

ELEMENTOS PARA UM CONCEITO DE JUSTIÇA EM WALTER BENJAMIN

Gabriel Eduardo Rosa

RESUMO

Walter Benjamin não apresenta *de forma clara*, em toda a sua obra, um conceito de justiça. A partir da análise de textos centrais a esse tema, a saber, *As afinidades eletivas de Goethe* (1922), *Destino e caráter* (1919), *Para a crítica da violência* (1921), *Rua de mão única* (1928) e *Sobre o conceito da História* (1940), gostaria de reconstruir um tal conceito de justiça. Ao longo do texto, analiso e argumento em favor de um conjunto de conclusões que formam o que acredito serem elementos essenciais à compreensão de tal conceito no autor em questão. É essencial a tal conceito a crítica do direito, um conceito normativo de liberdade e de democracia, e noções do que significa a superação da ordem do direito, de felicidade e de redenção. Ao fim do artigo, reúno essas conclusões e teço considerações finais quanto ao teor desse conceito, defendendo que Benjamin, apesar do conceito aparentemente enfático de justiça, não poderia se aliar à tradição dos teóricos transcendentais da justiça e possui mais afinidade à tradição crítica à esta, que põe no centro antes o conceito de injustiça.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Justiça. Direito. Felicidade. Redenção.

ELEMENTS FOR A CONCEPT OF JUSTICE IN WALTER BENJAMIN**ABSTRACT**

Walter Benjamin does not present a clear concept of justice throughout his work. Through an analysis of central texts related to this theme, namely, Goethe's Elective Affinities (1922), Fate and Character (1919), Critique of Violence (1921), One-Way Street (1928), and On the Concept of History (1940), I aim to reconstruct such a concept of justice. Throughout the text, I analyze and argue in favor of a set of conclusions that I believe are essential elements to understanding this concept in the author in question. Central to this concept are the critique of law, a normative concept of freedom and democracy, and notions of what it means to overcome the order of law, of happiness, and of redemption. At the end of the article, I bring these conclusions together and offer final considerations on the nature of this concept, arguing that despite the seemingly emphatic concept of justice, Benjamin could not align himself with the tradition of transcendental justice theorists and is more closely aligned with the critical tradition that focuses instead on the concept of injustice.

Keywords: Walter Benjamin. Justice. Law. Happiness. Redemption.

Walter Benjamin não apresenta, em toda sua obra, de forma clara ou positiva um conceito de justiça. No entanto, desejo demonstrar, no presente artigo, que é possível reconstruir um tal conceito de justiça. Este conceito, todavia, não é um conceito *a priori* de justiça. Ou seja, ele não é deduzido de princípios da razão pura ou prática de forma independente da experiência sensível. Ademais, como também gostaria de demonstrar, ele depende de uma crítica da injustiça e, portanto, implica num momento negativo. O que, é claro, não significa que justiça, para Benjamin, seja um conceito tão somente negativo. Como demonstrarei, trata-se de um conceito que tem também um momento positivo, que está intimamente ligado a um conceito ético de liberdade e que, todavia, também apresenta seus momentos negativo e positivo, e não, portanto, um conceito estritamente derivado de uma suposta espontaneidade da razão.

Quanto à prova da não-aprioridade do conceito de justiça em Benjamin, apresentarei como, sobretudo em *Sobre o conceito da História*, a construção subjetiva ou intersubjetiva de uma imagem de felicidade está ligada ao curso histórico de nossa existência. Para Benjamin, isso implica que “felicidade” tem uma ligação íntima com o conceito de salvação (cf. BENJAMIN, 1987B, tese 2). Como se esclarecerá, a salvação, redenção ou expiação¹, têm, por sua vez, um papel essencial em sua crítica do direito, com relação ao qual seu conceito de justiça é mais bem desenvolvido. A este respeito, sigo as pistas apresentadas por Andrew Benjamin (cf. 2013, p. 3), que interpreta o conceito benjaminiano de vida justa como felicidade (*Glück*). Conforme irei demonstrar, tal ligação entre felicidade e redenção, por sua vez, enquanto redenção que pode se realizar *no mundo*, marca sua herança na noção do messianismo judaico de *tikun olam* (cf. LÖWY, 1989, p. 10 e BENJAMIN [Andrew], 2013, p. 35-6).

