analisadas suas relações de propriedade e renda, ainda que mantenham hábitos e pretensões aristocráticas. Os antigos servos do campo sob seu comando são convertidos em trabalhadores agrícolas, expropriados das terras em que trabalhavam pela valorização destas e passam a trabalhar de forma sazonal por salários e sob a pressão da concorrência de trabalhadores migrantes. Além disso, as terras dessas regiões passam a ser adquiridas por capitalistas industriais que compram a propriedade dos antigos cavaleiros, como meio de desencadear a aceleração da valorização da terra e também como forma de serem aceitos nos círculos aristocráticos (WEBER, 1997, p. 138-140 e p.145-146)⁶⁰. Já para Marx, sob a pressão da indústria e do comércio, a propriedade fundiária que foi o fundamento da sociedade feudal/medieval, tende a tornar-se dependente das relações estabelecidas pelo mercado capitalista. Apesar de conservarem culturalmente os hábitos nobiliárquicos e politicamente postos no Estado, na burocracia e no exército, na organização produtiva a agricultura passa a ser explorada industrialmente e “os velhos senhores feudais decaíram a fabricantes de gado, lã, cereais, beterrabas, aguardente, etc., a pessoas que comercializam com produtos industriais como qualquer outro comerciante! Por mais que se apeguem a seus velhos preconceitos, na prática se tornaram burgueses” (MARX, 2010 [25/2/1849], e-book). Durante esses anos, a burguesia procura compensar seu distanciamento do controle direto do Estado obtendo sucessivas concessões no âmbito da legislação comercial, vocalizando por meio desta as transformações aceleradas pelas quais passava o país.

⁶⁰ Sobre os Junker, Weber realça que: “tudo se torna espúrio quando estilizamos essa camada essencialmente 'burguesa' de empresários para fazer dela uma 'aristocracia'. Economicamente, os Junker dependem totalmente de sua atividade como empresários agrícolas; estão empenhados na luta dos interesses econômicos. Sua luta social e econômica é tão impiedosa quanto a de qualquer industrial” (WEBER, 1997, p.146).

Na década de 40 do século XIX se acirram as contradições sociais no país. A Alemanha convive em 1844 com o primeiro levante operário de sua história, promovido pelos tecelões da Silésia. Diante da ampliação de seu poder com a aceleração do desenvolvimento capitalista no país e também por conta de um Estado cada vez mais dependente do crédito financiado pela própria burguesia, esta passa a negociar pelo alto a transição para uma monarquia constitucional. A efervescência política vivida explode em março de 1848, a partir do eco da insurreição de fevereiro na França e da revolta de Viena, 5 dias antes. Segue-se aos levantes de Berlim outros levantes ao redor da Confederação Germânica, que durante o período napoleônico substituiu o Sacro Império Romano-Germânico. Só que ao contrário da insurreição francesa que colocou em cena o antagonismo entre trabalho e capital, os levantes alemães se davam em um país no qual o desenvolvimento capitalista era atrasado e disperso, o operariado industrial-urbano pouco numeroso, e o campesinato convivia com o avanço do capitalismo, mas ainda com resquícios feudais, tudo isso no interior de principados absolutistas. A questão colocada na Alemanha era mais próxima da França de 1789 do que da de 1848, e isso faz com que o Partido Democrático que reunia o proletariado, o campesinato, os arrendatários, os artesãos e a pequena burguesia aposte num programa democrático-revolucionário com algumas reivindicações sociais, e não numa revolução social tal como era colocado na França (LÖWY, 2010, p. 16-17).

A burguesia alemã se coloca contra as grandes manifestações, e é literalmente alçada ao poder, sem que atuasse ativa e conscientemente para tal, com a continuidade dos levantes e a radicalização dos mesmos, depois da derrota do exército real (ENGELS, 2016 [1851]). Assim, a coroa concorda em estabelecer um ministério responsável perante o parlamento e encabeçado por Camphausen, que pretende traçar “uma linha reta entre seu ministério e as antigas condições da monarquia prussiana” (MARX, 2010 [4/6/1848], ebook). Toda a ossatura política do antigo Estado fora mantido, conservando os burocratas e oficiais do exército em seus postos, mesmo aqueles que haviam lutado contra o povo e foram por ele expulsos temporariamente de seus lugares por seus atos de autoritarismo burocráticos. Apenas trocaram-se as pessoas dos ministros na tentativa de aplacar a insatisfação popular sem tocar nos quadros ministeriais, enquanto costurava-se

por cima um novo acordo. Convoca-se uma Assembleia Nacional Constituinte que “desde o primeiro dia da sua existência, tinha mais medo do menor movimento popular do que todas as conspirações reacionárias de todos os governos alemães juntos” (ENGELS, 2016 [1851]). Em junho as homenagens aos combatentes mortos (em sua esmagadora maioria trabalhadores) nos levantes de março e os atos em defesa das conquistas da revolução que vinham sendo atacadas na Assembleia Nacional forçam a crise do ministério e posterior pedido de demissão de Camphausen, assumindo também um dos representantes da burguesia alemã, Hansemann.

Novamente esse ministério atua no sentido de compor com os interesses da coroa e das forças que gravitavam em torno dela com o objetivo de aplacar a luta popular que ainda se mantinha. As jornadas de junho de 1848, ocorridas no final do mês em Paris, assustam as classes dominantes, e é a senha para o partido feudal-burocrático na Alemanha se reorganizar. Em diferentes localidades ela é facilitada pelo próprio ministério de Hansemann, que permite que os oficiais reacionários comandem ataques ao povo durante as revoltas que ainda ocorriam, e posteriormente se recusa a cumprir as resoluções da própria Assembleia que exigia a abstenção do exército de entrar em conflito direto com civis. Buscando a contra-revolução burguesa, ele prepara o terreno para a entrada em cena do partido feudal-burocrático e da coroa, que posteriormente demite Hansemann para reprimir qualquer levante que colocasse no horizonte, real ou imaginariamente, o espectro vermelho das jornadas de junho parisienses. Em outubro com os conflitos de Viena de operários e estudantes contra o governo que desejava enviar tropas para conter a radicalização das sublevações na Hungria, é dada a senha para que, após a solidariedade em diferentes cidades aos operários e estudantes austríacos, a coroa e o partido feudal desfechem os golpes finais na Alemanha, retirando de cena os representantes da própria burguesia e esmagando as manifestações populares. Em 5 de novembro as sessões da Assembleia são suspensas e transferidas para a provinciana cidade de Brandenburg, distante dos conflitos revolucionários, e a coroa desengaveta um projeto de constituição de acordo com seus interesses, que é outorgado em 5 de dezembro de 1848, fazendo retroceder algumas das parcas conquistas de março daquele ano. Em dezembro de 1848 a vitória da contra-revolução é consumada (COTRIM, 2013, p. 329-347).

Marx, escrevendo no calor dos acontecimentos de dezembro de 48, ainda na luta pela revolução e em tom evidentemente incisivo, afirma que:

“A burguesia alemã desenvolvera-se com tanta languidez, tão covardemente e com tal lentidão, que, no momento em que se opôs, ameaçadora, ao feudalismo e ao absolutismo, foi de encontro à ameaçadora oposição do proletariado e de todas as camadas da população urbana, cujos interesses e ideias eram afins aos do proletariado. E viu-se hostilizada, não só pela classe que lhe estava atrás, mas também por toda a Europa que estava à sua frente. [...] Inclinação desde o primeiro instante a trair o povo e a firmar compromisso com os representantes coroados da velha sociedade, pois ela mesma já pertencia à velha sociedade; não representava os interesses de uma nova sociedade contra a velha sociedade, mas alguns interesses renovados dentro de uma sociedade caduca; [...] era um extrato do velho Estado que não pôde emergir por suas próprias forças, mas que fora arrojado à superfície pela força de um terremoto; sem fé em si mesma e sem fé no povo, murmurando contra os de cima e tremendo face aos de baixo, egoísta diante de ambos e consciente do seu egoísmo, revolucionária diante dos conservadores e conservadora diante dos revolucionários, receosa dos seus próprios lemas – com frases em lugar de ideias – apavorada diante da tempestade mundial e explorando-a em proveito próprio [...]: tal era a burguesia prussiana quando, depois de março, viu-se ao leme do Estado prussiano” (MARX, s/d, 1848, p.50-51).

Benjamin vê no trecho de Goethe segundo o qual “não devemos desejar as revoluções que possam preparar na Alemanha o advento de obras clássicas” (BENJAMIN, 2009 [1926-28, p. 155) uma afirmação típica de seu espírito. Diante de uma burguesia cuja consciência de classe não se afirmava em sua radicalidade, tratava-se para ela de compor com as velhas forças. Típico disso é o fato de 1848 na Alemanha não ter tido o mesmo impacto do que em outros quadrantes da Europa, quando na reação ao proletariado organizado nas ruas, a burguesia elimina os resquícios feudais que ainda restavam de 1789 para reafirmar sua dominação social e política. 1848 na Alemanha é característico do compromisso histórico sob novas formas entre os representantes da velha sociedade (os *Junker*, a burocracia e o militarismo prussiano) e os porta-vozes da nova sociedade burguesa, que marcará também a unificação alemã. Na unificação, além da composição dos interesses entre os de cima é acenada a formulação tímida de uma legislação social transfigurada de “benesse” bismarckiana ao mesmo tempo em que se estabelece uma pesada legislação anti-socialista (WEBER, 1997, p. 36-37) e uma política externa belicista e imperialista (LUXEMBURGO, 2011, p. 44-81). Benjamin não vê na Alemanha um grande clássico produzido pela efervescência política de 1848, por exemplo, e isso paradoxalmente é antecipado por Goethe,

nesse caso simbolizando uma atitude de reafirmação política da velha ordem transfigurada por sinais de emergência de uma nova ordem, que se afirma conservando traços do arcaísmo da velha. Contraditoriamente a burguesia amplia seu poder de classe e o seu domínio sobre a economia após 1848, e mesmo com a tentativa da coroa de travar a expansão industrial na constituição de dezembro, esta já se dava concretamente e não necessitava da lei para criá-la, em um Estado cada vez mais dependente financeiramente dessa mesma burguesia (MARX & ENGELS, 2010 [1852], p. 59). Isso se dá, para Benjamin, sob as formas políticas arcaicas do feudalismo (BENJAMIN, 2009 [1926-28], p.157), reproduzindo um “feudalismo anelado”(ibid, p.166). Na Alemanha essas transições se operam sob a tutela militar de um Estado fortemente centralizado.

Na análise de Benjamin, Goethe, como ator representativo de uma parcela da alta sociedade alemã, nutre um ideal de “cultura burguesa [...] no âmbito de um Estado Feudal” (p.143). É evidente que esse Estado Feudal não existe em forma pura, mas Benjamin argumenta dessa maneira para chamar a atenção para a pesada herança deixada pelo feudalismo na Alemanha⁶¹. Se o Antigo Regime é a forma de transição europeia para um continente atravessado pela emergência das relações capitalistas que colocam em crise o feudalismo sem uma ruptura política e destinada a ser um aparato gestor de crises, numa Alemanha fragmentada e sem uma burguesia decidida a romper com o quadro anterior, essa transição é prolongada e distendida no tempo. A indeterminação entre as relações sociais capitalistas que já atravessavam a esfera e a organização produtiva, e uma estrutura política com fortes adornos feudalizados é um dos traços que aparecem com frequência na historiografia alemã que se dedica a analisar os conflitos entre burguesia e aristocracia em fins do século XVIII até o momento pós-unificação. Mesmo no plano produtivo o modelo inglês não dá conta completamente do que ocorre na Alemanha, já que numa sociedade em que o militarismo prussiano é um

⁶¹ Marx a coloca nos seguintes termos, no prefácio da primeira edição de “O Capital”: “Onde a produção capitalista se instalou plenamente entre nós [na Alemanha] – por exemplo, nas fábricas propriamente ditas -, as condições são muito piores que na Inglaterra, pois aqui não há o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas, atormenta-nos, do mesmo modo como nos demais países ocidentais do continente europeu, não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a falta desse desenvolvimento. Além das misérias modernas, aflige-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes da permanência vegetativa de modos de produção arcaicos e antiquados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Padecemos não apenas por causa dos vivos, mas também por causa dos mortos” (MARX, 2013 [1867], p. 79).

fator explicativo relevante para o modelo vertical de organização das relações sociais imposto pelas classes dominantes, até o modelo típico da hierarquia militar é transposto para as fábricas, tal como narra Norbert Elias sobre os anos guilherminos (ELIAS, 2007, p. 187-189).

Marx, ao analisar a Alemanha bismarckiana, chega a conclusões próximas sobre o acoplamento estrutural entre relações feudais e capitalistas tendo como foco de análise o Estado alemão imediatamente após a unificação: “Um Estado que não passa de um despotismo militar, com uma armadura burocrática e blindagem policial, adornado de formas parlamentares, com misturas de elementos feudais e de influências burguesas” (MARX, 2004 [1875], p.120)

Uma das questões que subjazem ao texto de Benjamin é a discussão sobre a inexistência de uma revolução burguesa na Alemanha, e no que isso implica em uma análise a partir da história comparada diante de países como a Inglaterra, a França e mesmo os Estados Unidos. Benjamin não idealiza a história desses países, e nem imputa a suas burguesias feições heroicas, mas procura entender a via específica de objetivação do capitalismo em seu país, que se dá sob a manutenção de resquícios do feudalismo e comandado politicamente pela nobreza e pela alta burocracia militar. As próprias classes dominantes alemãs são conscientes do caráter retardatário do desenvolvimento econômico desse país, e é esse um dos elementos que acelera o processo de unificação, que se concretiza e é sucedido por uma política externa agressiva que procurava compensar em seu belicismo a entrada retardatária na repartição imperialista das fronteiras mundiais pelas grandes potências.

Demian Melo aponta que não necessariamente o recurso à noção de “revolução burguesa” porta um sentido teleológico (MELO, 2015) como aquele atribuído pelas leituras mais dogmáticas e etapistas da II Internacional, que viam na revolução burguesa uma etapa necessária a ser cumprida para o advento da revolução social. Um dos problemas principais da obra de Benjamin, mesmo antes de seu encontro com o marxismo, é a elaboração de uma filosofia da história que procure romper com as interpretações teleológicas da história. Não se trata, para Benjamin, de defender a existência de uma revolução burguesa em si que com a universalização formal de liberdades civis na forma de direitos e a formação de um regime parlamentar fosse ser a antessala da revolução social na Alemanha,

numa história evolutiva e gradualista. Benjamin recorre à noção para entender as especificidades da história alemã e de suas classes dominantes. Cabe aos trabalhadores a realização de uma revolução simultaneamente política e social, que incorpore as conquistas, mas vá além das formas anteriores, questionando a implementação seletiva das liberdades feitas nessas revoluções e colocando em cena a reivindicação pela socialização dos meios de produção, suprimida no interior dessas revoluções pela burguesia, mas também pela antiga aristocracia.

É falso o teleologismo imputado ao uso da noção em si, sendo equivocadas, portanto, as leituras como a do germanista Geoff Eley que procuram negar o potencial explicativo da noção de revolução burguesa – o autor flerta com uma posição próxima de rejeitar a própria existência de Revoluções Burguesas (ELEY, 1984, p.52). Embora não existisse uma burguesia completamente coesa e consciente de antemão das consequências das ações do processo revolucionário posto em curso na França por exemplo (MOORE JR, 1975, p. 139), é inegável que o estabelecimento de instrumentos de garantia jurídica da propriedade privada, a formação de um modelo político baseado na igualdade formal perante a lei, e a consolidação de um sistema de relações civis baseado em relações contratuais tenha criado condições favoráveis para a expansão do capitalismo, tal como ocorrido nesses países que foram as principais potências predominantes no capitalismo moderno durante alguns séculos (*ibid* p. 135). O teor das declarações de direitos desses países são apenas um dos indícios – em suas particularidades - que seu conteúdo não fora expresso ao acaso, mas fruto de uma decisão e vontade política historicamente situados (para além de todo o teor filosófico jusnaturalista subjacente a alguns desses textos). Isso se dá independente das avaliações positivas ou negativas que se faça de tais aspectos se analisado o caráter sistêmico do capitalismo.

Ao tentar entender a via própria do desdobramento capitalista em solo alemão, Benjamin também rejeita durante o texto o recurso ao culturalismo típico do historicismo ou a exaltação da superioridade desse “caminho particular” (*Sonderweg*) feito pela historiografia conservadora. Não há qualquer proximidade com as posições que atribuem características inertes, inexoráveis ou imutáveis ao “alemão” como ser ôntico separado de um espaço-tempo específico. Não existe uma explicação em abstrato e universal sobre “o” alemão, mas sim uma análise do

caráter desigual e combinado de um desdobramento histórico específico e de suas lutas de classes que condicionam uma determinada realidade. Benjamin está interessado na forma de objetivação do capitalismo na Alemanha, no qual as revoluções e contra-revoluções, e as ações das classes sociais na história são elementos indispensáveis de análise. Consolida-se historicamente na Alemanha até depois da unificação, deixando ecos ainda em Weimar, a opção das classes dominantes de atrelar o desenvolvimento capitalista à composição com as forças “arcaicas” da velha ordem, com a possibilidade frequente de recurso à autocracias encabeçadas por descendentes das antigas dinastias ou por militares como forma possível do exercício da dominação política e social com o objetivo de produzir uma transição para o paradigma de acumulação financeiro-industrial de forma a oferecer o mínimo de riscos ao status quo dominante.. Essa opção receberá distintas denominações na teoria social, como “via prussiana” (LENIN, 1980, p.29-44; 1982, p.10-11) ou “modernização conservadora” (MOORE JR, 1975, p.14-16, p.499-520, *cf* p. 503 e p.505). A pergunta pelos pontos de continuidade e descontinuidade na história alemã explicitam para Benjamin um retorno ao passado sem perder de vista o presente. O problema principal do autor é entender essas especificidades para intervir historicamente, retomando os fios de uma história inacabada, de lutas libertárias existentes no passado e no presente na Alemanha, mas que foram sufocadas pelos poderes dominantes social e historicamente situados.

IV. O “tema Goethe” em Weimar

Conforme indicado por Willi Bolle (BOLLE, 1994, p.167; BOLLE, 1986, p.9), o estudo histórico do “tema Goethe” é feito também com o intuito de tentar entender as especificidades do processo histórico alemão, traçando comparações com o processo francês de 1789, no caso de Goethe, e russo de 1917, no caso de Benjamin. Se nos séculos XVIII-XIX a revolução burguesa fracassa na Alemanha, no século XX um processo revolucionário tem início na Alemanha, que novamente tem sua continuidade fracassada (que poderia ou não levar a uma revolução social). Benjamin não reafirma diversas vezes a localização de onde se jogam os lances principais da vida de Goethe de forma gratuita: Weimar. Weimar, a pequena, bucólica e provinciana cidade que simboliza no texto de Benjamin o

progressivo abandono de Goethe da radicalidade dos tempos de *Tempestade e Ímpeto* e da proximidade com o Antigo Regime, é a mesma cidade escolhida pelo governo provisório para sediar a Assembleia Constituinte para fugir das pressões do proletariado berlinense e das principais cidades industriais alemãs, simbolizando também a persistência (certamente transformada) das forças do Antigo Regime.

A Alemanha no decorrer desse percurso torna-se o palco das revoluções fracassadas. Os ecos revolucionários da Europa soam de forma breve na Alemanha. A revolução política francesa de 1789 quando ocorre causa espanto na maioria dos iluministas alemães e em Goethe, que preferem o compromisso com a monarquia constitucional e com o Antigo Regime do que arriscar-se a entrar em uma revolução. Em 1848 quando a burguesia alemã teve a chance de realizá-la, preferiu aliar-se à monarquia para reprimir os insurgentes daquele ano, temendo que o espectro do comunismo passasse a rondar aquele país, predominantemente agrário à época e com uma indústria ainda rudimentar se comparada a França e a Inglaterra. O temor de uma revolução social, tal como aquela ocorrida na Rússia em 1917, causa tamanho pavor às classes dominantes que é novamente costurado um pacto pelo alto com as camadas sociais ainda ligadas ao Antigo Regime para de todas as formas conter a possibilidade de uma revolução social triunfar. O que havia de distinto nessa situação histórica era a aliança provisória principalmente durante o período revolucionário de um partido com legitimidade entre os trabalhadores, o SPD, com a direita tradicional, que por meio de sua cúpula burocrática realiza uma transição pelo alto e atua no sentido de conter os setores mais radicais do movimento operário. O país termina por vivenciar as restaurações modernas sem viver as revoluções (MARX, 2010, p.146).

Benjamin questiona aqui a fundo também as tentativas de conciliação de classe, tal como aquelas expressas pela “Comunidade do Trabalho”. O fracasso das revoltas de 1848 na Alemanha - na expectativa de realizar uma revolução ainda que de tom democrático-republicano, capaz de promover a unificação do país e estender direitos universais (MARX & ENGELS, 2010 [1848], p.53-55) - demonstra que mesmo as alianças temporárias com a burguesia a favor da república são fadadas ao fracasso, e esse é um erro com o qual o SPD aparentemente não aprendeu. A burguesia não se furtará a se aliar às forças

retrógradas e a implementar os regimes políticos mais violentos para esmagar o proletariado em luta quando a conjuntura lhe der contornos mais favoráveis e a luta do proletariado ameaçar ultrapassar os limites definidos pelo Partido da Ordem (que incorpora a própria burguesia, os *Junker*, o militarismo, a burocracia, o judiciário e toda forma de obscurantismo e conservadorismo político).

Não há ali qualquer idealização de que a burguesia realizou ou realizará qualquer atividade voltada a romper radicalmente com a velha ordem. A resposta para isso não está na idealização de uma burguesia radical como fase prévia de um desenvolvimento socialista ulterior, mas na afirmação concreta de um proletariado agente da atualidade de sua própria emancipação. Ou o proletariado realizará historicamente a emancipação política e a social, ou há a possibilidade de retorno das forças retrógradas.

Essa era uma das principais preocupações de Benjamin durante esses anos que, conforme dito anteriormente, contrastam com as previsões otimistas geralmente feitas em torno da relativa estabilização. Isso transparece em determinados artigos escritos durante o período entre 24 e 28, presentes em “Rua de Mão Única”. É particularmente claro no artigo “As armas do futuro”, publicado em um jornal alemão de seu tempo. Nele os espectros da guerra ainda estão presentes em um artigo dedicado a discutir as armas químicas que se usadas num futuro recente marcariam um ponto sem retorno para a humanidade, colocando por terra até a diferenciação entre população civil e combatente, que anteriormente era uma das bases do direito dos povos. Benjamin questiona as tentativas de “humanizar” a guerra ou as defesas do uso do gás lacrimogênio⁶², uma novidade até então, pela retórica de seu uso como algo “menos pior” do que os materiais explosivos. Se a frágil “solução” de tais “humanistas” já legitimam o uso do aparato bélico nas guerras atuais, os teóricos ditos “realistas” vão além e colocam o gás e os materiais explosivos lançados pela frota aérea como tendo um só e único objetivo de promover o terror psicológico e “destruir a vontade de resistência inimiga. Alguns poucos *'raids* [ataques]’ devem infundir na população dos centros inimigos um terror inconsciente tal que malogre qualquer apelo à

⁶² “O céu poderá estar claro e o sol brilhando, mas invisível e inaudível, a uma altitude de 5 mil metros paira um esquadrão aéreo respingando cloroacetofenona, gás lacrimogênio, o ‘mais humano’ dos novos recursos que, como se sabe, já teve certa importância nos ataques com gás da última guerra” (BENJAMIN, 2013 [1925], p.70).

organização da resistência. O terror deve ser algo similar à psicose” ((BENJAMIN, 2013 [1925], p. 70). No texto, Benjamin questiona a inércia mental confortável ou resignada dos discursos tranquilizadores daqueles que preferem não se importar ou achar que uma guerra química é “impossível” ou de extrema brevidade.

Se Benjamin questionava os limites da República de Weimar se pensada a história sob o prisma das possibilidades emancipatórias colocadas pelos trabalhadores e oprimidos em luta, pressentia que algo ainda pior estava por vir (KONDER, 1999, p.50). A história posterior mostraria que as previsões pessimistas de Benjamin, baseadas numa interpretação tendencial, não estavam equivocadas. Com a crise de 29 um dos problemas principais passa a ser o que chamará no artigo sobre o Surrealismo de organizar o pessimismo, diante de um barco prestes a afundar. Por mais que suas pesquisas históricas entre 24-28 lidem diretamente com a persistência das estruturas de dominação sócio-política estabelecida pelas classes dominantes na Alemanha, Benjamin era consciente que elas não determinavam de forma absoluta o tempo presente e era na ação da classe combatente e oprimida que via a possibilidade de construção uma história distinta. Seus esforços nos anos posteriores são justamente dedicados a radicalizar sua crítica à sociedade burguesa e ampliar o contato com os meios literários de esquerda que pudessem contribuir na superação do atual estado de coisas.

4

Crise e Crítica do Mundo Burguês (1929-1933)

4.1

A estética, a política e a crítica em tempos de crise

I. Imagem da Época e Imagem do Autor

A relativa estabilidade do período entre 24-28 foi toda ela moldada a partir de vultuosos empréstimos internacionais e pelo fluxo de capitais que invadem a Alemanha naqueles anos, na tentativa de obter lucro na reconstrução de um país devastado pela guerra e em crise econômica. A título exemplificativo, em 1928, por exemplo, só a Alemanha recebeu mais da metade de todas as exportações de capital do mundo (HOBSBAWM, 1995, p.95). Essa solução se revelaria extremamente frágil. Com a crise de 29, esses capitais foram destruídos, desvalorizados maciçamente ou migrariam para espaços definidos como mais “seguros” pelos capitalistas que o detinham, acompanhados de recessão e da “grande depressão” que teria efeitos globais, reproduzindo-se com mais intensidade em alguns espaços.

Benjamin principalmente a partir de 1929 vislumbra o acirramento dos antagonismos sociais, e nesse processo radicaliza e dá novos contornos à sua crítica. Amplia suas relações com o círculo em torno de Adorno e Horkheimer, do que posteriormente seria conhecido como o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, ou a Escola de Frankfurt. Amplia seu contato com o estudo com o marxismo por esse meio e por outros, e através de Asja Lacis e Bertolt Brecht, figura decisiva em sua trajetória a partir de maio de 1929 (WISIZLA, 2013), circula entre alguns meios militantes. Mesmo Scholem, que não tinha qualquer simpatia por Brecht ou pelos traços marxistas mais acentuados que se delineiam a partir desse ano, é obrigado a reconhecer a importância decisiva do ano de 1929 e de seu encontro com Brecht:

“Esse ano de 1929 constituiu, justamente, um claro momento de transição na sua vida intelectual, bem como um ponto alto na sua intensa atividade literária e filosófica. Era um momento de visível transição que, não obstante, não excluiu a continuidade do seu pensamento e os motivos que o dominavam no âmbito do invisível, algo que é mais claramente reconhecível hoje do que então. Nos anos seguintes, pude discernir claramente este conflito, talvez justamente porque eu estivesse à distância. Esse duplo reconhecimento nele da mudança e da

continuidade, algo que eu era provavelmente o único a reconhecer, determinou nossas relações nos anos futuros. [...] Brecht trouxe à sua vida um elemento inteiramente novo, uma força elementar no mais verdadeiro sentido da palavra” (SCHOLEM, 2008, p. 161).

Alguns dos seus escritos são marcados por um lado pela radicalização da crítica à sociedade burguesa em crise, propondo-se a pensar alternativas não resignadas ao atual estado de coisas. Por outro lado, sua crítica também se direciona às saídas reacionárias mobilizadas pelas classes dominantes para reforçar o status quo, que colocam na cena imediata a possibilidade temida por Benjamin de regressão à barbárie, sendo um dos intelectuais de esquerda a analisar a ascensão do nazi-fascismo logo após a crise de 29, através da crítica literária de uma coletânea de escritos de exaltação à guerra.

A partir de 1929 o desemprego dispara na Alemanha, e nesse ano representa 14,6% da população ativa, em 1930 mais de 22%, em 1931 mais de 34% e em 1932 chega-se a quase 45% com 5,5 milhões de pessoas sem emprego. Muitos passam a viver do seguro-desemprego, de auxílios pontuais ou são jogados na miséria, enquanto as estratégias mais variadas (alguma delas revelando um grau de desespero social extremo) de sobrevivência à fome se multiplicam e o número de suicídios cresce exponencialmente (RICHARD, 1988, p. 112-113). Walter Benjamin foi testemunha ocular desse processo. Uma carta à Scholem de outubro de 1931 revela que simultaneamente ao colapso da ordem econômica, decretos de emergência são recorrentemente anunciados e em um número tão grande que colidem entre si. “O desemprego está prestes a fazer os programas revolucionários tão obsoletos como os programas econômicos e políticos atuais já são” (BENJAMIN, 2012 [1931], p. 382). Esse quadro de desemprego generalizado e de caos social faz com que “qualquer um que ainda esteja empregado seja, como consequência desse simples fato, um membro de uma aristocracia operária. Uma grande classe de pensionistas [...] está aparentemente emergindo entre os desempregados” (ibid.).

Esse complexo movimento de crise e crítica diante de saídas históricas não definidas de antemão será acompanhado a partir da obra de Benjamin nos anos finais da República de Weimar.

II. A crítica e a estética diante da crise

Organizar o pessimismo. Benjamin coloca essa como uma de suas questões principais em seu excelente ensaio sobre o surrealismo. O ensaio é escrito no final de 1928 e publicado em fevereiro de 1929, antes, portanto, da quebra da bolsa de Nova York, episódio que é tomado como marco por explicitar a crise já sentida em outras partes do mundo. Se na Alemanha já eram sentidos abalos sísmicos em meados de 29, olhando retrospectivamente é perceptível que os escritos de Benjamin deixam claro que o período de relativa estabilização não soluciona uma crise generalizada vivida na Europa pelo menos desde o início do século XX. No ensaio sobre o surrealismo, Benjamin indica um quadro de crise social profunda em um mundo que vivenciou a experiência de uma guerra de alcance mundial. Essa crise termina por se desdobrar em uma crise da inteligência, incapaz de refletir de maneira consequente sobre a experiência da guerra e de transpor o domínio meramente teórico, uma crise artística e também do próprio conceito humanista de liberdade. Diante da realidade da crise (que seria sem dúvida aprofundada a partir de outubro) e da exposição visceral de muitas das contradições sociais, desenvolve-se entre uma parcela da sociedade alemã uma sensação de pessimismo diante do futuro próximo. Benjamin pretendia evitar que esse pessimismo se convertesse em desolação e resignação - como se nenhuma outra realidade fosse possível e apenas restasse a aceitação do que está posto e a preocupação com seu próprio destino individual - ou que ele fosse a porta de entrada para saídas regressivas. Para dar conta dessa tarefa, era necessária uma concepção de pessimismo organizado, prático, pronto pra evitar o pior (LÖWY, 2006, p.53), que pudesse transformar em energias libertárias a rejeição da ordem existente.

Benjamin estabelece contato com o surrealismo a partir de 1925 durante sua estadia em Paris, quando lê pela primeira vez o “Manifesto Surrealista” e inicia seus estudos sobre a obra de Louis Aragon (EILAND & JENNINGS, 2014, p.236). A influência do surrealismo durante esses anos é fundamental em seu pensamento, e é uma das inspirações – a ideia de realizar um trabalho sobre as passagens parisienses surge da leitura do “Camponês de Paris”, de Louis Aragon - e referências para a formulação metodológica do trabalho sobre as “Passagens”.

Para Scholem, Benjamin manifestava um interesse ardente pelos surrealistas por incorporarem problemas fundamentais que ele mesmo perseguia

durante aqueles anos. Seria fundamental para ele a tentativa de penetrar na disciplina intelectual por via das formas antitéticas e da rendição às implosões do inconsciente, capazes de estimular a capacidade cognitiva e iluminar a realidade. A imoderação dos surrealistas era vista como uma porta de entrada para um diálogo profícuo com a psicanálise, e a exposição aos êxtases utópicos promovidos pela imersão surrealista no subconsciente eram também chaves de abertura para o próprio mundo interno e externo (SCHOLEM, 2008, p. 137-138).

O surrealismo procura estabelecer o questionamento do modelo de racionalidade instrumental típico de um raciocínio pautado pelas relações meios e fins. A dimensão dos afetos, do desejo e do próprio inconsciente são tidas como formas próprias de um conhecimento que de início vai além das leis de ferro utilitárias da razão instrumental. Trata-se para o surrealismo de superar as dicotomias do pensamento ocidental entre natureza e cultura, vigília e sonho, sagrado e profano capaz de ir além de uma combinação sintética para expor-se a uma experiência da realidade substancialmente distinta (LÖWY, 2006, p.11-13). O surrealismo é capaz de permitir a “iluminação profana” do mundo e das cidades, realçando o inesperado nas evidências banais do cotidiano, retirando das coisas sua aparência natural. De acordo com o comentário de Richard Wolin:

“[A] iluminação profana captura os poderes da intoxicação espiritual de forma a produzir uma 'revelação', uma visão ou um *insight* que transcende o estado prosaico da realidade empírica; todavia ela produz isso de uma forma *imane*nte, já que se mantém nas fronteiras da experiência possível, e sem o recurso a dogmas de outro mundo. Benjamin claramente tem em mente as intoxicantes, os efeitos de transe e êxtase produzidos pelos 'romances' surrealistas como a 'Nadja' de Breton e o 'Camponês de Paris' de Aragon, no qual as ruas de Paris, os locais e objetos mais aparentemente comuns, são transformados em uma terra fantasmagórica e maravilhosa de possíveis encontros e surpresas, onde a monotonia da convenção é implodida separadamente pelos poderes da oportunidade objetiva. Após atravessar essas paisagens encantadas, a vida pode ser novamente experimentada com a mesma complacência e indolência de antes?” (WOLIN, 1994, p. 132).

Benjamin encontra no surrealismo um contraponto efetivo da principal corrente artística dos anos de “relativa estabilização” da República de Weimar: a Nova Objetividade (*Neue Sachlichkeit*). Se a Nova Objetividade promove um giro em direção à realidade, ao despir-se da necessária tarefa de atribuir um sentido crítico a esse giro, a Nova Objetividade termina por “atrofiar os impulsos práticos, na linha da 'estabilização' do dia” (BENJAMIN, 2005b [1931], p. 417). Benjamin

questiona o caráter mecanicista da leitura do real proposta pela Nova Objetividade, retirando o momento teórico-crítico da apreensão do conhecimento: “o apelo recente aos 'fatos' é uma faca de dois-gumes” (ibid.). Se por um lado ele é hostil às ficções que solapam a realidade, por outro os fatos não podem ser lidos de forma meramente descritiva, já que o momento crítico da montagem e da interpretação desses fatos também são importantes na problematização da realidade. Ao invés da mera “imagem” dos fatos, as montagens imagéticas surrealistas fornecem a Benjamin impulsos para a formulação de sua teoria das “imagens de pensamento”, um de seus principais problemas estéticos a partir de então, que por meio de recortes históricos expostos em toda sua tensão ao leitor pretendem tirá-lo do conforto de um mero observador da realidade. Só que ao contrário da exposição fotográfica sóbria da Nova Objetividade, as imagens de pensamento são recortes dispostos a apresentar um real dilacerado mesmo nas pequenas coisas. O surrealismo está interessado, para Benjamin, nas energias revolucionárias do antiquado e do cotidiano: “Ela [as fotografias de André Breton] transforma as ruas, portas, praças da cidade em ilustrações de um romance popular, arranca a essa arquitetura secular suas evidências banais para aplicá-las, com toda sua força primitiva, aos episódios descritos, aos quais correspondem citações textuais, sob as imagens, com números de página, como nos velhos romances destinados às camareiras. E em todos os lugares de Paris que aparecem aqui, o que se passa entre essas pessoas se move como uma porta giratória” (BENJAMIN, 1994 [1929], p.27).

Se a “Nova Objetividade” tem o mérito de chamar a atenção da realidade indo além de uma mera “arte pela arte”, a leitura feita pela “Nova Objetividade” dessa realidade é equivocada, pois perde a dimensão crítico-interventiva que a arte pode proporcionar. Para Benjamin, ao expor uma barragem ou uma fábrica de cabos, a mensagem transposta para além da intenção subjetiva de seus autores é que o mundo é assim, e nessas coisas há uma beleza em abstrato. A “Nova Objetividade” chega a transformar a própria miséria em objeto de consumo ou como meio de aliviar a má-consciência burguesa de acordo com os modismos mais sofisticados (BENJAMIN, 1994 [1934], p. 129).

“Aludi ao procedimento de um certo modismo fotográfico, que faz da miséria um objeto de consumo. Comentando agora a 'Nova Objetividade' como movimento

literário, darei um novo passo, dizendo que ela transformou em objeto de consumo a *luta contra a miséria*. De fato, em muitos casos sua significação política esgotou-se na transformação de reflexos revolucionários, assim que eles afluíam na burguesia, em objetos de diversão, de distração, facilmente absorvíveis [...]. O que caracteriza essa literatura é a metamorfose da luta política, de vontade de decidir em objeto de prazer contemplativo, de meio de produção em artigo de consumo” (BENJAMIN, 1994 [1934], p.130).

A “Nova Objetividade” termina por constituir profissionais da rotina, e gerar uma acomodação confortável diante de uma situação real completamente desconfortável. Segundo Benjamin, ela meramente abastece as relações sociais atualmente existente sem modificá-las, e por isso foi assimilada com relativa facilidade pelos meios de publicação pelo menos desde 1924. Seu culturalismo termina por congelar a realidade, ao contrário do surrealismo que tem a intenção de produzir incômodo, choques de percepção. O surrealismo ao fazer das incursões imaginativas um tema fundamental, liberta o aspecto criativo próprio da dinâmica artística, rompendo convenções e permitindo que se anteveja o novo. A embriaguez surrealista, elogiada por Benjamin, vai na direção contrária da sobriedade, frieza e respeito a uma percepção reificada da realidade, características da “Nova Objetividade”.

O surrealismo coloca em cena uma questão propriamente político-organizativa fundamental para Benjamin. Como associar a fronda anarquista e a disciplina revolucionária? Como vincular revolta e revolução? Ou ainda, numa questão propriamente surrealista colocada por Benjamin, “como mobilizar para a revolução as energias da embriaguez” (BENJAMIN, 1994 [1929], p.32)? O surrealismo realça a importância do inconsciente no processo de criação artística, e a dimensão dos afetos, do desejo, dos sonhos e da paixão, geralmente desprezados pelo racionalismo frio de algumas correntes dentro da própria esquerda. A atenção ao inconsciente permitiria ao surrealismo formular uma concepção de criatividade artística capaz de captar traços do próprio real pouco visíveis aos observadores menos atentos. O texto de Benjamin é uma defesa da aproximação entre o marxismo e as correntes artísticas críticas de seu tempo, que já havia se iniciado com alguns surrealistas na França, que passam a militar no partido depois da guerra do Marrocos, migram progressivamente para a oposição trotskista principalmente a partir de 1935 com os expurgos de Stálin, sem

abandonar jamais sua relação com o caráter libertário do anarquismo, acentuado no imediato pós-guerra.

O texto é uma defesa da abertura dos militantes revolucionários ao lúdico surrealista e à espontaneidade anarquista. Afinal, como lembra Horkheimer anos depois: “onde a unidade entre disciplina e espontaneidade desapareceu, o movimento se transforma num assunto para sua própria burocracia, um espetáculo que já entrou para o repertório da história recente” (HORKHEIMER, 1983a, p. 137). Isso precisa ser feito, para Benjamin, sem abandonar a preparação metódica da revolução, mas é necessário criar uma ponte entre essa preparação e a espontaneidade capaz de colocar em movimento um sujeito coletivo tornando-o permeável à dinâmica social ao mesmo tempo em que situado em uma análise conjuntural e estrutural adequada.

A aproximação entre anarquistas e comunistas remonta também a um episódio vivenciado por Benjamin: os protestos contra a execução dos anarquistas Sacco e Vanzetti nos Estados Unidos, explorado pela literatura surrealista na “Nadja”, de Aragon. Scholem recorda que em 23 de agosto de 1927 Benjamin convidou-o para ir às grandes manifestações contra as execuções que ocorriam em Boston naquela noite. Após fugir da polícia que em sua maioria montada à cavalo atacou os manifestantes, Scholem recorda da excitação de Benjamin naquela noite, que trajava uma gravata vermelha, e após a fuga teve que ingerir uma boa quantidade de vinho para acalmar-se diante do episódio vivido (SCHOLEM, 2008, p.142-143).

Benjamin aponta alguns dos méritos do surrealismo para proporcionar essa necessária articulação entre o comunismo e o anarquismo revolucionários:

“Desde Bakunin, não havia mais na Europa um conceito radical de liberdade. Os surrealistas tem um. Foram os primeiros a liquidar o fossilizado ideal de liberdade dos moralistas e dos humanistas, porque sabem que 'a liberdade, que só pode ser adquirida neste mundo com mil sacrifícios, quer ser desfrutada, enquanto dure, em toda a sua plenitude e sem qualquer cálculo pragmático'. É a prova, a seu ver de que 'a causa de libertação da humanidade, em sua forma revolucionária mais simples(que é, no entanto, e por isso mesmo, a libertação mais total) é a única pela qual vale a pena lutar” (BENJAMIN, 1994 [1929], p.32).

Um dos problemas político-artísticos que faz o surrealismo interpelar Benjamin é a articulação entre revolta e revolução. Ou seja, como transformar a indignação contra o atual estado de coisas colocada pelo surrealismo numa

alternativa anti-capitalista e libertária. Benjamin cita Naville para mencionar que a “organização do pessimismo” é uma das tarefas principais a que se coloca o surrealismo. Só que a existência do pessimismo para Benjamin não é um programa, mas na verdade um diagnóstico perceptivo de uma sensação social diante de um quadro de crise profunda. Esse pessimismo, que se distingue de qualquer lamúria melancólica ou ressentimento, também é incorporado no pensamento de Benjamin como sintoma de uma recusa radical dos fundamentos da ordem atualmente existente. Sua preocupação está vinculada a situar-se no campo de um desvio crítico necessário, escapando das nulidades e decepções de um período marcado pelo consensualismo e pelo discurso do 'desenvolvimento'/'progresso' (LÖWY, 2005, p.23-32). Além disso, a partir da incorporação do marxismo e da construção de uma concepção de história que parte epistemologicamente do ponto de vista dos “vencidos” (os explorados e oprimidos), Benjamin não consegue ver na marcha da história um triunfo gradual da “clareza” e da “inteligência”, mas a reprodução sob novas formas da dominação social sobre os de “baixo” que a República de Weimar não conseguiu romper de forma efetiva. A guerra foi uma experiência marcante demais de regressão à barbárie para insistir em qualquer otimismo diletante. Por isso Benjamin menciona a necessidade de desconfiança em relação ao destino atual, assim como desconfiança das soluções pretensamente consensuais em uma sociabilidade cindida. Ou, como é apontado ironicamente, é possível confiar em uma sociabilidade na qual as forças exaltadas são a IG-Farben⁶³ e a Força Aérea? (BENJAMIN, 1994 [1929], p.34). Entretanto, essa desconfiança da qual fala Benjamin não deveria gerar a lamúria subjetiva do historiador, mas fornecer-lhe armas no dizer e no agir capaz de indicar o quão inaceitável é a atual concepção de história, abrindo as possibilidades para romper com ela.

III. O “pensamento como intervenção” e a crítica

O conceito de crítica formulado por Benjamin no decorrer de sua trajetória sofre desdobramentos e incorpora novas dimensões, dando a ele novos contornos

⁶³ Grande conglomerado de Indústrias Químicas alemãs, posteriormente um dos principais financiadores do nazismo, utilizando-se inclusive durante o período do trabalho compulsório de judeus nos campos de concentração. Foi responsável também pela formulação do gás Zyklon B, usado na guerra e para “racionalizar” o extermínio nos campos de concentração.

que se expressam com mais nitidez a partir de 29. Se em sua tese de doutorado prevalece uma concepção de crítica que remonta à Kant e aos primeiros românticos como conhecimento e autoconhecimento do objeto (BENJAMIN, 2011 [1919], p. 71-80) fundamentais à sua constituição, acabamento e desdobramento, e no ensaio sobre Goethe a crítica aparece como sendo a instância precedida pelo comentário dedicada a apreender o teor de verdade histórico de uma obra que incorpore seu teor factual (BENJAMIN, 2009 [1922], p.11-14), a partir de 29 a imersão nos problemas conjunturais e nas discussões sobre o materialismo histórico dão ao termo crítica novos sentidos.