Com relação à presença da teologia judaica em sua obra, vale a pena, no entanto, esclarecê-la brevemente. Gostaria de defender, parcialmente com Gagnebin, que a teologia, ou a religião², tem, *para Benjamin*, um papel crítico. Parcialmente porque não entra

1 São conceitos que Benjamin costuma usar como sinônimos. No entanto, usa, geralmente, os de redenção ou expiação para se referir ao processo contrário ao destino enquanto nexos de culpa.

2 Termos que Benjamin usa, ao menos em sua obra de juventude, principal objeto do presente artigo, como sinônimos.

em questão aqui se *realmente* tem tal papel. Não podemos negar, no entanto, que tal apropriação é pensada por Benjamin como uma apropriação crítica, e até subversiva. Segundo Gagnebin (2020, p. 1937), a presença da teologia deve ser lida como “sinal da tentativa de ultrapassar as limitações do ‘logos’ filosófico que se contenta em descrever e reafirmar o *status quo*”. Em *Sobre o conceito da História* é evidente a contraposição entre uma doutrina historicista ou positivista e uma ideia messiânica da história claramente inspirada na teologia judaico-messiânica. Apropriação que Benjamin não deixa de pensar, no ensaio em questão, como uma apropriação ligada à luta de classes, como se vê na tese 6, onde ele escreve: “O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer se apoderar-se dela.” (BENJAMIN, 1987B, tese 6)

Como mostra Löwy (1989, p. 108), sobretudo a partir dos anos 60 na Alemanha, intérpretes passam a ler Benjamin ora como marxista de teologia “secularizada”, ora como teologizador do marxismo. É importante notar, todavia, que, como defende Löwy, a categoria da secularização não serve à interpretação da presença da teologia ou da religião na obra de Benjamin, porque os conceitos teológicos não são transformados em conceitos “nos limites da simples razão”, para utilizar a terminologia kantiana e, ao mesmo tempo, contrastar o uso de Benjamin com o uso tipicamente iluminista da teologia e da religião. Ao mesmo tempo, as questões que o uso de tais conceitos traz, não se reduzem à teoria marxista e, como com o conceito de progresso, podem se mostrar até mesmo como críticos com relação a essa tradição. Portanto, também não podemos falar de uma “teologização” do marxismo.

É claro que seria importante avaliar o papel da teologia em sua teoria da justiça, trabalho que, no entanto, não pode ser desenvolvido no presente artigo, uma vez que implica até mesmo na compreensão do seu significado frente a sua crítica do Iluminismo³. É importante notar que, como nos mostra Löwy (cf. 1989, p. 108), o próprio Benjamin já chamava a atenção para o seu pensamento como tendo “a face de Janus”, numa carta a Scholem de 1926. Para concluir tais notas introdutórias quanto à teologia em sua obra, vale

3 Cf., p. ex., o ensaio de 1917/8 intitulado *Sobre o programa da Filosofia por vir*, onde Benjamin critica o conceito iluminista e kantiano de experiência e chama a atenção para a necessidade de criticá-lo para habilitar novamente um conceito forte de experiência, que reuniria a experiência religiosa e histórica.

lembrar, para compreender o teor paradoxal da presença da teologia e da religião no pensamento de Benjamin, que um dos “modelos” de Benjamin em política em sua juventude é Gustav Landauer, que, de acordo com Feuerbach, “afirma que foi o homem que criou Deus e não o inverso. [O que] não o impede de definir o socialismo como uma “religião”...” (cf. LÖWY, 1989, p. 117).