Para além de suas reflexões em torno da proposta de fazer da crítica um gênero próprio do conhecimento⁶⁴, é importante para Benjamin durante esses anos o estreitamento do contato com Adorno, Horkheimer e Gretel Karplus, ocorrido em K nigstein e Frankfurt no ano de 1929 (EILAND & JENNINGS, 2014, p.333). Adorno e Horkheimer seriam os nomes mais próximos a Benjamin posteriormente, e junto a Leo L wenthal, Rusche, Kirchheimer, Neumann, Pollock, Reich, Wittfogel e outros formariam o grupo conhecido como a “Escola de Frankfurt” voltados a elabora o da chamada “Teoria Crítica”, também partindo de Marx (JAY, 2008). Em 1937 no ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” Horkheimer condensa as bases em torno do qual se reuniram tais pensadores de origens, concep es sobre o marxismo e campos do conhecimento vastamente diferentes. Nele, a teoria crítica   formulada de forma a questionar de forma antag nica a concep o reificada da realidade subjacente às teorias tradicionais.

Trata-se de formular uma concep o de crítica que v  além das formas de conhecimento habituais que ignoram o caráter social dos problemas abordados, as situa es reais nas quais o saber e a ciência são empregados e os fins perseguidos em sua aplica o (ARANTES, 1983, p.XV). Para a teoria tradicional, o ideal de conhecimento termina por converter-se em um sistema eminentemente dedutivo, cuja exigência fundamental   a interliga o dos elementos de forma direta e não-contraditória de forma a reforçar os dados de calculabilidade e certeza de sua utiliza o operativa e funcionalidade prática em uma realidade entendida como

⁶⁴ Alguns esboços dessa proposta na forma de um programa para a crítica literária aparecem em: (BENJAMIN, 2005 [1930], p. 289-295), (BENJAMIN, 2005b [1931], p. 415-416), (GS VI, p. 165-180).

dada. O processo histórico enquanto tal passa a ser abstraído ou desconsiderado como um problema objetivo na construção de saberes especializados e fragmentados, reforçando os dualismos entre dever ser e ser, conhecimento e interesse, teoria e prática. Esse tipo de conhecimento desconsidera ou considera como secundário os desdobramentos concretos da aplicação do conhecimento, transformando a ciência em instrumental técnico funcional e operativo de uma dada realidade, por mais cruel e despótica que seja (HORKHEIMER, 1983a, p.117-125).

Partindo da crítica da economia política (HORKHEIMER, 1983b, p.155), a teoria crítica indaga aspectos da realidade desconsiderados pelo pensamento tradicional, enfatizando a dimensão propriamente histórica do conhecimento. A cisão social que é própria do capitalismo e suas tendências passam a ser contradições conscientes, e a realidade aparece como um produto da ação e do trabalho humano, e criticada em sua configuração atual na qual o acesso à essa mesma realidade e aos produtos do trabalho humano são expropriados pelo poder de classe do capital e pelo regime de propriedade privada a ele subjacente (HORKHEIMER, 1983a, p. 130)⁶⁵. Sob o capitalismo monopolista essa tendência é radicalizada, no qual a intensificação das relações mercantis e a financeirização da vida social faz aumentar o abismo cognitivo entre o sujeito e a realidade que o cerca. A crítica tem um papel importante no processo de dissolução do caráter alienado e reificado dessa realidade, indagando suas formas de reprodução e as possibilidades de sua superação. Ao dissolver a aparência do sempre igual e do “natural” na história humana, a crítica assume como seu o papel de apontar para uma práxis social que vá além do mero gesto do crítico em si. “Num período histórico como este a teoria verdadeira não é tão afirmativa como crítica [...]. Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis

⁶⁵ “Os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa oposição não provém da fantasia, mas da experiência. [...] Devido a sua situação na sociedade moderna, o proletariado vivencia o nexo entre o trabalho que dá aos homens, em sua luta com a natureza, ferramentas cada vez mais poderosas, por um lado, e a renovação constante de uma organização obsoleta, que o faz cada vez mais miserável e impotente, por outro. O desemprego, as crises econômicas, a militarização, os governos terroristas e o estado em que se encontram as massas, tal como os produtores vivenciam a todo instante, não se baseiam de forma alguma na limitação do potencial técnico, como poderia ter ocorrido em épocas anteriores, mas sim nas condições inadequadas da produção atual [...] [cujos] meios, nas relações dominantes, est[ão] subordinados a interesses particulares e conflitivos” (HORKHEIMER, 1983a, p.134).

– a qual serve e na qual está inserida – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade” (p.154).

O texto de 1937 de Horkheimer ainda faz referência à “unidade dinâmica com a classe dominada” (p. 136), à vinculação com as lutas sociais (p.146) e sua relação com a crítica ativa aos fundamentos da sociabilidade posta, entretanto em Benjamin essa dimensão é muito mais decidida do que a posição oscilante de Adorno e Horkheimer. Michael Löwy corretamente afirma que dentre os autores da chamada “Teoria Crítica” da primeira geração da Escola de Frankfurt, Benjamin foi aquele que estabeleceu com mais clareza e apostou suas fichas até seu último escrito na vinculação entre a crítica e as lutas de classes (LÖWY, 2011), na qual os explorados e oprimidos em luta aparecem como os sujeitos capazes de construir em sua própria ação a possibilidade emancipatória.

Durante o final de 1930 e meados de 1931, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Bernard von Brentano e Herbert Hiering foram os principais impulsionadores de uma revista intitulada “Crise e Crítica” cujo formato era até então inédito na Alemanha. Entre os diversos colaboradores citados nos documentos de fundação (GS VI, p. 619-620), estavam Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, Theodor Adorno, Karl Korsch, Lukács, Erwin Piskator, Alfred Kurella, Wilhelm Reich, Arthur Rosenberg, dentre outros. O objetivo era reunir pensadores de esquerda, filiados ou não a partidos, para tentar enfrentar no plano teórico e com determinação política as questões postas pela conjuntura em que viviam. O objetivo era deixar de lado as divergências conceituais – relegadas a um plano secundário nesse momento - existentes entre estes pensadores e focar em uma forma possível de intervir na luta cotidiana, que procurasse abordar as questões mais abrangentes da atualidade e que ao mesmo tempo se diferenciasse das abordagens superficiais e reificadas que circulavam em geral nos folhetins diários. Nas notas em forma de um memorando após uma das reuniões de discussão da revista, Benjamin indica que: “[A revista] tem caráter político. Sua atividade crítica está ancorada numa consciência clara do significado da situação crítica de fundo da sociedade atual. Ela é erguida no terreno da luta de classes. Contudo, a revista não tem um caráter político-partidário.” (GS VI, p. 619)

A revista tinha entre seus colaboradores alguns membros do Partido Comunista, como Lukács e Kurella, mas não tinha a pretensão de restringir-se a

uma expressão de uma corrente partidária. Tratava-se de articular pensadores de esquerda de diferentes áreas do conhecimento (teatro, música, literatura, história, sociologia, cinema, poesia, arquitetura e etc) em torno de um solo crítico comum que pudesse ser minimamente compartilhado para que fosse possível intervir tanto diante do público leitor como pudesse servir como referência nos meios em que tais pensadores circulavam. Embora a revista não tenha ido adiante por uma série de questões (que passam pela implementação da política de censura durante o governo do marechal Hindenburg e da ascensão do nacional-socialismo, pelas dificuldades financeiras da editora que se propôs a levar adiante o projeto e pela própria falta de unidade dos intelectuais de esquerda), ela é importante para ajudar a entender as articulações feitas por Benjamin entre a noção de crítica, a estética e a política durante esses anos.

O projeto coletivo da revista “Crise e Crítica” parte de uma generalização acentuada do vocábulo crise pela população alemã, diante da percepção da gravidade e da tensão que perpassava em meados de 1929 tanto a esfera econômica, como a social, a política e a cultural. No decorrer do ano de 1930 o número de desempregados na Alemanha duplica, passando para 4 milhões, o chanceler social-democrata Müller cai (WIZISLA, 2013, p. 116), amplia-se a política de censura e poucas semanas antes da primeira reunião coletiva do projeto de revista, o partido nazista teve uma votação expressiva nas eleições para o parlamento de 14 de setembro, passando de 12 cadeiras na eleição de 1928 para 107 na de 1930 (KOLB, 2004, p.225).

Para os impulsionadores da revista, a questão central era: Como questionar o uso reificado da noção de crise e como construir uma noção de crítica adequada aos desafios que o tempo histórico colocava? Certamente a crise vivida a partir de outubro de 1929 se consideradas suas proporções mundiais e por ocorrer na principal potência pós-primeira guerra e por levar à quebra da bolsa de Nova York, era um fenômeno inaudito até então em suas proporções. Entretanto principalmente nos meios de comunicação tradicionais a crise do capitalismo é tratada como “crise econômica” em sentido genérico, e geralmente abordada como uma espécie de raio caído num dia de céu azul, ignorando seu caráter cíclico no capitalismo. Ao colocar a necessidade de abordar tais fenômenos a partir do “terreno da luta de classes”, os colaboradores (também Benjamin, que foi o relator

da reunião e se utilizou da expressão) tanto pretendem chamar a atenção para o caráter sistêmico da crise em uma sociedade de classes sujeita às irracionalidades globais da valorização do valor, quanto para o papel das lutas de classes do ponto de vista do proletariado no sentido de colocar entraves ao processo de acumulação e indicar a possibilidade de superação do atual estado de coisas.

Quando Benjamin menciona a necessidade de abordar a crise em sua dimensão ideológica (WIZISLA, 2013, p.128)⁶⁶, essa observação tem pelo menos dois desdobramentos imediatos. O primeiro deles é desconstruir o processo ideológico que tenta mascarar a dimensão sistêmica da crise para reduzi-la a manifestações epidérmicas de caráter pontual e tratá-la como um problema particular do governo A ou B. O segundo diz respeito ao objeto da revista, que se situa exatamente no campo de crítica da ideologia, dedicado a questionar até o limite as antinomias, as tergiversações e a estreiteza do pensamento burguês, em suas diferentes esferas e formas de manifestação. Quando Benjamin fala que a revista deve constatar e provocar essa crise através da crítica da ideologia, delimita o escopo de uma revista construída por intelectuais de esquerda que abordam os problemas do pensamento e da ideologia subjacente ao modo tradicional de pensar em sua dimensão contemporânea, expondo as consequências práticas da ideologia na organização da vida cotidiana. Provocar a crise aparece aqui como a exposição e a crítica do pensamento reificado, fetichizado e que torna o atual estado de coisas um dado pronto e acabado, sendo essa atitude um importante requisito para uma disputa no campo social e cultural capaz de apontar para a necessidade de radicalização da crítica da ideologia. Isso significa necessariamente apontar para a práxis, para a luta dos explorados e oprimidos como portadora de uma crítica ativa e autêntica.

Durante um breve período de tempo, Benjamin compartilhou da posição equivocada que a crise de 1929 era a crise terminal do capitalismo (WIZISLA, 2013, p. 140), mas posteriormente reviu essa posição e abandonou as formulações próximas a ela. Benjamin posteriormente fixaria a certeza que o capitalismo só será superado por uma ação consciente dos explorados e oprimidos que ponha fim

⁶⁶ Boa parte das informações mencionadas é feita com base na obra de Erdmut Wizisla, que pesquisou o processo de formação da Revista “Crise e Crítica” nos arquivos pessoais (dos quais boa parte não foram publicados) de Benjamin, Brecht e na correspondência dos colaboradores envolvidos.

ao sistema, já que sua mutabilidade histórica e o poder de classe do capital podem impor à crise saídas inclusive regressivas, como foi o caso da Alemanha nazista. “A experiência de nossa geração: o capitalismo não morrerá de morte natural” (BENJAMIN, 2007 [1937-40], p. 708 [X 11 a, 3]), fulminaria de forma incisiva anos depois no trabalho sobre as “Passagens”.

Para os formuladores da revista, a crise vivida durante aqueles anos não é meramente ideológica, mas que uma de suas tarefas é exatamente questioná-la em sua manifestação ideológica. Simultaneamente, a crise não é simplesmente uma crise em sentido econômico, mas aparece como uma crise da vida social em todas as suas manifestações. Seus autores eram conscientes da necessidade de se enfrentarem as tentativas de saídas reacionárias para a crise, e um dos números projetados da revista era dedicado a enfrentar criticamente os perigos da ascensão do nazismo na Alemanha no começo da década de 30. Brecht, o responsável pelo esboço de roteiro do número que seria dedicado ao tema, coloca como tópicos a análise do programa e da prática nazista na Turíngia (onde haviam obtido êxito nas eleições parlamentares de 8 de dezembro de 1929), suas características, seus formuladores ideológicos (aqui aparece explicitamente a vinculação ao nome de Heidegger), seu anti-semitismo, seu racismo, sua luta ideológica contra o marxismo e o comunismo e etc. Aliás, a crítica da filosofia de Heidegger era um dos componentes que articulavam muitos dos membros da revista⁶⁷.

No projeto de revista, a crítica era simultaneamente um método e uma prática. Nas reflexões relativas ao método, havia unanimidade entre os colaboradores em torno do materialismo histórico como ferramenta de análise e intervenção na realidade, embora houvesse divergências sobre a forma como cada um deles entendia o que era o materialismo. A crítica (e a auto-crítica) é fundamental para a própria renovação do materialismo histórico, diante dos desafios colocados pelo tempo presente e na tarefa de se diferenciar de maneira decisiva tanto do dogmatismo e do marxismo vulgar quanto do idealismo, como formas a-históricas de pensamento. O materialismo, lembra Benjamin

⁶⁷ Ver, dentre outros, a carta de Benjamin à Scholem de 25 de abril de 1930, no qual fala da criação de um círculo crítico de leitores no verão impulsionados por Brecht e por ele com o objetivo de “demolir Heidegger” (*Br* II, p. 514). Ainda a carta à Max Rychner de 7 de março de 1931 quando Benjamin menciona que prefere “as análises desajeitadas e grosseiras de Franz Mehring do que as mais profundas paráfrases do reino das ideias que emanam hoje de Heidegger e sua escola” (BENJAMIN, 2012 [1931], p. 372).

(BENJAMIN, 2012 [1931], p.372), não pode tornar-se um dogma, e é justamente na recusa ao dogmatismo e na defesa de uma análise/intervenção crítica da/na história que este se diferencia das outras correntes de pensamento, tanto cientificamente quanto humanamente. “A crítica”, lembra Brecht, “de nenhuma maneira extrai leis eternas, cujos resultados estejam além do tempo e do espaço (do acontecer histórico)” (BRECHT apud WIZISLA, 2013, p.127).

A crítica era também uma prática, que deveria formular um pensamento consequente e comprometido com a transformação da realidade, e ao mesmo tempo apontar que as questões fundamentais não serão resolvidos no plano do pensamento, e que por isso era fundamental situar-se no “terreno da luta de classes”. A unidade entre teoria e práxis é um pressuposto e um objetivo dos pensadores que compunham a revista. Tratava-se de pensar uma teoria engajada e comprometida despida da ilusão de neutralidade, e que tornasse possível trabalhar as questões teóricas vistas como problemas concretos e reais que dizem respeito à realidade e às condições de liberdade dos explorados e oprimidos com o rigor e a urgência necessárias. A teoria era pensada articulada com os problemas da práxis, e essa era problematizada com as questões trazidas pela teoria, sendo o pensamento produzido pela revista entendido como tendo um “caráter intervencionista” (GS VI, p. 619). A proposta de realizar um “pensamento como intervenção” é para os autores essencial e lhes permitiria colocar-se diante dos principais problemas contemporâneos e discutir as questões relativas ao pensamento para além dos muros universitários e dos círculos intelectuais. É fundamental colocar-se diante dos dilemas do proletariado e dos oprimidos, embora sem qualquer perspectiva ou ilusão de liderá-los (BENJAMIN, 1986 [1932], p. 143). É mais do que urgente também superar o próprio momento da crítica como pensamento e ir além dele, fazendo da crítica uma crítica ativa. Benjamin lembra, posteriormente, citando o surrealista Aragon: “Não basta enfraquecer a burguesia de dentro, é necessário combatê-la junto com o proletariado” (BENJAMIN, 1994 [1934], p.135).

4.2

Os sentidos da crítica e a construção do porvir, ou, o comunismo

I. “A atualidade do comunismo radical”

Conforme indicado anteriormente, vislumbrando o acirramento dos antagonismos sociais, Benjamin radicaliza sua crítica ao mundo burguês ao mesmo tempo em que amplia a busca por alternativas de resistência ao atual estado de coisas e de construção de um porvir distinto. Esse duplo movimento é importante pois permite dar contornos mais nítidos à sua relação com o marxismo e o movimento comunista de seu tempo, e é um momento onde são elaborados com mais clareza alguns traços importantes de sua filosofia da história.

Benjamin não chega a fazer nenhuma elaboração explícita sobre o que é o comunismo, e nem o compreende como uma ideologia do futuro ou o fim da história. Isso nos reconduziria a uma concepção linear e homogênea de temporalidade, que Benjamin se propõe a criticar desde sua juventude. Nos rastros deixados por Benjamin, que serão seguidos aqui, a preocupação com o comunismo é muito mais uma reelaboração da relação passado-presente do que uma projeção futura. Não há um escrito acabado nesse sentido, e suas formulações estão muito mais em fragmentos, pequenos trechos e sobretudo numa metodologia de abordagem da história que nos leva a pensar o comunismo de uma maneira bastante específica, de acordo com um autor que se identificava como tal, ainda que de forma singular e heterodoxa.

Na interseção entre romantismo revolucionário e marxismo, Benjamin voltava suas atenções ao passado, comprometido com as vítimas do “progresso” e do “desenvolvimento” em que se exigia justiça à memória e à história dos vencidos através da afirmação da urgência da construção de uma concepção de história que não se reproduza produzindo a barbárie. Além disso, procurava nas experiências emancipatórias passadas dos explorados e oprimidos os fundamentos para se pensar sua importância e sua atualidade na construção ainda inacabada da liberdade e da felicidade na história. Entretanto, o romantismo e o retorno ao passado não implicavam um desejo nostálgico de restauração desse passado, mas situava-se num desvio crítico que exigia colocá-las diante dos desafios do presente e da abertura da história, transformando com isso o presente e o passado. Como lembra Jeanne Marie Gagnebin, essa percepção: “transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para

sempre, que ainda pode se perder se não a descobriremos, inscrita nas linhas do atual” (GAGNEBIN, 1994, p.16). Em outras palavras da própria Gagnebin, essa percepção não exige uma restauração de um estágio primeiro, mas é a atualização, sempre transformada, que se expõe a um inacabamento e à abertura da história para ressignificar aquelas experiências anteriores (GAGNEBIN, 2009, p.18).

Benjamin também centrava suas atenções nas lutas atuais dos explorados e oprimidos para buscar naquelas experiências os aspectos que iam além delas e portavam um significado histórico mais amplo, e que, portanto, poderiam servir como fundamentos da construção de uma nova concepção da história. Era de fundamental importância o compromisso com as práticas emancipatórias do presente, e embora a ênfase de seus textos em geral recaísse sobre a dimensão cultural dessas práticas, sua leitura da cultura pressupunha os aspectos sociais, econômicos e políticos dessas lutas a partir de uma concepção de experiência integral da história.

Isso implicava estar atento também às lutas revolucionárias que aconteciam na Rússia, às quais desloca seus olhares sobretudo a partir de 1924. Benjamin permaneceu fiel às reivindicações postas historicamente pela Revolução de Outubro, embora isso não significasse um alinhamento acrítico aos governos que se sucederam a ela, implicando no caso de Stálin inclusive em afastamento. Só que as experiências da revolução e dos anos iniciais, principalmente durante o período de Lenin mas em alguma medida também nos anos antes da reação stalinista triunfar, portam significados que vão além deles mesmos, deixando construções inacabadas na história (BOLLE, 1994, p. 181).

No contexto em que Benjamin escreveu seus “Diários de Moscou”, no período imediatamente posterior ao de Lenin e no qual o conflito entre Stalin e Trotsky pela sucessão ainda não havia terminado, a experimentação criativa de novas formas de pensar a cultura soviética ainda podiam ser expressadas e as contradições assumidas. Os “Diários de Moscou”, um documento não preparado para publicação e que contém suas impressões mais pessoais sobre o período vivido na União Soviética, revelam as contradições observadas, em que por um lado assiste-se à renovação por completo da vida social e cultural no país além da politização e da multiplicação dos debates cotidianos sobre os mais diversos assuntos, e por outro a intensificação da burocratização do partido e a ampliação

das práticas de censura contra o comunismo militante atuam como força contrária a esse processo, numa “tentativa de deter a dinâmica do processo revolucionário na vida do Estado” (BENJAMIN, 1989 [1926-27], p. 67).

Com a ascensão de Stálin ao poder, as experimentações sociais, políticas e culturais dos anos pós-revolução passam a sofrer sucessivos ataques, e Benjamin com isso distancia-se das duas correntes hegemônicas no marxismo de seu tempo, a social-democrata majoritária na II Internacional, e a stalinista majoritária na III Internacional. Embora não fosse um trotskista, nas disputas entre Trotsky e Stálin, Benjamin inequivocamente posicionava-se ao lado de Trotsky quando chamado a se manifestar em 1927 durante a sucessão (WISIZLA, 2013, p.64) e entre 1935-38 nas críticas aos expurgos promovidos por Stálin (ibid p. 105, p.243-249). Em 1939, com o pacto Ribbentrop-Molotov entre Hitler e Stálin, as esperanças que tinha na União Soviética ao menos como potência de enfrentamento do nazismo sofrem um duro golpe diante dos interesses expansionistas do governo da União, reforçando sua posição de comunista e marxista independente (GANEBIN, 2007, p. 209).

Apesar das críticas ao governo soviético que se acentuam com o tempo, Benjamin seguiu como marxista, apostando na renovação de um materialismo histórico despido das ilusões do progresso como norma histórica, do “socialismo em um só país”, do dogmatismo e da redução do processo revolucionário ao Estado. O comunismo para Benjamin portava um sentido que ia além das experiências malogradas, e representava uma reivindicação moderna ao mesmo tempo universal e singular de construção da liberdade na história que expressava a luta por emancipação dos explorados e oprimidos, e enquanto essas condições históricas de exploração e opressão do trabalho e da vida humana não estivessem superadas, este seguia conservando a sua atualidade. Em Benjamin o proletariado como classe porta consigo a atualidade e a necessidade de atualização das lutas passadas dos vencidos, e ao mesmo tempo em que luta contra a sua espoliação, luta também pelas gerações anteriores que tombaram resistindo à dominação e à exploração. Ao mesmo tempo em que ela é uma luta cuja dimensão negativa de crítica da dominação e da exploração é essencial, o próprio ato de crítica porta consigo uma positividade que vai além dele para indicar a possibilidade de construção de outras relações sociais. A luta do proletariado por emancipação é

também uma luta afirmativa e produtiva capaz de colocar em xeque o atual estado de coisas, e com base nas experiências passadas e presentes ressignificadas, permite pensar o porvir de maneira distinta e a história de maneira aberta. A capacidade permanente de crítica e autocrítica é uma das condições em que essa tradição tem a possibilidade de se renovar, e o próprio Benjamin durante o seu trabalho sobre as “Passagens” e nos escritos do período também se encarrega de apontar os limites das leituras hegemônicas, os aspectos essenciais da abordagem e o inacabamento constitutivo das lutas ao qual o próprio materialismo se vincula organicamente de forma aberta.

II. Rememor-ação e passado

Retomando um tema deixado em aberto anteriormente, quando Benjamin se propõe a pensar o comunismo tem seus olhos voltados para o passado, e não para o futuro, como uma parcela considerável das interpretações do marxismo de seu tempo. Sua preocupação central nesse movimento de retornar ao passado para pensar o presente se desdobra em uma tarefa de pesquisa multifacetada: 1) De escavar os rastros e restos deixados de lado pela historiografia dominante; 2) De considerar como sujeito da narrativa atual aqueles que tombaram na suntuosa marcha do “progresso”; 3) De fazer das lutas por memória a atualização do vínculo entre passado e presente; 4) De redimir⁶⁸ o passado, fazendo justiça às gerações de antepassados escravizados, tornando atual sua reivindicação e realizando as condições de liberdade e igualdade pela qual lutaram, criando um tempo em que o passado seja integralmente citável, sem mascará-lo ou encobri-lo. Os fios dessa história inacabada são reatualizados em cada geração pelos explorados e oprimidos, pelos despossuídos e colonizados, por mulheres e negros.

Benjamin se propõe a formular uma historiografia atenta ao detalhe, no qual se torne possível erguer as grandes construções teóricas a partir da mínima célula da realidade recortada com clareza e precisão (BENJAMIN, 2007 [1928-35], p. 503 [N 2,6]). A atenção aos farrapos e aos resíduos pretendia deslocá-los contra o historicismo hegemônico que tende a desconsiderar de seu ângulo de visão tudo aquilo que não está circunscrito a palácios, aos “grandes” nomes e aos

⁶⁸ Para a compreensão dessa ideia, é fundamental o conceito de *Apokatastasis*. Ver: (BENJAMIN, 2007 [1928-1935], p. 501 [N 1a, 3]; BENJAMIN, 1994 [1936], p.216; GAGNEBIN, 2009, p. 14-17; LÖWY, 2005, p. 54-57).

corredores dos soberanos. Benjamin propõe uma inversão de perspectiva para narrar a história a partir de baixo e dos de baixo. Para tanto, é essencial criticar a narrativa típica da história oficial pautada no encobrimento dos massacres e pilhagens para a exaltação dos grandes monumentos de cultura, recuperando a memória dos “anônimos” que tombaram no decorrer desse processo⁶⁹. É fundamental também recuperar as experiências emancipatórias do passado, encobertas pela orientação dominante na historiografia, no sentido de compreendê-las e requalificá-las de acordo com as novas configurações do presente.

Benjamin também recorria a obras pouco discutidas pelo marxismo de seu tempo, dialogando criticamente com outras tradições. Por meio do contato com um livro de Marcel Brion, fez uma breve e impactante resenha sobre a trajetória de Bartolomeu De Las Casas que é uma denúncia dos horrores do colonialismo que posteriormente ecoaria nas suas teses “Sobre o Conceito de História” de 1940⁷⁰: “A história colonialista dos povos europeus começa com o processo pavoroso da conquista que transforma todo o novo mundo conquista numa câmara de tortura. A colisão da soldadesca espanhola com os enormes tesouros de ouro e prata da América produziu uma disposição mental da qual ninguém consegue se inteirar sem ficar horrorizado”(BENJAMIN, 2013 [1929], p.171). Tal como Marx, Engels (LÖWY, 2005, p.38), Lafargue e Fromm, Benjamin era um dos leitores de esquerda atentos à antropologia de Bachofen (BENJAMIN, 2013 [1925], p. 117-118), um estudioso do século XIX das sociedades matriarcais. Havia em sua leitura uma tentativa de buscar nas experiências descritas por Bachofen, classificadas por alguns autores de esquerda da época como de “comunismo primitivo” (BENJAMIN, 2012b [1935], p.105), traços da problematização do conceito de autoridade diante de uma concepção distinta de igualdade cívica presente naquelas comunidades. Discutir tais experiências estava vinculado à tentativa de reverter a moderna naturalização do patriarcado - presente por exemplo na obra de Freud -, e fazer com que essas experiências sumariamente desconhecidas pudessem ser ressignificadas. Elas não implicavam um romantismo

⁶⁹ Benjamin daria forma específica a uma formulação nesse sentido numa das variantes das teses de 1940 utilizada na preparação da Sétima Tese “A construção histórica é dedicada à memória dos anônimos” (GS I-3, p. 1241).

⁷⁰ Refiro-me aqui às teses VII e VIII.

nostálgico desejoso das comunidades pré-modernas e nem a proposição de comparações que dispensem construções mais aprofundadas, mas recolher nessas experiências históricas por “menores” que pudessem ter sido um significado capaz de reaver o presente.

Dentre os marxistas do começo do século XX, é provável que Benjamin seja o mais radical dos críticos do progresso como norma histórica, em uma crítica que também está em Rosa Luxemburgo. Para ele, a concepção moderna de progresso é indissociável da barbárie, já que ao considerar o passado como mero despojo sequencial de uma marcha que caminha para um fim certo no futuro, esse tipo de percepção termina por encobrir e legitimar a dominação social anterior e atual daqueles que são considerados um “entrave” para o “desenvolvimento e o progresso”. Para Benjamin, se nos perguntarmos quem são esses sujeitos, é perceptível o caráter eminentemente seletivo do recorte utilizando, recaindo sobre os ombros dos subalternos. A “criação destrutiva”, invertendo aqui a fórmula de Schumpeter, faz da acumulação capitalista uma acumulação de escombros, já que a conquista de novos espaços de acumulação lida constantemente com uma compreensão do espaço como objetivação a ser expropriada, pilhada e tornada meio para a valorização do valor.

A memória faz do elo entre passado e presente uma reconfiguração da experiência atual. Ela funciona como uma forma de tornar o passado presente, exigindo tanto a não-repetição da barbárie, como a retomada dos fios inacabados das experiências libertárias soterradas pela reafirmação da dominação/exploração social e política pelas classes dominantes. Benjamin incorpora Marcel Proust nas suas elaborações sobre os sentidos da memória, no qual esta aparece como fundamental no trabalho de reminiscência e de elaboração do passado. A preocupação com o passado aqui não aparece como uma mera apreciação estética pelo antigo, mas como um momento fundamental para compreender como aquele passado nos constitui, como uma forma de compreender o vivido (BENJAMIN, 2005b [1932], p. 576) e como o conhecimento daquilo que foi vivido pode ser essencial para conhecer o presente e agir nele. Ela indica que aquele acontecimento passado ainda deixa marcas contemporâneas, e as forças sociais atuais olham para aquele passado também perguntando-se sobre si próprias. “Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido,

ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1994 [1929], p. 37). A memória em Benjamin é capaz de dotar de força histórica os acontecimentos que corriam o risco de serem omitidos ou terem distorcido o seu significado histórico. Ela reconfigura a relação entre passado e presente podendo servir como um estopim para que se exploda a ilusão de continuidade histórica que as teorias do progresso tendem a enfatizar.

Condensando essa relação entre a crítica do progresso e a memória, Benjamin faz a seguinte observação no trabalho sobre as “Passagens”, escritas em torno do período aqui analisado:

“Pode-se considerar um dos objetivos metodológicos deste trabalho demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a ideia de progresso. Precisamente aqui o materialismo histórico tem todos os motivos para se diferenciar rigorosamente dos hábitos do pensamento burgueses. Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização” (BENJAMIN, 2007 [1928-35], p. 502 [N 2,2]).

Benjamin torna-se durante esse processo um pesquisador das revoluções dos séculos XVIII, XIX e XX, e suas notas de trabalho da pesquisa sobre as “Passagens” parisienses e seus outros escritos indicam o estudo da Revolução Francesa de 1789 e de 1830, das insurreições de fevereiro e junho de 1848, das revoltas alemãs de 1848, da Revolução Alemã de 1918, da Revolução Russa de 1917 e uma atenção especial à Comuna de Paris de 1871. Benjamin pretendia retornar ao passado para levantar questões sobre as razões de seus naufrágios, ao mesmo tempo em que tentava extrair as dimensões vitoriosas dessas experiências procurando fundamentos que pudessem ser atualizados (sempre transformados, já que o tempo e o espaço haviam se modificado). Era fundamental realizar uma historiografia das revoluções também para colocar em xeque a leitura linear e continuista da história, expondo os momentos de ruptura, de aceleração do tempo e de reconfiguração da experiência cotidiana promovida pelos eventos revolucionários da modernidade. A história das alternativas da modernidade é vista como uma história das lutas dos de baixo por igualdade e liberdade e de suas revoluções vitoriosas ou fracassadas, e seria necessário para qualquer luta do presente enfrentar as questões colocadas pelo passado aprendendo com tais

experiências sem ter a ilusão de uma continuidade linear ou de um reinício permanente do zero.

A memória é capaz de trazer para o imaginário coletivo a realidade dessas lutas, tornando a aparência do impossível como algo tangível, como algo que aconteceu ou esteve prestes a acontecer. Para além de dar conhecimento histórico sobre aquilo que havia sido anteriormente denegado, a memória é também um fundamento objetivo para as lutas do presente, já que as disputas pela memória são uma dimensão inescapável das disputas hegemônicas e contra-hegemônicas do presente, sendo também um componente subjetivo na auto-formação dos sujeitos coletivos em luta. A memória é o elo entre passado e presente, capaz de trazer o passado ao presente e de levar o presente ao passado, atualizando aquilo que corria o risco de cair no esquecimento. Trazendo o passado ao imaginário atual, a memória pode ser um dos componentes essenciais para a ação presente.

Para Benjamin, a memória é formulada como contra-poder, como crítica da violência soberana e como crítica do poder, distinta portanto dos monumentos de glorificação patriótica. Como lembra Michael Löwy, a memória coletiva dos vencidos tal como entendida por Benjamin é distinta de sua transformação em panteão estatal, não só pela natureza de seus personagens, sua mensagem e sua posição no campo do conflito social, mas também porque ela contém uma dimensão subversiva capaz de abalar as ilusões de continuidade histórica que geralmente servem para a instrumentalização dos poderes dominantes (LÖWY, 2005, p. 111).

A atualidade do comunismo também passa pela capacidade de atualização dessas lutas, da experiência ainda inacabada de construção e afirmação da liberdade e da igualdade na história. É uma das tarefas do proletariado moderno e dos oprimidos retomarem a radicalidade e a urgência das lutas contra a dominação e a exploração, tornando possível a construção de um porvir distinto, não-idealizado e atento ao passado. O sujeito do conhecimento histórico porta a consciência fundamental de seus ancestrais escravizados, e a luta aberta no presente é também o momento de acertar as contas com esse passado. O comunismo em Benjamin passa pela compreensão da história como espaço inacabado da construção coletiva e consciente, retomando as possibilidades daquilo que poderia ter ganhado vida, mas foi soterrado nas ruínas da

modernidade hegemônica. “A grande dificuldade, para o historiador, está em farejar os sonhos, as aspirações, os movimentos subjetivos voltados para o porvir que não chegaram a se expressar em realidades objetivas duradouras, embora estivessem prenhes de significação histórica” (KONDER, 1999, p. 67)

Essa preocupação intermitente com o passado distingue-se do seu uso ressentido, e é vista como contendo uma responsabilidade ética com as vítimas do passado e com a necessidade impostergável de se construir uma alternativa a um formato de sociabilidade que se reproduz produzindo a barbárie. O compromisso de libertar o porvir é também o apelo e a promessa do passado e aparece como capacidade de modificação do presente (MURICY, 2009, p.14).

Para Benjamin as lutas travadas no presente não podem ser compreendidas adequadamente sem a sua referência aos combates históricos anteriores, embora não se prendam completamente a eles, precisando saber extrair desses combates lições de seus erros e acertos. A emancipação dos explorados e oprimidos como classe expõe-se ao passado, buscando nas experiências anteriores referências para a construção de relações sociais, políticas, culturais e econômicas modificadas. Em suas pesquisas sobre a Comuna de Paris, Benjamin recorre frequentemente aos historiadores que procuram analisar as razões da durabilidade curta daquela experiência, apesar de sua intensidade que seguia lhe servindo como um suporte essencial para pensar as lutas de seu tempo (BENJAMIN, 2007 [1928-1935], p. 827-829).

III. As práticas do presente

Além da preocupação com o passado, para pensar o comunismo é essencial ter os olhos voltados para as práticas do próprio movimento real em ocupações, greves, conselhos operários e nos sinais de emergência de novas relações sociais possíveis, que certamente devem ser redimensionadas na criação de outras formas de sociabilidade. A questão é que essas experiências por mais que possam ser localizadas, contém os traços atuais e reais que indicam para a formação de uma subjetividade que vai além daquela experiência, formulando os traços de uma sociabilidade por vir. Esse conjunto de práticas indica que o atual estado de coisas não é um dado pronto e acabado, e que é possível a construção de

novas relações, antevistas nas práticas coletivas de resistência e da crítica ao modo de organização dominante das relações sociais.

Benjamin não foi propriamente um estudioso das ocupações e greves de seu tempo, mas foi capaz de produzir principalmente entre 1928-31 alguns textos que tratavam de pensar no âmbito da arte, da cultura e da pedagogia infantil as práticas contemporâneas que poderiam auxiliar na construção de um porvir não-idealizado. As experiências conselhistas de democracia e a transformação revolucionária da organização da sociedade impulsionavam a formulação de novas formas de percepção sobre a cultura e a educação na Rússia. Na Alemanha, o contato com as lutas dos trabalhadores promove novas reflexões em torno da arte, expressas principalmente na obra de Brecht, que Benjamin toma como referência nesses anos e posteriormente. Na França, Benjamin identifica no surrealismo um aliado essencial no combate à decadência cultural das sociedades de capitalismo avançado. Além disso, seus aforismas e fragmentos sobre as cidades de seu tempo procuram analisar os traços da experiência contemporânea que escapam à tentativa de subsunção real da sociedade ao regime do capital.

Na poesia e no teatro de Brecht, Benjamin encontra a atualidade da crítica militante que se dispõe a construir-se ao lado do movimento dos trabalhadores. A inspiração brechtiana não é solta, mas aplicada diante da necessidade de fazê-la no deserto da atualidade. E para dar conta da atualidade o autor se propõe a romper com o modelo poético calcado no interesse individual de constituir-se publicamente como literato e passar a pensar a literatura junto às lutas coletivas de transformação da realidade, e como a poesia, o teatro e a arte podem ter importância nesse processo, ainda que seja num papel secundário, muito ramificado e indireto. Brecht funde em sua poesia militante um efeito pedagógico, político e poético (BENJAMIN, 1986 [1930], p. 122), incorporando novos problemas aos seus escritos, no qual a urgência da ação e a igualdade tornam-se princípios formais, obrigando o próprio autor a questionar sua posição de classe e a encarar o proletariado não como um público potencial, mas como um sujeito com quem se dialoga, sem idealizá-lo. A relação é sempre crítica, e o apoio militante ao movimento dos trabalhadores não significa uma obediência cega aos dirigentes partidários (KONDER, 1996, p.40).

Com a aproximação entre Brecht e Benjamin em 1929, uma das discussões principais entre os dois era sobre como dar tratamento às formas coletivas, de maneira a incluir e conclamar o público à participação no teatro (WIZISLA, 2013, p.22). É questionado o abismo entre os atores e o público, a posição elevada do palco e sua progressiva transformação em tribuna da qual não resta outra opção para o público a não ser o ajuste a essa tribuna e a posição de expectador. Não basta a modificação do conteúdo do teatro conservador, mas é preciso transformá-lo em toda sua estrutura, subvertê-lo em sua forma, alterando radicalmente a relação entre palco e público, entre texto e representação, entre forma e conteúdo, entre diretores e atores. O grande mérito do teatro épico de Brecht é tentar intervir e alterar essas relações, em certa medida inspirando-se nas reivindicações dos trabalhadores por igualdade e liberdade para propor um novo projeto de compreensão artística, rompendo as hierarquias e formulando uma nova forma de se pensar e se fazer teatro.

O teatro brechtiano para Benjamin é um chamado à ação, trazendo o público aos debates, às decisões responsáveis, às tomadas de posição fundamentadas colocando em xeque os papéis tradicionais. Ele tenta fazer do teatro uma experiência incessante, viva e produtiva em seu agora. A interrupção da narrativa passa a não ser um desvio, mas um momento importante no qual o protagonista de uma cena passa a ser obrigado a responder em cena ao público com um gesto, fazendo da dinâmica de apresentação um fluxo vivo.

Se seus textos sobre a literatura russa pós-revolução tem uma ênfase muito descritiva e reproduzem a posição do partido em diversos momentos (BENJAMIN, 1986 [1927], p. 97-105)⁷¹, seus melhores escritos sobre as experiências russas são aqueles dedicados à educação. Em alguns textos pedagógicos do período, Benjamin procura contrapor antagonicamente a pedagogia colonial reproduzida na Alemanha de seu tempo e as experiências pedagógicas oriundas do teatro infantil proletário. Benjamin discute como alguns porta-vozes da educação burguesa reproduzem um modelo colonial de educação, pautado na violência, na mercantilização e na autoridade. Em uma sociedade produtora de mercadorias, a educação é vista como uma mercadoria a ser vendida no mercado colonial de bens culturais. A autonomia da criança é desconsiderada,

⁷¹ Para uma análise crítica acertada desses textos, ver: (BOLLE, 1994, p.177-207).

e esta torna-se um equivalente “primitivo” do modelo ideal de cidadão europeu, destinado a ser convertido, catequizado e colonizado. A infância, equivalente etário dos “povos primitivos”, torna-se a destinatária da mercadoria-educação, e as crianças passam a ser vistas “como clientes enviados por Deus para consumir as quinilharias europeias” (BENJAMIN, 2002 [1930], p. 148). Essa mercadoria são os bens culturais, e a hipostasia dos mesmos conduzem a um processo disciplinador voltado a introduzir na criança a glorificação destes e das imagens produzidas a partir dos mesmos. Uma dessas imagens é a do herói, inculcado na criança como indivíduo sobre-humano capaz de desbravar, tal como o colonizador, subsumindo a fraqueza infantil e fazendo daquele modelo de adulto seu cidadão ideal. Mas a violência subjacente a essas relações sociais é permanentemente omitida ou naturalizada em função do indivíduo heroico que se sobrepõe em sua “missão civilizatória”. Dessa forma, “a superficialidade é proclamada com um fanatismo que, sob o pendão do tempo atual, desencadeia uma guerra santa contra tudo aquilo que não corresponde à 'sensibilidade moderna', colocando as crianças (como determinadas tribos africanas) na linha de frente dessa batalha” (ibid p. 148).

Sob a bandeira do reformismo e de adaptar a educação aos “novos tempos”, essa concepção de pedagogia infantil tenta eliminar a dimensão imaginativa do cotidiano da criança para instrumentalizá-lo de acordo com um modelo pressuposto de adulto ideal com uma série de pré-requisitos de um sujeito “adaptado”. O texto, uma resenha crítica do livro de Jalkotzki sobre contos maravilhosos, conclui realçando a necessidade de se resistir a esse tipo de projeto educacional, invocando uma imagem para realçar as consequências neocoloniais na formação de uma pedagogia destinada a subjugar o outro. Para ele, é preciso encontrar “forças para se colocar no caminho desse intrépido reformismo, para o qual psicologia, folclore e pedagogia não passam de bandeiras sob as quais o conto maravilhoso, como artigo de exportação, é fretado e enviado para o continente negro, onde as crianças se debilitam nas plantações da piedosa mentalidade reformista (ibid p.149-150).

Lacis é sem dúvida uma das influências de Benjamin em seus escritos sobre a possibilidade de formulação de uma pedagogia infantil anti-autoritária (BUCK-MORSS, 1991, p.14). Surge de seu contato com a diretora de teatro

infantil e militante comunista a ideia de elaboração de um “Programa de um teatro infantil proletário”, que parte das experiências de Lacis durante o período em que esteve a frente de uma companhia teatral infantil na Rússia pós-revolução e das reflexões conjuntas sobre a vida infantil na recém-fundada União Soviética. O programa condensava algumas dessas reflexões conjuntas e foi discutido coletivamente na Casa Liebknecht, em Berlim, onde Asja planejava dar continuidade às suas experiências com o teatro infantil.

Benjamin indica a ausência durante seu tempo de reflexões mais aprofundadas sobre o momento educacional das crianças a partir dos quatro anos. Para a educação infantil, o ensino tradicional de palavras de ordem carregadas de lição de moral, mesmo que provenham dos partidos operários, é completamente improdutivo e ineficaz diante da complexa realidade infantil. Toda educação que não respeite a autonomia da criança e não seja abordada de forma contextual, tende a fracassar e a reproduzir a frustração e a limitação das capacidades criativas na criança. O contexto é o ponto de partida para a educação infantil, e não as metas de conformação do sujeito “útil, socialmente confiável e ciente de sua posição” (BENJAMIN, 2002 [1930], p. 122) tal como o modelo de educação tradicional: “A educação proletária necessita portanto, sob todos os aspectos, primeiramente de um contexto, um terreno objetivo *no* qual se educa. Não necessita, como a burguesia, de uma ideia *para* a qual se educa” (BENJAMIN, 2002 [1928], p.113).