Por fim, antes de apresentar o seu conceito de justiça, é importante chamar a atenção para a escolha dos textos que servem a essa reconstrução, que são: *Destino e caráter* (1919), *Para a crítica da violência* (1921) — possivelmente o mais importante para a presente reconstrução —, *As afinidades eletivas de Goethe* (1922), *Origem do drama trágico alemão* (1925), *Rua de mão única* (1928) e *Sobre o conceito da História* (1940). De modo geral, com exceção de *Rua de mão única*, que na verdade não nos oferece muito material para à reconstrução do conceito de justiça, somente *Sobre o conceito da História* é de sua fase assim chamada “marxista”. Mas há razões para essa seleção. Como chama a atenção Löwy (1989, p. 87), sua obra da década de 1930, aqui não analisada, marca a sua fase “marxista” onde, além disso, sobretudo entre 1933 e 1936-9, Benjamin se aproxima teoricamente de Brecht e, com isso, também do socialismo soviético. Com isso, sua crítica do progresso dá lugar, muitas vezes, nos textos desse período, a uma defesa (muitas vezes ambígua, é claro) do progresso técnico. De acordo com Löwy (1989, p. 95-6), depois da ascensão do nazismo em 1933, a URSS aparecia, “aos olhos de muitos intelectuais de esquerda, como o último baluarte contra o fascismo”. O ensaio *Sobre o conceito da História*, no entanto, parece fugir a essa regra, justamente por causa de sua desilusão com relação ao socialismo soviético, principalmente a partir da recepção dos Processos de Moscou, de 1936, e definitivamente em 1939, após o Pacto Molotov-Ribbertrop, condenado por Benjamin em *Sobre o conceito da História*, de 1940. Esse ensaio, portanto, parece significar um “retorno” ao seu messianismo “anarquista” que, no entanto, agora aparece enriquecido pela leitura da teoria marxista da luta de classes, por sua vez desprendida de vínculos com a ortodoxia da Terceira Internacional, o que também reanima sua crítica ao progresso, incluindo definitivamente, agora, uma crítica também à URSS.

1 Crítica do momento mítico do direito

O ensaio de Benjamin de 1921, *Para a crítica da violência*, é o texto onde mais podemos encontrar material para a reconstrução de um conceito de justiça em Benjamin, justamente porque ele tangencia o conceito em muitos momentos de sua reflexão, chegando até mesmo a defini-lo. Essa definição, de que justiça é o “princípio de toda instauração divina de fins” (BENJAMIN, 2013B, p. 148), se mostra como extremamente obscura, se não lida em conjunto com os outros conceitos centrais do ensaio e com os ensaios complementares do mesmo período.

Ele inicia o texto afirmando que a relação mais fundamental no direito é a relação entre fim e meios (*Mittel*) e que, em princípio, “a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins” (BENJAMIN, 2013B, p. 121-2). Benjamin, então, argumenta que, se a violência é um meio, deveria haver um critério para a sua crítica. O critério criticado por Benjamin é sobretudo o do direito natural, segundo o qual a violência é ou meio para fins justos ou para fins injustos (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 122). Todavia, contra essa tese, Benjamin argumenta (2013B, p. 122) que o critério serve não à avaliação da violência por si enquanto algo *ético*, mas somente com relação a sua aplicação. Ele conclui, então, que é necessário à reflexão sobre a violência uma separação, relativa à violência, entre as esferas dos meios e dos fins (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 122-3). Segundo Benjamin, enquanto o direito natural julga o direito por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, o faz por meio da crítica aos seus meios (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 124). E, apesar da aparente oposição, Benjamin chama a atenção para o que os une: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2013B, p. 124). Essa antinomia, por sua vez, só pode ser superada, segundo Benjamin, se encontrarmos critérios independentes para fins justos e outros para meios justificados (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 124). É dessa forma que Benjamin afasta o problema da justiça de sua investigação, ao escrever que: “O domínio dos fins, e com isso também a pergunta por um critério de justiça, está por enquanto excluído desta investigação.” (BENJAMIN, 2013B, p. 124) Entretanto, a partir dessa reflexão inicial, é já possível concluir que, para Benjamin, *a questão da “justiça” se encontra no que ele chama de “domínio dos fins”*.