É fundamental na construção de uma educação contextual o papel exercido pelo teatro infantil proletário, capaz não somente de colocar as crianças coletivamente para trabalhar em conjunto como também de incentivar sua autonomia e criatividade. O teatro infantil auxilia na formação da criança, e descobre-se através da dialética entre a exigência de uma educação infantil que abranja a totalidade da vida em sua plenitude ilimitada e a exigência de uma educação contextual em um terreno delimitado. A plenitude da vida e seus dilemas se articulam no momento contextual propriamente dito do teatro que levanta esses problemas, chamando as crianças a intervir sobre eles, e não a reproduzir mecanicamente um *script* pré-definido. Até porque, como Benjamin indica, as encenações do teatro não são a meta, tal como no grande teatro burguês, do trabalho coletivo desempenhado pelas crianças nos clubes infantis. Nos clubes

infantis proletários “as encenações acontecem de passagem, por descuido, se poderia dizer, quase como uma travessura das crianças, que interrompem dessa maneira o estudo que, fundamentalmente, jamais é concluído. O diretor não dá muito valor a essa conclusão. Importam-lhe antes as tensões que se resolvem em tais encenações. As tensões do trabalho coletivo são os verdadeiros educadores” (ibid p.114). O teatro é um momento no qual a realidade e o jogo se fundem, e no ato de brincar a criança dá sua resposta àquilo que é colocado diante de si na experiência teatral (BOLLE, 2002).

Na proposta elaborada por Benjamin (e indiretamente também por Lacis), o papel do diretor não é tentar influir sobre as crianças, ditar seu comportamento ou servir como “personalidade moral” exemplar e superior hierarquicamente. É fundamental quebrar o ritmo disciplinar/hierárquico das atividades tradicionais propostas para moldar as crianças, permitindo o aprendizado sobre a realidade e sobre a imaginação nas tensões humanas inerentes ao próprio teatro. O papel do diretor é muito mais de propor conteúdos, tarefas e eventos, mas resguardando a capacidade das crianças de decidirem se vão fazer ou não aquelas atividades e como irão fazê-las. É a própria coletividade das crianças que passa a lidar cotidianamente com os eventuais conflitos e ajustes a serem feitos. Cabe ao diretor um papel muito mais de observador, capaz de abdicar de qualquer desejo de poder de corrigir baseado em uma presumível superioridade moral e entrar no processo de auto-aprendizado com as crianças (BENJAMIN, 2002 [1928], p.115). O teatro infantil proletário é um espaço de concretização da imaginação, e cabe ao diretor libertar a possibilidade de tornar o mundo mágico da mera fantasia uma possibilidade na execução teatral. Para Benjamin, o teatro infantil coloca em xeque a própria formação de um público superior, permitindo ao próprio adulto aprender sobre o universo infantil colocando em xeque os procedimentos de “normalização” que condicionam seu comportamento diante das atitudes inesperadas das crianças.

Benjamin procurava problematizar também a relação entre o próprio público e teatro. Fazendo referência explicitamente à renovação cultural dos anos pós-revolução, Benjamin menciona que esse teatro encontra seu espaço adequado em relação direta com o público e com a classe para si. Essas experiências dialogam com as dinâmicas coletivas e auto-gestionadas de democracia propostas

em assembleias populares, fábricas e etc – experiências que foram sendo posteriormente suprimidas com a burocratização do Estado soviético. Para Benjamin, a classe operária deve prestar a máxima atenção à coletividade infantil expressa no teatro proletário, que irradia as forças mais poderosas e atuais. “A atualidade da criação e do comportamento infantil é, de fato, inatingível” (ibid p.115).

Claro que essa não é uma experiência simples. Nos “Diários de Moscou” Benjamin e Lacis comentam sobre a dificuldade de se partir dessa experiência com todos os tipos de crianças (BENJAMIN, 1989 [1926-27], p.30-31), mas é no próprio processo que se abre a possibilidade de auto-aprendizagem recíproca. No teatro infantil “a improvisação permanece como central” (BENJAMIN, 2002 [1928], p.116), de forma a liberar as energias criativas da criança, e a encenação aparece como a síntese do processo criativo. Ela se contrapõe ao treinamento educativo e aparece como a libertação do jogo que o adulto pode observar. Seu objetivo não é propor um produto final (a encenação pública), mas fazer de cada gesto de encenação um momento próprio e dotado de uma temporalidade particular (EILAND & JENNINGS, 2014, p. 321).

Para Benjamin, é um erro tentar se utilizar do teatro para disciplinar as crianças, ou para fazer com que elas reproduzam uma ideologia, tal como faz a educação burguesa. Para Benjamin, a educação política se inicia na adolescência. Isso não significa negar a luta de classes ou imaginar que a pedagogia infantil se desenvolva de forma isolada, ou que no processo de aprendizado não possam ser levantados temas que repercutam indiretamente na vida política, mas esse não é o foco na pedagogia infantil. É central nesse processo garantir a formação da autonomia da criança, a realização de sua infância e sua sociabilização em práticas não autoritárias.

Para Benjamin são nessas atividades que questionam os limites da ordem atual, e simultaneamente apontam para a construção de uma outra sociabilidade, que pode ser antevisto o porvir. Por isso, além da leitura das lutas anti-capitalistas de seu tempo e de suas formas de expressão, Benjamin procurava como crítico da cultura condensar os elementos dessas experiências que nos permitiriam pensar um porvir sem cair nos limites de uma futurização e da projeção de uma utopia abstrata descolada das lutas reais.

IV. O agora e a requalificação do presente

Esse duplo gesto de ressignificação do passado e de requalificação do papel do presente no devir histórico implicam na formulação de uma filosofia da história preocupada centralmente com o agora, e que compreende a história de maneira aberta. Benjamin compreendia o presente não como passagem, mas como um agora carregado de possibilidades (BENJAMIN, 2007 [1928-35], p. 504 [N 2a, 3]). O agora condensa o momento crítico em que a ilusão de continuidade da história reificada é colocada em xeque. Diante de cada agora, o sujeito revolucionário é chamado a se manifestar de formas variadas, sendo preciso em cada decisão reafirmar e dar contornos presentes à sua luta, sem que isso lhe garanta um caminho certo e exato de antemão. Cada presente é dotado para ele de oportunidades históricas sobre as quais é preciso coletivamente se defrontar e agir sobre as mesmas.

Benjamin no decorrer de sua trajetória rejeitou o uso de noções tais como época de decadência (BENJAMIN, 2007 [1928-35], p. 503 [N 2, 5]) por algumas razões. De início, não é possível ignorar ou tratar como não importante um determinado período histórico em bloco por mais negativo que este seja, relegando-o a uma época transitória e ilusória, sob o risco de perder a dinâmica histórica própria desse período, que passa dentre outros elementos pelo reconhecimento das forças de resistência, das lutas contra-hegemônicas e das tendências contrárias que se afirmaram e que diferenciam a história humana da história natural. Com um olhar voltado aos restos da história, nada pode ser considerado perdido de antemão, e cabe à memória expor a relação entre passado e presente para que esse passado seja citável. É preciso também saber enfrentar esses períodos, retirando lições dos mesmos que possam ser importantes para enfrentar os dilemas do presente. Esse olhar no passado vincula-se às questões do presente, partindo do compromisso entre o historiador materialista e os explorados e oprimidos. Benjamin é atento ao indicar que ao acessar o passado para perguntar-se sobre o tempo que o cerca, o historiador pode mudar o ângulo de visão, mas não seus critérios (ibid p. 501 [N 1a, 3]), que fazem desse olhar das pretensas épocas de decadência um movimento de luta contra a tentativa de apoderação e de apropriação por parte dos dominadores do presente da

integralidade da história do passado. Benjamin historiciza não só o passado, mas o próprio acesso ao passado, fazendo das disputas em torno da memória parte das lutas presentes e do agora.

Mesmo quando utilizada pela esquerda para se referir à decadência do pensamento burguês, essa noção tende a menosprezar a força da classe dominante, e a capacidade de mutação do sistema e da própria classe dominante para conservar o capitalismo, mesmo que sob as formas mais regressivas possíveis como governos sanguinários ou regimes bonapartistas tal como aquele implementado por Luís Napoleão no Segundo Império, e que é o objeto de estudo no trabalho sobre as “Passagens”. Sem uma alternativa anti-capitalista coerente e consequente o sistema seguirá existindo sob variadas maneiras, inclusive nas distintas formas de barbárie.

Uma terceira preocupação mobilizava Benjamin na rejeição do uso da noção de época de decadência. Ela significa apagar as possibilidades revolucionárias próprias de determinados momentos históricos, que mesmo quando fracas, não podem ser ignoradas. É próprio do historicismo e do revisionismo de tempos em tempos tentarem apagar os distintos movimentos revolucionários do curso da história, desqualificando-os e invisibilizando-os sob diversas formas. Essa tentativa se desdobra por vezes quando tais correntes buscam eliminar a própria noção de revolução do vocabulário historiográfico ou menosprezar seu impacto objetivo, sua capacidade explicativa na modernidade e suas consequências efetivas.

Para Benjamin cada presente nos abre a possibilidade de agir politicamente, e por isso a identificação do presente como uma época de decadência pode nos levar à resignação e a não saber aproveitar as possibilidades colocadas em um determinado tempo-espço. Essa chance precisa saber ser aproveitada, e ela não é fruto da abstração de qualquer pensador individualmente por mais brilhante que seja, sendo sempre necessário uma avaliação coletiva também das condições objetivas de realizá-la e mantê-la. Penso que a noção de urgência organiza subterraneamente o pensamento de Benjamin, ao chamar a atenção para a constelação de perigos que se coloca pela tentativa de apoderamento do passado pelos dominadores e que também existe no presente, dos perigos que ameaçam a própria existência humana em tempos de guerra, crise

e barbárie. Benjamin pressentia o pior, mas esse pior não era inevitável, por isso seus escritos realçam diversas vezes a urgência de se agir para evitar os tempos sombrios que se aproximavam. Benjamin articula a urgência como categoria de percepção histórica com a noção surrealista de despertar, para colocá-la em relação direta com a centralidade do momento de indiscernibilidade entre a crítica e a prática. A concepção de despertar aparece como um chamado à ação ao fim de algumas notas do trabalho sobre as “Passagens” em que elabora de forma mais densa sua filosofia da história (BENJAMIN, 2007 [1928-1935], p. 503-504). Elaborando a concepção surrealista, o despertar do sonho significa o momento de acesso ao sub-consciente que desmente a progressividade do devir na estrutura do sujeito. Benjamin faz dessa noção de despertar um elemento de análise histórica, para chamar a atenção sobre a importância do despertar de forma a questionar as leituras mecanicistas e positivistas da história, baseadas numa história calcada na progressividade do devir. É fundamental, portanto, vincular o despertar à rememoração, recordação, buscando o momento do “irromper da consciência desperta” (ibid p. 433 [K 1, 2]). Para isso, o passado não vivido e pelo qual se luta é formulado sob a forma de imagens ao sujeito, que através da memória articula tais imagens, que se apresentam na forma de imagens dialéticas, prontas para implodir a noção de continuidade linear da história⁷². “O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! - Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração” (BENJAMIN, 2007 [1928-1935], p. 434 [K 1, 3]).

Como lembra Buck-Morss (BUCK-MORSS, 1991, p. 260) é fundamental despertar também do sonho fantasmagórico do fetiche mercantil capitalista feito sonho coletivo. O fetichismo, uma das noções que articula o seu trabalho sobre as “Passagens”, enquanto fenômeno que atravessa o conjunto da sociedade em suas diferentes esferas e a sociabilização através da mediação mercantil dão a aparência de que a relação de igualdade formal própria da troca mercantil e a

⁷² Como recorda Susan Buck-Morss, que demonstra a articulação entre o pensamento surrealista e o trabalho sobre as “Passagens”, Benjamin formula uma “concepção de 'despertar' coletivo como sinônimo de uma consciência de classe revolucionária” (BUCK-MORSS, 1991, p. 253).

equivalência da mediação monetária sob a forma do dinheiro se estende a toda a realidade. O fetichismo e a penetração da forma-mercadoria no tecido social criam a ilusão (com incidência real, tanto em seu aspecto ideológico como reforçada pelos instrumentos de garantia do direito de propriedade) que o acesso à realidade se dá apenas através da relação mercantil, dando a impressão de que tais relações são naturais e intransponíveis. O materialismo histórico para Benjamin tem como uma de suas tarefas dissipar a ilusão promovida pelo fetichismo mercantil da aparência de existência de algo sempre igual na realidade e na própria história. Isso enfatiza a crítica a uma concepção de história que legitima esse acesso alienado ao real, como se o mundo fosse um dado onde os indivíduos apenas se movem num sistema já pronto sem ter a consciência que a realidade é construída e produzida pela ação dos seres humanos.

Trata-se de romper com qualquer espécie de conformismo e realçar a necessidade de engajamento reafirmada em cada momento histórico, já que a emancipação no presente e do passado não é um dado garantido, mas conquistado. Cada ação da classe trabalhadora e dos oprimidos defronta-se tanto com o presente e o tempo da urgência dessa ação, quanto com o passado, reafirmando o compromisso com os derrotados por um formato de sociabilidade que se reproduz produzindo a barbárie. Presente e passado se encontram no agora, fazendo do proletariado moderno o herdeiro dessas gerações de derrotados, reafirmando a possibilidade de emancipar-se a si próprio no mesmo movimento em que emancipa o todo. Saber compreender o momento oportuno (o *kairós*) é o que faz com que a classe combatente possa transformar a potência em ato, a possibilidade em realidade.

Segundo Michael Löwy, Walter Benjamin trabalha com um marxismo da imprevisibilidade articulado a uma concepção aberta da história, esta última também reforçada pela interpretação de Gagnebin. Chamar a atenção sobre o agora e levantar tais aspectos dão indícios para a importância da renovação do marxismo por via da crítica ao conformismo burocrático presente também em algumas correntes da esquerda. Benjamin procura enfatizar não somente as condições objetivas da ação política, mas também para a importância de movê-la para criar as condições de possibilidade. A história é aberta diante da possibilidade e da realidade de uma práxis transformadora que intervém sobre a

mesma inaugurando a possibilidade de um porvir distinto. Se a práxis é o que propriamente historiciza o ser humano, essa mesma práxis o torna possível de agir de maneira transformadora, modificando a realidade à sua volta por meio da ação e do trabalho, e na modernidade⁷³ a práxis em termos coletivos torna possível também a transformação revolucionária da realidade.

Como aponta o próprio Löwy, essa imprevisibilidade é apenas relativa, já que não ignora a análise de tendências estruturais para se pensar o presente, e das condições históricas, econômicas, sociais, políticas e culturais colocadas para avaliar a ação. O caráter das análises é sempre tendencial justamente porque um dos componentes da história é a capacidade da ação política coletiva capaz de perturbar tais estruturas, emergindo a possibilidade de criação do novo (LÖWY, 2005, p. 150). Se a história não é um dado, mas uma construção, justamente por se situar nesse terreno ela é passível de uma construção distinta.

Isso não é um elogio do espontaneísmo em abstrato, mas um alerta de que se o movimento comunista ficar *somente* preso às análises estruturais, perderá a capacidade de avaliação do momento oportuno (do *kairós*, tal como aparecerá posteriormente nos textos de Benjamin) para agir, que não é completamente determinado de antemão. Seu texto sobre o “Surrealismo” é exatamente uma defesa da vinculação – sempre repleta de tensões, no qual não há uma fórmula pré-definida sobre como lidar e qual desse polos privilegiar - entre a preparação revolucionária comunista e a revolta anarquista. Quando Marx em seu “Prefácio” da “Contribuição à Crítica da Economia Política” menciona que o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social (MARX, s/d, p. 301), o recurso à expressão “condiciona” indica que na análise e intervenção na realidade há fatores envolvidos que não são apenas aqueles dados pelas estruturas sociais e políticas, por mais que estas devam ser levadas em consideração em qualquer análise consequente. A questão central é que Marx não elimina a capacidade de agência dos trabalhadores na história, tal como seus críticos lhe

⁷³ Tomo aqui como referência a leitura que entende a revolução em sentido político como um fenômeno moderno. O termo revolução era utilizado anteriormente para descrever o movimento dos astros, e somente a partir da modernidade adquire forte conotação política. Esse é um termo de relativamente aceito entre marxistas e não marxistas, embora haja divergências no período em que essa inflexão semântico-política passou a ocorrer e divergências radicais na caracterização sobre o que é uma revolução. Ver: (HOBSBAWM, 2006), (KOSELLECK, 2006, p.62), (ARENDR, 2011, p.56).

imputam, e ela é um dos fatores fundamentais que fazem com que a ação política não deva ser pensada *apenas* em termos estruturais, embora estes jamais possam ser desprezados. Em seus escritos em torno da Comuna de Paris, Marx chega a falar inclusive da variável relativa a “contingências” que criam possibilidades para agir, embora as análises de conjuntura necessárias para se pensar a ação não possam prevêê-las antecipadamente (MARX, 2011, p. 209)⁷⁴. A análise da realidade é tendencial pela existência e pela atualidade da práxis humana transformadora, condicionada pelas estruturas sociais, econômicas e políticas atualmente existentes, “mas capaz de ultrapassá-las, de transformá-las, de perturbá-las, criando o novo” (LÖWY, 2005, p.150).

A práxis transformadora implica ruptura, tornando possível a emergência do novo na história. O porvir benjaminiano não é uma futurologia. Benjamin sempre evitou qualquer projeção idealizada do futuro por duas razões principais: a primeira era evitar nos recolocar em uma concepção de história que projeta um futuro idealizado e termina por anular o presente e reconduzir a percepção do tempo até esse futuro chegar como sendo um tempo linear e homogêneo; a segunda razão é rejeitar a a-historicização do pensamento ou a sobrevalorização do pensamento isolado, que termina por projetar um futuro idealizado deslocado de qualquer sujeito coletivo concreto e movimento real. O comunismo, ou o porvir, é sempre um sobressalto criativo, e não é construído no vazio. Conforme colocado anteriormente, essa construção se põe em relação direta com o passado e com as alternativas à modernidade hegemônica criadas pelas lutas dos explorados e oprimidos (retomadas, ao mesmo tempo que transformadas) e os movimentos emancipatórios do presente, buscando em suas práticas, dessa vez redimensionadas, os fundamentos daquilo que vem (VIEIRA, 2015). O comunismo reconfigura a experiência do tempo presente que passa a ser o lugar próprio da transformação histórica, abrindo a possibilidade de construção da história sob bases radicalmente distintas. Parece-me que esse tipo de percepção

⁷⁴ “A história mundial seria, sem dúvida, feita de modo muito cômodo se a luta fosse travada apenas sob condições infalivelmente favoráveis. Ela teria, por outro lado, uma natureza bastante mística se nela as 'contingências' não desempenhassem nenhum papel. Essas contingências se colocam, naturalmente, no curso geral do desenvolvimento e são novamente compensadas com outras contingências. Mas aceleração e hesitação dependem muito de tais 'contingências'”. MARX, Karl. Carta à Kugelmann de 17 de abril de 1871. In: *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.209.

não-idealizada do comunismo tem afinidades com a seguinte passagem de Marx, outro autor que sempre fora reticente ao antecipar as características do comunismo (COUTINHO, 2009, p.9):

“O comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser instaurado, um Ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva] resulta dos pressupostos atualmente existentes” (MARX, 2007, p. 38 nota a).

O comunismo é visto por Benjamin não como um fim da história, mas como uma interrupção da atual concepção, vinculada portanto a uma crítica radical aos fundamentos da modernidade capitalista, e também como uma *condição* de historicidade distinta. Suas condições de possibilidade estão na própria história, por via da articulação entre a práxis própria da classe revolucionária, a retomada transformada das experiências emancipatórias passadas e a ampliação das atuais. A sociedade sem classes, portanto, não é a meta final do progresso na história, mas sua interrupção, tantas vezes malograda e finalmente efetuada como lembra anos depois na tese XVIIa⁷⁵.

V. Dilemas da organização e crítica da forma jurídica

Retomo agora o problema deixado em aberto no capítulo anterior sobre o possível ponto de tensão entre a obra de Benjamin e a de Lukács no que diz respeito à relação entre Estado e direito no chamado período de transição. Pretendo articular as pistas deixadas por Benjamin em uma filosofia da história que ganha contornos mais definidos com o trabalho sobre as “Passagens”,

⁷⁵ “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a socialdemocracia alçou essa representação a um ideal. O ideal foi definido, na doutrina neokantiana, como uma tarefa infinita. E essa doutrina era a filosofia elementar do partido socialdemocrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorlander. Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma ante-sala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária. Na realidade, não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe conforma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada)”. (BENJAMIN, 2005, p. 134).

levantando uma hipótese interpretativa sobre esse problema, que se desdobra também na relação entre comunismo e anarquismo que Benjamin tentou estabelecer desde 1924 quando passou a se dedicar às questões próprias do marxismo e do comunismo. Na carta de 29 de maio de 1926, quando questionado por Scholem se seu engajamento com o comunismo não implicava a renúncia a seu anarco-socialismo anterior, Benjamin responde que do seu ponto de vista essa renúncia não existia (BENJAMIN, 2012 [1926], p. 301). Para Benjamin, a negação radical do atual estado de coisas proposta pelo anarquismo seria importante para evitar o equívoco que fazia com que algumas correntes comunistas projetassem uma idealização futura que nos recolocasse em uma concepção de história pautada no progresso. A rejeição radical do atual estado de coisas anarquista se articularia com a militância comunista, sendo assim uma espécie de antídoto para a crença no progresso certo e exato, ou de imaginar que o movimento dos trabalhadores caminha de acordo com a corrente, que terminam por relegar a um plano secundário o caráter de urgência e a atualidade do próprio comunismo.

Dentre os diversos pontos de tensão existentes entre o movimento anarquista e o movimento comunista colocados historicamente, os escritos de Benjamin levantam pelo menos dois: o organizacional e o do controle sobre o Estado. Em relação ao aspecto organizacional, o ensaio sobre o “Surrealismo” muito mais tangencia algumas questões (importantes) de princípio do que entra a fundo nos desdobramentos prático-políticos disso. Benjamin defende a necessidade de diálogo entre a preparação metódica para a revolução realizada pelo movimento comunista e a abertura anarquista às revoltas populares. Seu problema principal é articular revolta e revolução, indo além por um lado de um imediatismo que flerta com um espontaneísmo ingênuo (GAGNEBIN, 2009, p. 96) que despreza quaisquer análises da correlação objetiva de forças, e por outro também aparece como um alerta às análises abstratas do processo global que perdem o momento oportuno da ação, o *kairós*. Essa discussão novamente reaparecerá na tese XVIIa quando discute o advento da sociedade sem classes como exposto à avaliação da “situação política” e ao “instante” próprio da chance revolucionária aberta no presente (BENJAMIN, 2005 [1940], p. 134). Na percepção de Benjamin, a vitória da ação emancipadora-revolucionária não está

dada de antemão e é preciso saber apostar nas chances construídas e criadas historicamente (LÖWY, 2005, p. 156).

Benjamin analisa positivamente o conceito radical de liberdade de Bakunin, segundo ele um marco no pensamento Europeu (BENJAMIN, 1994 [1929], p. 32), e que em seu tempo os surrealistas estiveram à altura do mesmo, superando a concepção fossilizada de moralistas e humanistas. Como comunista, aproxima-se da organização via partido, embora ele próprio não tenha no decorrer da vida entrado no Partido Comunista, possivelmente por suas críticas à stalinização russa e de suas consequências sobre o Partido Comunista Alemão (KPD).

Benjamin paradoxalmente deixa tais tensões em aberto. Ele parece dar a entender que estas são questões a serem resolvidas no plano prático-político, sem uma resposta dada de antemão, e não chega a entrar mais a fundo sobre o tema. Seus escritos apontam mais para a importância da criação de um campo transversal de diálogo-ação comuns do que propriamente se dedica a elaborar como fazê-lo. A referência histórica que se utiliza são as manifestações e motins nas quais comunistas e anarquistas marcharam juntos que se voltavam contra a condenação de Sacco e Vanzetti (LÖWY, 2016).

No que se refere ao controle sobre o Estado, sua posição está em tensão tanto em relação àquela defendida pelo comunismo lukácsiano quanto em relação ao anarquismo tradicional. Nas duas experiências revolucionárias que toma como referência para pensar o comunismo, a Comuna de Paris e a Revolução Russa de 17, sua posição vai no sentido de defender a tomada do Estado como parte do processo revolucionário. Entretanto, essa tomada nada tem a ver com um golpe de Estado no sentido blanquista, e só pode se realizar como parte de um movimento em que a ampla maioria das massas trabalhadoras assumam o poder do Estado, e tenham condição de defender a continuidade da revolução. Na citação que copia de Franz Mehring no trabalho sobre as “Passagens”, uma das razões de derrota da Comuna ainda era de ver como modelo a revolução burguesa do século XVIII e idealizar o período jacobino, sem levar em conta as transformações históricas posteriores e a constituição do proletariado como classe (BENJAMIN, 2007 [1928-1935], p. 827 [k 1, 1]). As revoluções feitas por minorias e no interesse de minorias nada tem a ver com as tarefas do proletariado, e sem uma sólida

organização do proletariado como classe e das grandes majorias não há uma revolução capaz de fundar-se.

Benjamin não nutre ilusões de que instantaneamente com a revolução houvesse logo após uma transformação completa da vida que correspondesse a qualquer utopia pré-projetada. O processo sócio-político real é muito mais complexo do que isso. Se pudéssemos dar um sentido político de como isso se articula com sua análise temporal, aqui a revolução como átimo e a revolução em processo formam um único e indissolúvel movimento dinâmico. Benjamin ridiculariza e debocha nos “Diários de Moscou” daqueles que vão à União Soviética repletos de ilusões, tal como Joseph Roth, que viajou até lá a pedido de um jornal para cobrir os acontecimentos atuais em uma série de artigos. Benjamin pressiona-o para saber sua posição sobre o governo soviético, e ao ouvir que este chegou até lá como um bolchevista quase convicto e deixou o país como monarquista, fulmina: “Como de costume, o país tem de arcar com as despesas para a mudança da cor da convicção daqueles que chegam aqui como políticos cintilando um rosa-avermelhado (sob o signo de uma oposição 'esquerdista' e de um otimismo imbecil)” (BENJAMIN, 1989 [1926-27], p. 39). Benjamin não idealiza esse processo, ao contrário, é suficientemente realista para reconhecer “o quanto é contraditória a situação da Rússia neste momento” (ibid p. 67) e nos anos de sua visita. Seus “Diários de Moscou” contém um movimento simultâneo de apoio, mas de reconhecimento de limites e o estabelecimento de críticas, vale realçar novamente, naqueles anos específicos no pós-Lenin e antes da reação stalinista triunfar e se consolidar eliminando as tentativas de dar continuidade à revolução em prol do mito do “socialismo em um só país”. Nesses anos, onde a experimentação política e social ainda era permitida e a permanência da revolução ainda estava em cena, Benjamin expressa-se nos seguintes termos:

“É exatamente esta reformulação de toda uma estrutura de poder que torna a vida aqui tão extraordinariamente interessante. É tão fechada em si mesma e cheia de acontecimentos, tão pobre e, ao mesmo tempo, repleta de possibilidades [...]. O conjunto de toda a existência da *intelligentsia* da Europa Ocidental é extremamente modesto quando comparado às inúmeras circunstâncias que se oferecem aqui ao indivíduo no espaço de um mês” (BENJAMIN, 1989 [1926-27], p.89).

Em termos de pesquisa histórica, a principal referência tomada por Benjamin é a experiência da Comuna, no qual a tomada do Estado coincide com o início do processo de estabelecimento das condições imprescindíveis de sua abolição. Não basta, como imaginam alguns, que logo após a revolução se passe a ignorar a existência do Estado para que este instantaneamente desapareça, ou compreender a abolição do Estado como ato isolado. Uma série de funções políticas e sociais estão concentradas neste, e sem o processo de apoderar-se dessas funções, de estabelecer um governo de trabalhadores para por meio de práticas de democratização devolvê-las aos trabalhadores em luta ao mesmo tempo em que se socializem os meios de produção e se contenha por meio das milícias revolucionárias a contra-revolução, não há condição de manter a continuidade do processo revolucionário e levar adiante as práticas de auto-governo e auto-gestão da produção e da realidade política. Para que o Estado deixe de existir, é ineficaz elaborar um decreto jurídico comunicando sua abolição, caindo no erro de imaginar que o direito é capaz de produzir autonomamente uma realidade. É central nesse processo criar as condições históricas de sua abolição estabelecendo práticas de auto-governo, deslocando o centro de poder (soberano) do Estado para as formas de auto-organização estabelecidas, retirando processualmente do Estado suas funções simultaneamente ao avanço do processo revolucionário.

Penso que a expressão política mais clara da percepção *kairológica* de tempo que subjaz aos escritos benjaminianos é a declaração da revolução em permanência, que articula a revolução como interrupção e a revolução como processo no sentido de criar as condições imprescindíveis de auto-emancipação, simultaneamente política (que não se confunde com a estatal, e permanentemente está em conflito com este até o estabelecimento de sua própria abolição) e social. Segundo Löwy, os textos de Marx sobre a Comuna são uma das referências de Benjamin em suas formulações (LÖWY, 2005, p. 149). Neles, Marx procura especificar politicamente o funcionamento da “esfinge” que era a Comuna. A abolição da propriedade privada, a socialização dos meios de produção sob o comando dos trabalhadores e o estabelecimento do “auto-governo dos produtores” (MARX, 2011, p. 57) são processos que se interpenetram, ao mesmo tempo em que revolucionam a sociedade em seu conjunto, superando as antigas relações

sociais e colocando uma série de novos problemas a serem enfrentados, dessa vez sem a espera de uma solução mágica que venha do alto do poder central, sendo as próprias associações auto-geridas e os mecanismos de democratização social e política os espaços em que passam a se exprimir a própria sociedade.

Medidas sociais, políticas, financeiras, culturais, educacionais e de contenção da contra-revolução se interpenetram em um processo que não se resolve em si mesmo, e que são pressupostos de sua própria superação. Assim, as medidas de abolição do trabalho noturno de determinadas categorias, de abolição do trabalho infantil, e de elevação das condições de trabalho da população aparecem organicamente vinculados ao processo de supressão do próprio trabalho assalariado. As medidas de democratização política e social, as eleições universais para os cargos públicos, a eliminação das disposições hierárquicas de funções por funções eletivas articuladas não são separados da dinâmica de estabelecimento de um auto-governo dos sujeitos livres e associados, e simultânea supressão do próprio Estado. Mas nesse processo articulado a supressão da propriedade privada, do trabalho assalariado e do Estado aparecem como condições e consequências do próprio estabelecimento dinâmico do auto-governo dos produtores associados.

Esse texto contém a especificação política do processo de democratização que se instaura junto à tomada do Estado e que processualmente passa a abolir as classes e as condições de existência do próprio Estado, tal como havia sido colocado anos antes no “Manifesto Comunista”. Marx procura extrair da Comuna os traços fundamentais que vão além dela, e que por isso seriam algo com o qual as experiências revolucionárias posteriores precisariam se defrontar, e discute quatro características essenciais que não se isolam em si e estão articuladas a outros aspectos: 1) Uma das primeiras medidas da comuna foi a abolição da polícia e do exército permanente em prol da instituição do povo em armas, milícias auto-geridas por trabalhadores, substituíveis a qualquer momento através de votações. 2) A Comuna não é um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho de funções simultaneamente legislativo e executivo, que não se confundem com a forma tradicional do Poder Legislativo e Executivo no interior do Estado burguês, sendo uma revolta contra os mesmos. 3) Liquidação da máquina repressiva do

Estado, em seus elementos coercitivos (polícia) e mediadores (judiciário). 4) Uma forma de organização da produção em um espaço-tempo (NETTO, 2011).

Esses elementos que não bastam em si mesmos remetem à um processo de expansão universal da democracia, e chocam-se radicalmente com a existência das classes sociais e do próprio Estado, colocando a abolição das classes e do Estado em sua atualidade. Tal como colocado por Marx, em referência ao Estado, a Comuna:

“Foi, portanto, uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesmo” (MARX, 2011, p. 127).

O alto-funcionalismo é abolido, e as funções públicas passam a ser eletivas e remuneradas com salários de operários, sendo auto-geridas por toda a população, paradoxalmente tornando real o lema das revoluções burguesas do governo barato ao substituir o funcionalismo estatal e o exército permanente por medidas de auto-governo. A representação é substituída pela delegação, no qual o mandato vincula-se ao exercício de instruções formais dadas pelos eleitores para a realização de uma determinada ação, sendo substituível a qualquer momento (MARX, 2011, p. 57-59). Dessa forma, a conquista do poder pelo proletariado e a abolição do Estado são um único e mesmo evento. A conquista do poder forma paradoxalmente um Estado que não é Estado, que se dissolve no processo de abolição dessa própria forma no curso dos eventos revolucionários (POGREBINSCHI, 2009, p. 52), ou da *kairologia* revolucionária em sentido benjaminiano.

O tempo-agora do qual fala Benjamin anos depois nas “Teses” ao mesmo tempo condensa na rememor-ação tais experiências passadas fazendo das mesmas referências para a requalificação do presente e como um estopim para agir, explodindo a existência reificada, contínua e linear do tempo típico da modernidade capitalista. Benjamin abre a experimentação histórica para a dimensão de uma ruptura e uma interrupção que não se encerram em si e se apresentam como uma condição de construção da história sob novas bases. A

sociedade sem classes e a emancipação humana discutida por Marx em “Sobre a questão Judaica”, texto citado por Benjamin no artigo sobre Kraus de 1931, são permanentemente reivindicações presentes no agora, reatualizando diante de si a possibilidade da ruptura na própria exigência/urgência de tais reivindicações.

Em relação ao ponto de tensão com Lukács, deixado em aberto no capítulo anterior, embora me pareça que os dois autores estejam de acordo com os dois primeiros tópicos do ensaio sobre “Legalidade e Ilegalidade”, para além das diversas afinidades que atravessam a leitura de Benjamin desse livro, o principal ponto de tensão diz respeito ao terceiro tópico do ensaio, dedicado ao papel do direito em torno da chamada “transição”. Em “História e Consciência de Classe” Lukács dá ênfase no decorrer do processo revolucionário à importância da destruição ideológica da burguesia, para que com isso possa estabelecer-se uma ordem jurídica com um conjunto de regras legais que possam ser aceitas universalmente no período de transição (LUKÁCS, 2003 p. 481). Seria essencial ao proletariado, do ponto de vista do filósofo-militante húngaro, “alcançar a consciência de sua própria legalidade” (p. 482) no decorrer do processo de transição. A “ordem jurídica do proletariado” (p. 483) e o “direito de criar uma ordem jurídica própria” (p. 485) são partes legítimas do reconhecimento da constituição do governo do proletariado numa primeira fase da revolução, essencial ao desenvolvimento da consciência de classe necessária para a construção do comunismo. A constituição dessa ordem jurídica se coloca como uma ferramenta diante das vacilações pequeno-burguesas na Rússia e como referência para o proletariado mundial, vinculado à experiência Russa.

Lukács, aparentemente aqui bastante influenciado pela leitura de Lenin em “O Estado e a Revolução”, não concebe esse momento como um fim em si mesmo, e coloca-o em vinculação à superação do complexo social total no decorrer da afirmação do comunismo, chegando por vezes a se utilizar de aspas para se referir a esse tipo de legalidade ou mesmo a concluir reforçando que tal legalidade é muito mais uma questão tática do que de princípio⁷⁶. Entretanto, com isso o ponto de tensão entre ambos não é superado, a partir do momento em que

⁷⁶ Esses aspectos parecem ficar mais claros na “Ontologia do Ser Social”, que entretanto não é aqui o objeto direto de estudo, focado fundamentalmente na percepção lukácsiana de “História e Consciência de Classe” em seus pontos de tensão com a obra de Benjamin. Para uma interpretação das posições de Lukács na “Ontologia”, ver (SARTORI, 2010, p.112-118).

Lukács aposta nesse primeiro momento como uma etapa necessária para se chegar à instauração do comunismo, em que anteriormente à superação da forma jurídica viria o momento de legitimação da ordem jurídica do proletariado.

Benjamin questiona o sentido usual da discussão, que tende a arriscar a continuidade da revolução aos riscos de uma transição indefinida, submetendo a transição ao átimo da interrupção, ao tempo-agora. A permanência *kairológica* da revolução coloca em xeque a própria separação entre transição e construção das condições de emancipação. Não se trata, portanto, de enfatizar a reprodução da transição, tal como desejava Lukács, que ia na direção de uma formulação normativa voltada a promover uma regulamentação estável, através do direito, da realidade social durante a transição, mas de fazer da tomada de poder o pressuposto de sua própria dissolução, seguindo as pistas deixadas por Marx no sentido de eliminar no decorrer do próprio processo a coerção/violência/poder/força mediada do poder judiciário. A Comuna, aliás, foi uma experiência bastante singular de elaboração de mecanismos de justiça não-judicial, que se por um aspecto reproduziram traços do modelo anterior diante da inexistência de referências mais sólidas e pela curta duração da Comuna, por outro apontou para a importância de se levar adiante o questionamento radical do modelo normativo-judicial de justiça (FOUCAULT, 1979, p. 39-68).

No ensaio sobre Karl Kraus de março de 1931, Benjamin retoma a discussão sobre o direito em termos relativamente próximos àqueles formulados no ensaio “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens”. Embora os objetos de estudos sejam diferentes da discussão aqui proposta, eles indicam a permanência da crítica ao direito em termos relativamente próximos aos da juventude, algo apontado, por exemplo, por Eiland e Jennings (2014, p. 353) para indicar a relação entre a permanente atualidade da emancipação e o fim da forma jurídica na realização da justiça (que no ensaio que interpreta as percepções religiosas e políticas de Kraus, adquire um tom claramente messiânico-revolucionário). Segundo Benjamin, um dos méritos de Kraus é o de mover-se “contra a ordem jurídica por completo” (BENJAMIN, 2007b, p. 357). Isso é feito não com a irritação pequeno-burguesa em nome do indivíduo livre acorrentado por leis ou fórmulas mortas, e nem é feita como a daqueles radicais que criticam um artigo de uma lei sem ter estudado o sistema judicial em nenhum momento.

Kraus acusa o direito em sua substância, não se limitando a uma crítica pontual ao artigo de uma lei. Benjamin, ao ler Kraus, vê o direito como a expressão mais clara de uma concepção rebaixada de história, presa ao domínio da culpa (AGAMBEN, 2008, p. 232), universalizados nos tempos contemporâneos pelo capitalismo como religião. Se Kraus realça a co-implicação orgânica entre linguagem e justiça, essas tendem a separar-se cada vez mais, uma vez que o direito expressa a substituição da palavra em sua imediaticidade pelo conceito, retomando assim o tema do decaimento da linguagem tornada representação e da emergência de uma concepção burguesa da língua na linguagem jurídica, tal como feito no ensaio de 1916. Há com isso um assassinato premeditado da imaginação (política) transformada na linguagem restrita da imaginação jurídica.

A dinâmica da ação revolucionária em Benjamin não se vincula a pôr um novo direito como uma etapa necessária, mas contrapõe-se à própria forma jurídica em si, vista não como um fim, mas como uma ação crítico-prática que expõe em si a sua própria impossibilidade. Não basta opor “legalidade burguesa” e “legalidade proletária”, pois esse tipo de oposição termina por possuir como pressuposto comum a crença na neutralidade da forma jurídica que se adaptaria a interesses antagônicos, permitindo com que se chegasse a efeitos diversos mediante a mera troca de domínio estatal (MASCARO, 2008, p. 65). Se da tomada do poder não decorre a fundação de um novo “Estado”, mas o estabelecimento das condições imprescindíveis de abolição do próprio Estado, esse momento não se confunde com o estabelecimento de um “novo direito” e conseqüentemente de uma nova linguagem da violência estatal. Desde sua “Crítica da Violência – Crítica do Poder” Benjamin chama a atenção para a necessidade de romper com a dialética da violência soberana, que tende a congelar a dinâmica do processo revolucionário na forma jurídica. O próprio Marx parece ser consciente disso, e os comentários feitos ao Estado poderiam perfeitamente serem estendidos também ao direito: “a máquina estatal centralizada, que com seus onipresentes e complicados órgãos militares, burocráticos, clericais e judiciários, constringe (estrangula) a sociedade viva [...] Todas as revoluções, assim, apenas aperfeiçoaram a maquinaria estatal, em vez de se livrar desse pesadelo sufocante” (MARX, 2011, p. 125-126).

É durante esses anos que se intensifica sua leitura das obras de Franz Kafka, iniciadas em 1925 com o conto “Diante da Lei” (BENJAMIN, 2012 [1925], p. 279) e aprofundadas nos anos posteriores junto à Scholem e Brecht. Podemos fazer um paralelo com o autor tcheco para indicar que apostar na legitimação da “ordem jurídica do proletariado” tende a não romper suficientemente com a constituição de uma máquina burocrática de procedimentos e normatizações exteriores à dinâmica de auto-emancipação dos trabalhadores. A burocratização, um dos fenômenos que coloca a experiência soviética em crise, não é algo externo ao funcionamento da forma-jurídica moderna, tal como aponta Kafka, moldada a partir de parâmetros de estabilização social e de conservação do status quo, e, portanto, incompatível com a dinâmica de transformação acelerada em que os trabalhadores afirmam sua capacidade de fazer história transformando-a e transformando-se. A burocratização própria da forma jurídica exterioriza o processo decisório dissolvendo-o num código de hierarquias sociais e concentrando-o em determinados pontos privilegiados, ao mesmo tempo dispersos e presentes nos conflitos que atravessam o sistema judicial. A dominação impessoal e onipresente promovida pelas forças da burocratização diagnosticada por Kafka em “O processo”, não se dissocia da dominação fetichista do capital e da forma-mercadoria diagnosticada por Marx, e é possivelmente essa uma das razões que leva Brecht a tratar Kafka em uma conversa com Benjamin em maio ou junho de 1931 como um autor com qualidades bolcheviques, embora soubesse que de fato Kafka não era um bolchevique (GS VI, p. 433).

Segundo Gagnebin, Benjamin lê nos textos de Kafka a elaboração literária lúcida que trata do ressurgimento do mito sob a forma do direito, nas quais as descrições labirínticas dos edifícios da legalidade fazem com que as forças míticas se afirmem, de forma impessoal, mas nem por isso menos ativas. K., em “O processo”, confundiria legalidade e justiça, reativando a engrenagem burocrática que recoloca em movimento o direito e a culpa/castigo, impedindo a conquista da inocência e da felicidade, entendidas como categorias políticas. Nos pontos de contato entre Benjamin e Kafka, a superação da forma jurídica aparece como “o sinal inequívoco, ainda que utópico, de que o reino da liberdade – isto é, também de uma reconciliação messiânica com as forças da Natureza – seria um reino sem necessidade de dominação, a possibilidade de uma felicidade humana que não

precisaria de regras míticas ou jurídicas para assegurar sua permanência” (GAGNEBIN, 2014, p. 60-61).

4.3 Às portas da barbárie

Aproveitando-se de um quadro de regressão social e desespero, o nazismo cresce exponencialmente de 1929 até 1933, incorporando as tendências à direita no espectro político e fazendo recrutamento principalmente entre a pequena burguesia, os meios militares ativos e desmobilizados, e a partir de 29 entre desempregados (muitos deles em situação de desespero), possuindo também uma célula sindical, ainda que com pouco sucesso (RICHARD, 1988, p. 114; p. 128-129 e p. 289 nota 5). Durante a chancelaria de Brüning a partir de março de 1930, a economia segue colapsando, amplia-se a regressão social e são implementadas medidas autocráticas contra o movimento operário, que atuava numa espécie de semi-clandestinidade tentando frear a regressão social. Enquanto isso, os nazistas inserem-se institucionalmente através de seu crescimento eleitoral em programas de serviço civil em campos de trabalho para a juventude desempregada, comandado pelo coronel Hierl, futuro sub-secretário de Estado para a Educação da Juventude no governo de Hitler. O breve comentário de Benjamin em carta à Scholem de outubro de 31 faz menção a esse quadro de inserção do partido nazista entre os desempregados: “Aparentemente os nacional socialistas parecem ter sido delegados para representar as massas desempregadas aqui; enquanto isso os comunistas ainda não estabeleceram o necessário contato com essas massas” (BENJAMIN, 2012 [1931], p. 382).

Conforme indicado anteriormente, com a crise de 29 os escritos de Benjamin são marcados pela radicalização da crítica ao mundo burguês, e se se propôs a refletir sobre as alternativas ao atual estado de coisas no outro lado do pêndulo percebe perigosamente a barbárie se aproximar. Em textos escritos durante a década de 20, como “Alarme de Incêndio” e “As armas do futuro”, Benjamin alertava para a possibilidade de regressão à barbárie diante do culto à técnica e ao progresso e da possibilidade das potências imperialistas acenderem o pavio que levaria o mundo a uma nova guerra mundial. Como lembra Löwy, Benjamin era consciente dos desastres monstruosos que a civilização

industrial/burguesa em crise poderia gerar (LÖWY, 2006, p. 54), por isso dispôs-se a realçar a importância de organizar o pessimismo entre as forças comprometidas a evitar o pior, que adquiria ainda mais urgência na Alemanha durante a crise. Benjamin partia de uma análise tendencial pautada nas forças destrutivas produzidas pela civilização burguesa em crise para manter o processo de acumulação funcionando, e certamente não tinha ideia do alcance dos desdobramentos e do tamanho dos desastres provocados na Alemanha e ao redor do mundo após a ascensão do nazismo ao poder. Entretanto, se essa tendência antevista posteriormente revelou-se correta, justamente por ser uma tendência, ela poderia não ter se concretizado caso as forças anti-fascistas tivessem sido vitoriosas. Mas não foram. Essa tendência reforçou-se como resultado de uma opção de classe, que fez do nazismo uma solução viável para as classes dominantes interessadas em salvar o capitalismo de uma crise sem precedentes.

Um dos porta-vozes dessa opção de classe foi Carl Schmitt. Em novembro de 1932, Schmitt pronuncia o discurso “Estado Forte e Economia Saudável: Uma mensagem a líderes de negócios”, onde são antecipadas algumas das principais características do governo nazista numa conferência a uma Associação de Industriais de Dusseldorf, retomando alguns pontos uma conferência dada dois anos antes para a mesma associação intitulada “Coragem para a ação”. Schmitt defende nesse texto a articulação entre uma economia capitalista articulada a um Estado Total, que atuaria como suporte e como garantidor do processo de acumulação, zelando pelos interesses do grande capital. Segundo Schmitt, apenas um Estado forte consegue delimitar sua área de ação, e com isso abster-se da intervenção na empresa capitalista, ou então atuar conjuntamente servindo como suporte a essa empresa auxiliando o processo de acumulação e a garantia dos interesses nacionais. Isso não se dissocia da elaboração de uma força de trabalho disciplinada. Do seu ponto de vista, conserva-se a atualidade da fala de 1930, quando defendeu “o uso de todos os meios legais” para a garantia das reformas econômicas do Reich, consideradas possibilidades fortes e adequadas, ao qual soma-se a “utilidade prática” do artigo 48, como “um bom, prático e indispensável instrumento de um governo forte” (SCHMITT, 1998 [1932], p.213). Segundo Schmitt, desde então o gabinete de Von Papen tem tido essa coragem pra agir, inclusive no golpe de 20 de julho de 32, quando o governo social-democrata foi

destituído da Prússia. Nesse texto, está presente uma apologia schmittiana da técnica, desde que direcionada para os fins de fortalecimento do Estado. Para ele, o Estado Total é a forma mais recente capaz de expressar sua definição de Estado como exercício da dominação política (p.216). Segundo Schmitt, o Estado expande seu poder através do poder oferecido pelos meios tecnológicos e pelos “instrumentos tecno-militares de poder”, fazendo com que mesmo pequenos Estados, desde que equipados dos meios técnicos, possam se tornar poderosos agentes. Por isso, o uso recente da técnica é o instrumento contra-revolucionário mais poderoso que existe, fazendo com que as manifestações e barricadas, os métodos mais próprios da luta socialista e comunista no século XIX, sejam hoje “brincadeiras de criança” diante do poder ideológico e militar propiciado pela técnica. Segundo ele, a proliferação dos meios técnicos permite a possibilidade da “*propaganda de massa*” (grifos no original, p. 217), que seria ainda mais eficaz do que a imprensa como método de influenciar e condicionar a opinião pública. Para ele, mais eficaz do que a censura é o exercício de controle subjetivo permitido pelo filme, cinema e rádio, embora não rejeite a opção da censura. Schmitt entende tais meios técnico-ideológicos como ferramentas de “controle de massa” e de “formação da opinião pública”, que devem ser controlados e evitado que sejam acessados pelos adversários. Seu discurso é feito sem rodeios: para ele, a propaganda de massa dá ao Estado total meios de coerção de grande intensidade jamais sonhados (p.217). Seu modelo também é claro: o *stato totalitario* [Estado totalitário] fascista, capaz de se utilizar dos novos meios de coerção para ampliar seus poderes, e limitar o acesso de seus inimigos a eles (sejam eles comunistas ou liberais no plano político – já que como lembra Bercovici, Schmitt descarta os liberais no plano político, não no econômico (BERCOVICI, 2003, p. 107)). Trata-se, para ele, de fazer com que o Estado alemão avance de seu atual modelo quantitativo para o modelo qualitativo de Estado Total, seguindo o formato fascista. Segundo Schmitt, o Estado Total quantitativo característico da Alemanha do começo dos anos 30 estaria promovendo uma politização excessiva das diferentes esferas, e a passagem para o Estado Total qualitativo permitiria um Estado forte para despolitizar a economia, eliminando com isso quaisquer reivindicações por democracia econômica (SCHMITT, 1998 [1932], p.225-227). Um dos objetivos de sua fala aparece como sendo unir “todos aqueles interessados

no status quo” (p. 214), seja por razões ideológicas ou oportunistas, e Schmitt termina o texto chamando em tons militares a burguesia a agir no momento considerado adequado: “*As forças estão aqui. Elas estão aguardando um chamado*” (grifos no original, p. 232).

Embora não tenha tido contato com essa conferência de Schmitt, Benjamin combateu durante esses anos esse tipo de discurso, que vinha se difundindo entre intelectuais de direita e entre as classes dominantes, tanto no plano literário como no plano político. A apologia da guerra, o racismo e o anti-semitismo vinham articulados ao mesmo, explicitando aquilo que o fascismo de fato era: a manutenção das relações de produção e propriedade por meio da violência, física e simbólica (BOLLE, 1994, p. 220; BENJAMIN, 2012c [1935], p. 35 nota 9). Aquilo que em Schmitt aparece como apologia, em Benjamin aparecerá nos anos posteriores como uma crítica radical.

Durante os anos finais da República de Weimar e nos anos de exílio, o tom de urgência se acentua em seus escritos, chamando os intelectuais a abandonar suas posições de conforto, eliminando os resquícios aristocráticos no qual se viam como camada exterior às classes sociais para enxergarem-se como meros trabalhadores intelectuais, que de fato eram com a mercantilização da escrita, a proletarização do intelectual e a crise do escritor livre na República de Weimar (BOLLE, 1984, p. 58-65). Esse tipo de percepção do processo produtivo intelectual é fundamental por permitir ao intelectual questionar-se sobre sua própria posição de classe, sua inserção nos meios intelectuais em que foi socializado, seus privilégios educacionais, para que possa “trair sua própria classe” e dessa forma combater ao lado do proletariado. É preciso indispor-se, colocar em xeque sua própria linguagem, simplificar complicadas formulações teóricas para expor-se a um contato que vai além dos estreitos muros da universidade. Como lembra, citando Aragon, “não basta enfraquecer a burguesia de dentro, é necessário combatê-la junto ao proletariado”.

A ameaça fascista que aparece de forma transversal em alguns comentários no decorrer da década de 20, em 1930 ganha uma elaboração mais consistente na resenha crítica feita da obra “Guerra e Guerreiros”, organizada por Ernst Jünger, escritor conhecido por obras de apologia ao ethos da violência na guerra como momento de expressão do espírito guerreiro alemão, e que nessa coletânea reúne

textos de ex-soldados da primeira guerra mundial, que embora não tenham um padrão doutrinário uníssono são todos eles marcados pelo misticismo da guerra. O texto, intitulado “Teorias do fascismo alemão”, enfatiza o nacionalismo, o culto da técnica e a apologia da guerra como fenômenos essenciais para se compreender a emergência do fascismo na Alemanha.

Jünger e seus colaboradores fazem da experiência da guerra um acontecimento estético, exaltando seu caráter mundial e fazendo do uso do uniforme um objetivo supremo, ignorando completamente as circunstâncias nas quais tal uniforme é usado. Seu argumento é construído através da ossificação das tradições dominantes do passado e transpostas para o presente e o futuro como idealização da técnica. Ela por um lado naturaliza o tradicionalismo militarista prussiano com seus rituais, códigos de honra e hierarquias militares transpostos para o tecido social para ser elogiado por meio da literatura e da propaganda. Por outro, é característico dessa leitura uma exaltação futurista da técnica, que na Itália dialoga com o próprio movimento futurista que adere em parte ao fascismo (MARIÁTEGUI, 2010 [1925], p. 239-240). Na leitura de Benjamin, essa é praticamente uma transposição das teses esteticistas da “arte pela arte” para o domínio da guerra. A apoteose da guerra torna-se um objeto estético de primeira grandeza, belo em si.

Se a exaltação do ethos guerreiro por Jünger tem um papel propagandístico de convocação para a guerra e de difusão do pensamento conservador, nacionalista e belicista, no plano concreto a idealização daquelas relações descritas revela um caráter profundamente distorcido da realidade. Na análise dos usos recentes da própria técnica, aquela percepção típica da guerra de trincheiras revelava-se ultrapassada diante do atual estágio do armamentismo europeu, da guerra química e de gases, e dos ataques aéreos. Em 1930, Benjamin antecipava, descrevendo com horror as tendências atuais: “A guerra química se baseará em recordes de extermínio e envolve riscos levados ao absurdo. Se o início da guerra ocorrerá dentro das normas do direito internacional – depois de uma prévia declaração de guerra – é algo que ninguém sabe, mas seu término não precisará mais contar com esse tipo de barreiras” (BENJAMIN, 1986 [1930], p. 131).

Embora no plano concreto significasse a carnificina e a generalização permanente da guerra como paradigma de governo e como um dos motores da

acumulação, segundo Willi Bolle a idealização da técnica e da guerra operam a articulação nacional-socialista do “nacional” e do “social” sob o princípio da tecnocracia (BOLLE, 1984, p. 97-98). Analisando as obras de Jünger, Bolle verifica que a tecnocracia como princípio unifica no fascismo a renovação estrutural do capitalismo, em sua atual fase monopolista, e o controle dos trabalhadores em estado de uniformização civil, como massa e não como classe. Por meio da metáfora do operário-soldado, o trabalhador deve sucumbir à nação, aos esforços de guerra e ser ele o insumo humano da próxima guerra. No conceito de Jünger de operário o conflito é substituído pela submissão voluntária e pela disciplina subjetiva do soldado, de forma a garantir a “paz econômica” (BOLLE, 1994, p. 229). De acordo com essa ideologia, o operário deveria trabalhar e se sacrificar, ainda mais em tempos de crise, sem se questionar para onde vai a riqueza produzida por ele. Qualquer sintoma de agressividade e irritação com esse estado de coisas deveria ser direcionadas ao inimigo como bode expiatório, o judeu e o comunista internamente, as nacionalidades inimigas externamente. Na construção do inimigo como absolutamente outro, sublima-se o nacional, e esse nacional (o detentor da raça pura) se direciona para o enaltecimento do Estado, entendido como máquina perfeita e como comungação ideal do Estado-Nação.

A guerra nesses textos aparece como forjadora de nacionalidade, reforçando o racismo interno por meio da idealização do nacional em contraposição ao outro visto como inimigo. Evocam-se ou forjam-se mitos nacionais ou individuais na figura dos heróis de guerra que em tese representariam a nação por meio de um suposto espírito guerreiro e serviriam como ponto de referência para o restante da população. Atualiza-se o mito da “punhalada nas costas” para deslocar contra a república a responsabilidade pela derrota na Primeira Guerra, que já preparava para a Segunda. O nazismo já nasce com a guerra como horizonte imediato, combinando traços racistas, militaristas, anti-semitas e expansionistas. Isso se dá através da construção imaginária de uma nação una e indivisível, camuflando a luta de classes operando uma transmutação relativa para formar solidariedades artificiais de guerra, forjando o imaginário de uma nação acima das classes pronta para combater o inimigo externo. Sobre Jünger e a formação específica do nacionalismo alemão da década de 20-30, Benjamin aponta que:

“O que se formou aqui, a princípio sob a máscara do voluntário, na Guerra Mundial, e depois sob a do mercenário, no pós-Guerra, é na verdade o confiável guerreiro fascista na luta de classes; e o que os autores entendem por nação é uma classe dominante apoiada nessa corporação, uma classe que não precisa prestar contas a ninguém e muito menos a si mesma, imperando nas alturas, com os traços de esfinge do produtor, que em breve promete ser o único consumidor de suas mercadorias. Com essa fisionomia de esfinge, a nação dos fascistas constitui-se, ao lado do antigo mistério da natureza, num novo mistério, econômico, o qual, longe de iluminar-se com a luz da técnica, ostenta agora seus traços mais ameaçadores. No paralelograma de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a guerra” (BENJAMIN, 1986 [1930], p. 136).

Benjamin vê na ideologia combatente que não se dissipou na Primeira Guerra o correspondente imediato da formação do exército de mercenários sob o signo dos Corpos Francos (*Freikorps*), tendo sua permanência histórica garantida até o momento em que a próxima guerra iria estourar, a soldo da grande burguesia e prestando já durante a década de 20 todo tipo de serviços ao status quo na contrarrevolução e ao fascismo em formação. Embora vivessem de um soldo relativamente alto da grande burguesia, sua formação sob os cuidados do militarismo prussiano, não fez destes meros empregados, mas “engenheiros da guerra, a serviço da classe dominante, eles são a contrapartida dos altos funcionários do colarinho branco” (BENJAMIN, 1986 [1930], p. 136).

Na leitura de Benjamin, Ao mesmo tempo em que haviam sido criados meios técnicos que permitiriam eliminar as mazelas mais imediatas que recaem sob a imensa maioria da humanidade, esses meios técnicos parecem se converter em forças mítico-destrutivas diante do imperialismo contemporâneo: “A guerra imperialista, em seu aspecto mais duro e mais funesto, é determinada também pela enorme discrepância entre os gigantescos meios tecnológicos por um lado e um mínimo conhecimento moral desses meios, por outro” (BENJAMIN, 1986 [1930], p. 130). Sob o domínio da racionalidade instrumental, um pensamento e uma prática que ignoram as condições em que se dá o próprio exercício da técnica tende a contribuir em larga escala para que as forças produtivas transformem-se em forças destrutivas, e procure na técnica um refúgio moral para imiscuir-se de decisões sobre o contexto no qual o conhecimento dito técnico se insere.

Essa percepção ultrapassa uma mera indignação moral, para apontar que aquela situação deveria ser mobilizada para analisar criticamente as características da sociedade burguesa em crise. Para Benjamin, “toda guerra futura é ao mesmo

tempo uma insurreição da técnica querendo libertar-se do jugo da escravidão” (GS III, p. 238; BENJAMIN, 1986 [1930], p. 130). Benjamin retoma essas reflexões de modo relativamente próximo no epílogo ao ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, cinco anos depois em uma nova análise do papel da técnica no fascismo. Transcrevo um trecho extenso desse ensaio, no qual no meio dele Benjamin comenta uma passagem do futurismo fascista do poeta italiano Marinetti para refletir sobre os traços tecnocráticos do fascismo, indicando que:

“Todos os esforços para estetizar a política culminam em um só lugar: a guerra. A guerra, somente a guerra, torna possível fornecer um objetivo a grandes movimentos de massa sem que sejam afetadas as relações de propriedade; eis como esses fatos podem ser compreendidos do ponto de vista político. Do ponto de vista técnico, podemos formulá-los da seguinte maneira: somente a guerra permite mobilizar o conjunto dos recursos técnicos atuais sem alterar as relações de propriedade. É óbvio que a apologia fascista da guerra não utiliza esse argumento. [...]

Numa perspectiva dialética, a estética da guerra atual apresenta-se da seguinte maneira: como o uso natural das forças produtivas vê-se bloqueado pelo regime de propriedade, os recursos técnicos, as velocidades e as fontes de energia, aumentados, buscam um uso antinatural. A guerra foi a solução encontrada. [...] Em suas características mais cruéis, a guerra imperialista é determinada pela discrepância entre os poderosos meios de produção e seu emprego insuficiente no processo produtivo (por causa do desemprego e da falta de mercados). *A guerra imperialista é uma rebelião da técnica, que reivindicava em 'material humano' o que lhe foi recusado pela sociedade em matérias naturais.* Em vez de canalizar rios, conduz a corrente humana ao leito das trincheiras; em vez de usar os aviões para semear a terra, semeia explosões sobre as cidades, e nas armas químicas encontrou uma nova forma de liquidar a aura.

'Fiat arts – pereat mundus' [Faça-se a arte – pereça o mundo], diz o fascismo. Como confessava Marinetti, ele deseja que a guerra proporcione satisfação artística a uma percepção sensível modificada pela técnica. Aí está, evidentemente, a mais perfeita forma de arte pela arte. A humanidade, que na época de Homero era um espetáculo para os deuses do Olimpo, agora se transforma em um espetáculo para si mesma. Sua autoalienação chegou a um ponto que lhe permite vivenciar a própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. *Eis a estetização da política, como empreendida pelo fascismo*” (BENJAMIN, 2012c [1935], p. 33-34⁷⁷).

⁷⁷ A acepção de Benjamin sobre a técnica parece ter afinidades aqui com a discussão proposta por Marx e Engels sobre a relação entre as forças produtivas no capitalismo e sua apropriação privada pelas classes dominantes. Benjamin parece ter em mente a seguinte passagem de Marx e Engels no “Manifesto Comunista”, texto que no início do ensaio cita indiretamente, quando estes autores se referem à relação entre crise e barbárie: “As crises comerciais, repetindo-se periodicamente, ameaçam cada vez mais a existência da sociedade burguesa. Cada crise destrói regularmente não só uma grande massa de produtos já fabricados, mas também uma grande parte das próprias forças produtivas já desenvolvidas. Uma epidemia, que em qualquer outra época teria parecido um paradoxo, desaba sobre a sociedade – a epidemia da superprodução. Subitamente, a sociedade vê-se reconduzida a um estado de barbárie momentânea. Dir-se-ia que a fome ou uma

A guerra aqui aparece articulada tanto ao processo de acumulação, quanto ao processo de reprodução de uma forma social, possuindo também uma função ideológica. Diante da crise de superprodução e das irracionalidades globais do próprio capitalismo, amplia-se entre as classes dominantes o desejo de novos espaços para o escoamento do excedente de capitais a procura de valorização, intensificando a disputa inter-imperialista e reforçada pela mística nacionalista que deseja vingança da derrota anterior. A técnica evidentemente não age de maneira autônoma, e existe enquanto relação social vinculada às relações de propriedade e de classe existentes. A disputa por novos espaços a serem explorados amplia-se entre as potências imperialistas, no qual o mundo e a natureza não parecem ser mais limites, diante da intensificação da capacidade de criação destrutiva. Com a ampliação tendencial do poder do capital financeiro, intensifica-se a busca por valorização do chamado capital portador de juros, que encontra na destruição-reconstrução um meio central de expandir-se. Com a corrida armamentista em escala global experimentada desde 1914-1918, a guerra torna-se um meio de escoação de capitais, tanto através do complexo bélico-armamentista como do complexo de indústrias derivadas que fornecem os produtos essenciais de uma economia de guerra. Torna-se um meio de implementar a criação destrutiva de forma a impulsionar a destruição de forças produtivas (que convertem-se diante desse tipo de crise em forças de destruição, por isso Benjamin se utiliza da metáfora da rebelião da técnica) e novos métodos de acumulação e ampliação da monopolização da economia.

guerra de extermínio cortaram-lhe todos os meios de subsistência; a indústria e o comércio parecem aniquilados. E por quê? Porque a sociedade possui civilização em excesso, meios de subsistência em excesso, indústria em excesso, comércio em excesso. As forças produtivas de que dispõe não mais favorecem o desenvolvimento das relações de propriedade burguesa; pelo contrário, tornaram-se por demais poderosas para essas condições, que passam a entravá-las; e assim que se libertam desses entraves, precipitam na desordem a sociedade inteira e ameaçam a existência da propriedade burguesa. O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio. De que maneira consegue a burguesia vencer essas crises? De um lado, pela destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas; De outro lado, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. A que leva isso? Ao preparo de crises mais extensas e mais destruidoras e à diminuição dos meios de evitá-las". (MARX & ENGELS, s/d, p. 26; MARX & ENGELS, 2007, p. 45).

A guerra também fornece um objetivo às massas⁷⁸ típicas do nazi-fascismo. Machismo e racismo se articulam, na exaltação à virilidade e à raça superior pronta para o combate, reproduzindo interna e externamente um inimigo. Os Estados totalitários como o nazi-fascista, diz Benjamin, caracterizam por promover um modelo específico de racionalidade à economia mercantil (BENJAMIN, 1989 [1937-38], p.58). A guerra torna-se espetáculo em sentido próprio, seja na literatura ou na propaganda cotidiana, promovendo a exaltação de líderes, heróis e da estética da guerra. A adesão ou o alistamento compulsório são proclamados na idealização das condições que serão encontradas, enquanto o espetáculo interno pretende transmitir internamente a imagem de que as coisas correm bem, enquanto a sociedade desmorona, mas se mantém. Impele-se à alienação, à aceitação passiva desse processo, e à adesão subjetiva à barbárie, criando círculos viciosos no qual se entra em níveis cada vez mais aprofundados de destruição (MENEGAT, 2006, p.34). A mistificação nacionalista da guerra pretende sufocar qualquer luta contra a exploração e a dominação interna e externa, reforçando as relações de propriedade atualmente existentes.

Na passagem de cidadão do mundo à grão-burguês na era do imperialismo e do capitalismo avançado, a burguesia despe-se, para os que tinham dúvidas, de

⁷⁸ Em uma nota no ensaio sobre “A obra de Arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin desenvolve sua análise do nazi-fascismo como fenômeno, e procede à diferenciação entre massa no sentido nazi-fascista e classe (BENJAMIN, 2006, p. 129). O elemento fundamental para diferenciá-los é a percepção lukácsiana de consciência de classe, essencial para entender a passagem da classe em si para a classe para si. Para Benjamin, a consciência de classe do proletariado forma uma imagem de massa compacta apenas exteriormente, para os opressores. Em sua luta por liberação, a aparência de massa compacta se dissolve, e este passa a agir, numa ação singular, coletiva e múltipla ao mesmo tempo, distinguindo-se do mero aspecto reativo das massas fascistas. A solidariedade de classe leva à superação da oposição não-dialética entre indivíduo e massa. Para Benjamin, o modelo de massa compacta reativa é tipicamente pequeno-burguesa. A massa pequeno-burguesa é caracterizada por um elemento tendente à conservação, mediada pelo temor da proletarização que a leva, diante principalmente de situações de pressão e crise, a identificar-se com as classes dominantes. Ao mesmo tempo, o ressentimento diante de sua situação (caracterizada tendencialmente pelo desejo de adentrar nos círculos burgueses, aderindo aos discursos meritocráticos que imagina poder galgar esse caminho) e seu desejo de auto-conservação de sua posição desembocam geralmente num discurso de ódio, mobilizado nesse caso contra os judeus, e de exaltação da guerra (ibid p. 129; BOLLE, 1994, p. 232). Foi entre as chamadas “classes médias” e a pequena-burguesia que se deu o crescimento do nazismo a partir da crise econômica, mobilizando a rejeição aos efeitos da crise econômica e ao discurso liberal para uma saída reacionária. Benjamin também aponta a inserção do discurso nazista entre um contingente desesperado de desempregados (BENJAMIN, 2012 [1931], p. 382), e no direcionamento de parcelas de massas proletarizadas (BENJAMIN, 2012c [1935], p. 32). Benjamin reforça o caráter pequeno-burguês do fascismo em (BENJAMIN, 1989[1937-38], p. 33-62), segundo a acertada leitura de Bolle, que faz entrecruzar as leituras históricas do tempo francês e alemão no livro sobre Baudelaire (1994, p. 101-103). Ver também: (BENJAMIN, 2007 [1937-1940], p. 391 [J 66, 1]). Sobre a composição social do fascismo, ver: (REICH, 1988).

quaisquer promessas de emancipação (ainda que política) que outrora acenou⁷⁹. A República, fundada com o objetivo de conter o proletariado revolucionário e os setores sociais indignados com a guerra e a miséria em 1918, já não era mais útil para as classes dominantes, descartando-a para recorrer às formas mais abertas (nem por isso menos sofisticadas) de dominação política e social, compondo com todo tipo de interesses conservadores e reacionários. A república burguesa dá lugar à ditadura fascista (também burguesa), e Benjamin é forçado ao exílio. Durante os anos posteriores dispõe-se a elaborar conceitos estéticos não apropriáveis pelo fascismo (BENJAMIN, 2012 [1935], p. 10), e em certa medida fez de sua obra um testemunho (ainda atual) contra a barbárie.

⁷⁹ Benjamin e Willy Haas elaboram uma narrativa para tratar da mutação da consciência burguesa da era do “ideal cosmopolita” ao “chauvinismo dos Estados industriais na era do capitalismo avançado” (BENJAMIN & HAAS, 2013, p. 77-78; LÖWY, 2013, p.14).

5 Considerações Finais

Forçado ao exílio de 1933 à 40, Benjamin vive durante esse período diversas vezes no limiar da miséria, e sua trajetória absolutamente singular é ao mesmo tempo também a trajetória de milhares e milhões de refugiados, judeus, comunistas e párias que atravessavam a Europa. Naquele tempo, como lembra Brecht no epitáfio escrito para Benjamin, quando os chefes de gangues andavam como estadistas e as forças que lutavam contra esse estado de coisas pareciam fracas, seus escritos adquirem muitas vezes a forma de um testemunho contra a barbárie feita em textos posteriores, principalmente nas teses de 1940, escritas pouco antes de sua morte durante a tentativa de fuga das tropas de assalto de Hitler.

Num contexto completamente distinto em uma contraposição de imagens dialéticas a fisionomia das metrópoles analisadas por Benjamin são capazes de se chocar com a fisionomia das metrópoles dos países latino-americanos e produzir sentidos, num quadro em que para os oprimidos o estado de exceção ainda é a regra geral. Walter Benjamin fez de suas inquietantes teses “Sobre o conceito de história” um questionamento às gerações que viriam e um chamado à luta contra as condições que as fizeram nascer, em parte nutrindo a esperança (ainda que soubesse das confusões que o documento poderia gerar) em parte exigindo que um dia aquelas palavras não fossem mais necessárias. Em curtos e impactantes fragmentos carregados de densidade e tensão, condensa a história de seu tempo, de sua obra e em certa medida da própria modernidade, simultaneamente num documento de cultura e num documento que atesta a barbárie contra a qual se insurge, na fraqueza de um texto e em sua força. Em muitos sentidos a luta neles expressa ainda é uma luta do nosso tempo.

“Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são os chamados bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê tem sua origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os

criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”(BENJAMIN, 1994 [1940], p. 225).

6

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor (1992). **Caracterização de Walter Benjamin**. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio d'água Editores, 1992.

_____ & HORKHEIMER, Max (2006). **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio (2004). **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____ (2002). **Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____ (2005). **Infância e História: Destrução da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____ (2008). **La potencia del pensamiento**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.

_____ (2007). **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. Tradução: Selvino Assmann.

_____ (2005b). **The time that Remains: a commentary on the letter to the Romans**. California: Stanford University Press, 2005.

_____ (1970). **Sui limiti della violenza**. *Nuovi Argomenti*, n.17, 1970, p.159-173.

_____ (2012) **Sobre os limites da violência**. *Revista Sopro* n. 79, outubro/2012.

_____ (1982). **Cronologia della vita di Walter Benjamin**. In: BENJAMIN, Walter. *Metafisica della Gioventú*. Torino: Einaudi, 1982.

_____ (2010). **Means without end- Notes on politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

_____ (2012). **Deus não morreu, ele tornou-se dinheiro**. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/> Acesso em 20/02/2016.

_____ (2013). Quando a religião do dinheiro devora o futuro. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/02/21/quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro/> . Acesso em 20/02/2016.

ALMEIDA, Angela Mendes de (1982). **A República de Weimar e a Ascensão do nazismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ANTUNES, Ricardo (2011). **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade no mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez, 2011.

_____ (2009). **Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____ (2005). **O caracol e sua concha: Ensaio sobre a nova morfologia do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____ (2011b). **O continente do labor**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARCARY, Valerio. **As esquinas perigosas da história: Situações revolucionárias em perspectiva marxista**. São Paulo: Xamã, 2004.

ARENDT, Hannah (2008). **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____ (2011). **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BARBOSA, Jonnefer Francisco (2006). **Extravio do jurídico, Ocaso do político e Ubiquidade da exceção – Fragmentos heurísticos sobre alguns locais da filosofia do**

direito contemporâneo. Dissertação de Mestrado em Filosofia e Teoria do Direito orientada pela professora Jeanine Nicolazzi Philippi. UFSC, 2006.

BENJAMIN, Walter (2007). **Passagens.** São Paulo/ Belo Horizonte: Imprensa Oficial/ Editora da UFMG, 2007.

_____ (1994). **Mágia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas Vol. I.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ (2011). **Origem do Drama Trágico Alemão.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. Tradução de João Barrento.

_____ (1984). **Origem do drama Barroco Alemão.** São Paulo: Brasiliense, 1984. Tradução: Sergio Paulo Rouanet.

_____ (1982). **Metafísica della Gioventú – Scritti 1910-1918.** (Org. Giorgio Agamben). Torino: Giulio Einaudi, 1982.

_____ (2012b). **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____ (2011). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921).** São Paulo: Editora 34, 2011.

_____ (2012). **The correspondence of Walter Benjamin.** ADORNO, Theodor & SCHOLEM, Gershom (Org.) Chicago: University of Chicago Press, 2012.

_____ (1986). **Documentos de Cultura – Documentos de Barbárie** (Org. e Trad. Willi Bolle). São Paulo: Cultrix, 1986.

_____ (2004, 2005, 2005b, 2006, 2006b). **Selected Writings Vols. I, II-1, II-2, III and IV.** Massachusetts/ London: Harvard University Press, 1996.

_____ (2007). **La dialéctica en suspenso – Fragmentos sobre Historia.** Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones, 2007.

_____ (2002). **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação.** São Paulo: Editora 34, 2002.

_____ (2011). **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____ (2009). **Ensaio reunidos: Escritos sobre Goethe**. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____ (1987). **Rua de mão Única**. In: Obras Escolhidas Vol. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____ (1989). **Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____ (2007b). **Obras Vol. I livro II**. Madrid: Abada Editores, 2007.

_____ (2013). **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____ (2012c). **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. In: BENJAMIN, Walter et al. Benjamin e a obra de arte. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____ (1989). **Diário de Moscou**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ (GS). **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1972-1989. 7 v.

_____ (Br). Briefe Vol. 1 e 2. Frankfurt. Suhrkamp, 1966.

BERCOVICI, Gilberto (2004). **Constituição e estado de exceção permanente – Atualidade de Weimar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

_____ (2005). **As possibilidades de uma Teoria do Estado**. Revista da História das Ideias, Vol.26, p. 7-32. Coimbra: 2005.

_____. **Soberania e Constituição: Para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BENSUSAN, Graciela (1984). **Direito do Trabalho: Seu papel na organização da dominação: O caso do México**. In: In: PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). Crítica do Direito e do Estado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

BOLLE, Willi(1994). **Fisiognomia da MetrÓpole Moderna: Representação da história em Walter Benjamin**. São Paulo: EdUSP, 1994.

_____ (1984). Tableaux Berlinois (Walter Benjamin e a cultura da República de Weimar). Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Letras da FFLCH/USP. USP, 1984.

_____ (1986). **Introdução**. In: BENJAMIN, Walter. Documentos de Cultura – Documentos de Barbárie. São Paulo: Cultrix, 1986.

BREDEKAMP, Horst (1999). **From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes**. Critical Inquiry, Vol. 25, n. 2 (Angelus Novus: Perspectives On Walter Benjamin), Winter, 1999, p.247-266.

BROUÈ, Pierre (2005). **The German Revolution (1917-1923)**. Boston: Brill, 2005.

BUCK-MORSS, Susan (1989). **The Dialectics of Seeing**. Massachusetts: MIT Press, 1989.

BUTLER, Judith. Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'. In: **Political Theologies. Public religions in a post-secular world**. (ed. Hent de Vries and Lawrence Sullivan). New York: Fordham University Press.

COTRIM, LÍvia. **A revolução de 1848 nos artigos da nova gazeta renana**. Revista Projeto História, São Paulo, n. 47, p. 323-364, agosto de 2013.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Prefácio**. In: POGREBINSCHI, Thamy. O enigma do político: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CRISTI, Renato (1998). **Carl Schmitt and the Authoritarian Liberalism**. Cardiff: University of Wales Press, 1998.

DELEUZE, Gilles (1991). **A dobra: Leibniz e o Barroco**. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques (2007). **Força de Lei – O Fundamento Místico da Autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DE WILDE, Marc (2006). **Violence in the state of exception: Reflections on Theologico-Political Motifs in Benjamin and Schmitt**. In: Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World .VRIES, Hent do; SULLIVAN, Lawrence E. (Ed). New York: Fordham University Press, 2006, p.188-200.

DOUZINAS, Costas (2008). **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2008.

_____ & GEAREY, Adam. **Critical Jurisprudence: The political philosophy of justice**. Oxford: Hart Publishing, 2005.

DYMETMAN, Annie (2002). **Uma arquitetura da indiferença – A república de Weimar**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DYNIEWICZ, Leticia Garcia. **Estado de exceção como ruptura: Uma leitura a partir de Carl Schmitt e Walter Benjamin**. Tese de doutorado em direito orientada pela professora Bethânia Assy. PUC-Rio, 2016.

EILAND, Howard & JENNINGS, Michael (2014). **Walter Benjamin: A critical life**. Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

ELEY, Geoff. The British Model and the German Road: Rethinking the Course of German History before 1914. In: ELEY, Geoff & BLACKBOURN, David. **The peculiarities of German History**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ENGELS, Friedrich (2016). Revolução e contra-revolução na Alemanha. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1852/revolucao/> . Acesso em 20 de abril de 2016.

FENVES, Peter. **The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time.** California: Stanford University Press, 2011.

FILHO, Wilson Ramos. **O direito capitalista do trabalho.** São Paulo: LTr, 2012.

FOUCAULT, Michel (2005). **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ (1979). **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GAGBEBIN, Jeanne Marie (2009). **História e Narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____ (1982). **Walter Benjamin: os cacos da história.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____ (2011). **Apresentação.** In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____ (2011b). Orelha de página. In: BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão.** São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____ (1994). **Walter Benjamin ou a história aberta.** In: BENJAMIN, Walter. Obras Escolhidas Vol. I - Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ (2007). **Walter Benjamin, um “estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã”.** In: Leituras de Walter Benjamin (Org. Márcio Seligmann-Silva). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007, p.205-212.

_____ (1980). **A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin.** Revista Discurso n.13, segundo semestre de 1980.

_____ (2005). **Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza.** Revista Kriterion (UFMG), vol. 46, n.112, Belo Horizonte, dez. 2005, p. 183-190.

_____ (2014). **Limiar, Aura e Rememoração**. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAY, Peter (1978). *A cultura de Weimar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GOMEZ, José Maria (1984). **Surpresas de uma crítica: a propósito de Juristas repensando as relações entre o Direito e o Estado**. In: PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). *Crítica do Direito e do Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

HABERMAS, Jurgen (1979). **Consciouness-Raising or Redemptive Criticism: The contemporaneity of Walter Benjamin**. In: *New German Critique*, n. 17, Special Walter Benjamin, Spring 1979, p. 30-59.

HAMACHER, Werner (2002). **Benjamin's Sketch 'Capitalism as Religion'**. *Diacritics*, vol. 32, n. 3/4, Ethics, Autumn-Winter, 2002, p. 81-106.

HEIL, Susanne. **“Gefährliche Beziehungen”**: **Walter Benjamin und Carl Schmitt**. Stuttgart: Metzler, 1996.

HELLER, Hermann. **Teoria do Estado**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

HILFERDING, Rudolf (1985). **O capital financeiro**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HOBBS, Thomas (2005). **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Rideel, 2005.

HOBBS, Eric. *A Era das Revoluções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max (1983). **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____(1983b). **Filosofia e Teoria Crítica**. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.

JACOBSON, Eric. **Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**. New York: Columbia University Press, 2003.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JASMIN, Marcelo Gantus & FERES JÚNIOR, João (2006). Apresentação. In: **História dos Conceitos: Debates e Perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola; IUPERJ, 2006.

KAFKA, Franz (2005). **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ (2010). **Gli otto quaderni in ottavo**. In: Kafka – Tutti i romanzi, racconti, pensieri e aforismi. Roma: Newton Compton Editori, 2010.

KANT, Immanuel (1989). **Political Writings** (ed. H. Reiss). Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

KELSEN, Hans (1989). **Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale**. Milano: Giuffrè Editore, 1989.

_____ (1998). **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KHATIB, Sami. **Towards a Politics of 'Pure Means': Walter Benjamin and the Question of Violence**. Disponível em: <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1040> . Acesso em 25/02/2016.

KOLB, Eberhard. **The Weimar Republic**. London: Routledge, 2004.

KONDER, Leandro (2010). **Em torno de Marx**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____ (2009). **Introdução ao Fascismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____ (1999). **Walter Benjamin: O marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart (1999). **Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 1999.

_____ (2006). **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora da PUC-Rio, 2006.

_____ (1992). **Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992.

LANDAUER, Gustav (2010). **Revolution and other writings**. Oakland: PM Press, 2010.

LENIN, Vladimir (1980). **O programa agrário da Social-Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907**. São Paulo: Livraria Editora das Ciências Humanas, 1980.

_____ (1982). **O desenvolvimento do capitalismo na Rússia**. São Paulo: Abril cultural, 1982.

LOUREIRO, Isabel (2005). **A Revolução Alemã, 1918-1923**. São Paulo: UNESP, 2005.

LÖWY, Michael (2005). **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de História’**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____ (2008). **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____ (2001). **Messianism in the early work of Gershom Scholem**. New German Critique, n. 83, Special Issue on Walter Benjamin, Spring-Summer 2001, p. 177-191.

_____ (2010). **Prefácio**. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **As lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____ (2011). **Sete teses sobre Walter Benjamin e a Teoria Crítica**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2011/10/28/sete-teses-sobre-walter-benjamin-e-a-teoria-critica/> . Acesso em 25/04/2016.

_____ (2012). **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____ (2013b). **Walter Benjamin, crítico da civilização**. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013, p.7-19.

_____ (2006). **La estrella de la mañana: Surrealismo y marxismo**. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2006.

_____ (2005b). **O capitalismo como religião**. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/08/08/o-capitalismo-como-religiao/> . Acesso em 23/01/2016.

_____ (2016). **The young Benjamin**. Disponível em: <https://www.jacobinmag.com/2016/01/walter-benjamin-anarchism-surrealism-marxism-theses/> . Acesso em 25/01/2016.

LUKÁCS, Georg (2003). **História e consciência de classe**. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____ (2007). **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____ (1978). **On Walter Benjamin**. *New Left Review* n.110, july-august 1978, p. 83-88.

_____ (1959) **El asalto a la razón**. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959.

LUXEMBURGO, Rosa (2011 e 2011b). **Obras Escolhidas Vol. I e II**. São Paulo: Unesp, 2011.

MARCUSE, Herbert. Nachwort. In: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **As origens do fascismo**. São Paulo: Alameda, 2010.

MARRAMAIO, Giacomo (1995). **Poder e secularização – As categorias do tempo**. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

MARTEL, James. **The one and only Law: Walter Benjamin and the Second Commandment**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

MARX, Karl (2013). **O Capital: crítica da economia política**. Vol.1. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____ (2011). **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____ (2010). **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____ & ENGELS, Friedrich (2007). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____ & ENGELS, Friedrich (2010). **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____ & ENGELS, Friedrich (s/d). **Obras Escolhidas Vol. I**. São Paulo: Editora Alfa e Ômega, s/d.

_____ (2010). **Nova Gazeta Renana**. São Paulo: Educ, 2010.

_____ (2004). **Dialética do trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

_____ (2003). **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MASCARO, Alysson. **Crítica da Legalidade e do Direito Brasileiro**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MATOS, Olgária (1989). **Os arcanos do inteiramente outro: A Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MELO, Demian (2015). **Ellen Wood e o conceito de Revolução Burguesa: nota crítica**. Disponível em: <http://blogjunho.com.br/ellen-wood-e-o-conceito-de-revolucao-burguesa-nota-critica/>. Acesso em 25/02/2016.

MOORE JR, Barrington. **As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno**. Lisboa: Edições Cosmos, 1975.

MÜLLER, Friedrich (2009). **O novo paradigma do direito – introdução à teoria e metódica estruturantes do direito**. São Paulo: RT, 2009.

MURICY, Katia (2009). **Alegorias da Dialética – Imagem e pensamento em Walter Benjamin**. NAU Editora/PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2009.

NAVES, Márcio Bilharinho (2008). **Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NEGRI, Antonio (2002). **O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Trad.: Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____ & HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

NETTO, José Paulo. **A comuna de paris e a ditadura do proletariado**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NjjWnGFwPjk> . Acesso em 10/06/2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORFANEL, German Gomez (1986). **Excepcion y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

PACHUKANIS, E.B (1988). **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político: Marx contra a política moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

RICHARD, Lionel (1988). **A república de Weimar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ROSENZWEIG, Franz. **Star of Redemption**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

ROUANET, Sergio Paulo. **Introdução**. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SARTORI, Vitor. **Lukács e a crítica ontológica do direito**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHMITT, Carl (2006). **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____ (1986). **Political Romanticism**. Cambridge: MIT Press, 1986.

_____ (1998). *Strong State and Sound Economy: An address to Business Leaders*. In: CRISTI, Renato. **Carl Schmitt and the Authoritarian Liberalism**. Cardiff: University of Wales Press, 1998.

SCHOLEM, Gershom (2008). **Walter Benjamin: A história de uma amizade**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____ (1971). **The messianic idea in judaism and other essays on Jewish spirituality**. New York: Schocken Books, 1971.

_____ (2008b). **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____ (1969). **On the Kabbalah and Its symbolism**. New York: Schocken Books, 1969.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio (2007). *Walter Benjamin: O estado de exceção entre o político e o estético*. In: **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2007.

_____ (2011). A redescoberta do idealismo mágico. In: BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SIMMEL, Georg (2005). **As grandes cidades e a vida do espírito**. Revista Mana Vol. 11 n. 2. Rio de Janeiro, outubro de 2005.

SKINNER, Quentin (1996). **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a Violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

TILLY, Charles (1996). **Coerção, Capital e Estados Europeus**. São Paulo: EdUSP, 1996.

TRAVERSO, Enzo (2007). **“Relaciones Peligrosas”: Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar**. Revista Acta Poetica, Vol. 28, primavera-otoño 2007, Ciudad del Mexico, p. 93-109.

TROELTSCH, Ernst (1994). **Die Welle von rechts. [Artikel vom 19/12/1919]**. In: Die Fehlgeburt einer Republik. Spektator in Berlin 1918 bis 1922. Frankfurt am Main: 1994, p. 99-106.

VARGA, Csaba. **The place of Law in Lukács' World Concept**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.

VIEIRA, Rafael B (2012). **Exceção, Violência e Direito: Notas sobre a crítica ao direito a partir de Giorgio Agamben**. Dissertação de Mestrado em Direito orientada pela professora Bethânia Assy. PUC-Rio, 2012.

WEBER, Max (2010). **Ciência e Política: Duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1984.

_____ (2004). **A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ (1997). **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

WEBER, Samuel (1992). **Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt**. Diacritics, Vol. 22, No3/4, (Commemorating Walter Benjamin), Autumn – Winter 1992, John Hopkins University Press.

WIZISLA, Erdmut. **Benjamin e Brecht: História de uma amizade**. São Paulo: EdUSP, 2013.

WOHLFARTH, Irving (2009b). **Critique of Violence: The deposing of the Law. Walter Benjamin and the Red Army Faction, Part 2**. Radical Philosophy: a journal of socialist and feminist philosophy. Jan./Fev. 2009.

_____ (2009). **Spectres of Anarchy: Walter Benjamin and the Red Army Faction – Part Three**. Radical Philosophy – A Journal of Socialist and Feminist philosophy, number 154, march/abril 2009

WOLIN, Richard (1994). **Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption**. Los Angeles: University of California Press, 1994.

WÖLFFLIN, Heinrich. **Renascença e Barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

ZAMORA, José A (2012). **Tiempo, memoria e interrupción revolucionaria: sobre la actualidad de W. Benjamin**. In: ASSY, Bethânia; MELLO, Carolina C.; DORNELLES, João Ricardo; GOMEZ, José Maria. Direitos Humanos: Justiça, Memória e Verdade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.