Ainda no início do ensaio, Benjamin, ao criticar o direito natural, lança a tese de que, para essa doutrina, a violência como meio para fins justos não é um problema, o que demarca uma indiferença com relação à violência quando ela está em favor desses fins (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 123). Ele, então, continua: “Segundo sua concepção [do direito natural] (que forneceu ao terrorismo na Revolução Francesa seu fundamento ideológico) a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima [...]” (BENJAMIN, 2013B, p. 123) Ou seja, para o direito natural, a violência apareceria como algo natural, uma matéria-prima na construção da “justiça”. O tom normativo de reprovação de tal elemento do direito natural é evidente, mas não significa uma reprovação de toda e qualquer violência, mas da violência como um meio para um fim denominado pelo direito como “justiça”. Com isso, é possível concluir que *há um problema na naturalização da violência como um meio para o fim que se denomina “justiça” na ordem do direito.*

A cegueira do direito natural está, assim, na ordem dos meios, enquanto a do direito positivo, por outro lado, na ordem dos fins (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 124). Por isso, o direito positivo é aceito, aqui, hipoteticamente, ao menos na medida em que identifica os tipos de violência independentemente de sua aplicação, diferença que, para essa doutrina, se dá fundamentalmente “entre a violência historicamente reconhecida, a violência, assim chamada, sancionada e não sancionada” (BENJAMIN, 2013B, p. 125). Com isso, Benjamin, primeiro, evita o “mal entendido” do direito natural de que a violência conforme ao direito equivale à violência conforme a fins justos ou injustos; ou seja, que a justiça está na ordem do direito (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 125). Em *Destino e caráter*, escrito dois anos antes do seu ensaio sobre violência (1919), Benjamin já afirmava com todas as letras que não se pode confundir o “reino da justiça” com a “ordem do direito” (cf. BENJAMIN, 2013A, p. 93). Ou seja, *a justiça não está na ordem da lei.*

Em resumo, o direito é compreendido por Benjamin como uma ordem que se institui e, sobretudo, se reproduz através da violência (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 125-134). O central, nesse ponto, é que Benjamin, ao criticar o direito, o liga ao que ele chama de “destino”. Em suas palavras, a “lei se mostra [...] tão ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso cairá ou não sob seu jugo”, ou seja, a ameaça do direito se origina da ordem do destino (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 133-4). “Destino”, por sua vez, é definido por Benjamin em *Destino e caráter* como um conceito que só aparentemente está na esfera religiosa, aparência que deve ao conceito de culpa (cf. BENJAMIN, 2013A, p. 92). Pertence

a tal domínio a infelicidade, sendo a felicidade justamente o que liberta do destino: “Desse modo, felicidade e bem-aventurança, assim como a *inocência*, conduzem para fora da esfera do destino.” (BENJAMIN, 2013A, p. 92-3). Assim, o destino é visto por Benjamin como um domínio da infelicidade e da *culpa* (BENJAMIN, 2013A, p. 93). Como no seu ensaio *Para a crítica da violência*, em *Destino e caráter*, Benjamin liga o destino à ordem do direito, ao afirmar que a culpa não deve ser pensada na esfera da religião, mas na do direito, que “erige as leis do destino da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa” (BENJAMIN, 2013A, p. 93). E continua, afirmando que a “culpabilidade jurídica nada mais é do que uma infelicidade” (BENJAMIN, 2013A, p. 93). Sua origem, no entanto, não é mapeada no próprio direito, e sim na tragédia, que dá mais pistas do significado da relação entre destino e ordem do direito:

Não foi o direito, mas a tragédia que fez emergir, pela primeira vez, a cabeça do gênio das névoas da culpa, pois na tragédia o destino demoníaco é interrompido [...], na tragédia, o homem pagão se dá conta de que é melhor que seus deuses. Este conhecimento, porém, abala a sua relação com a linguagem, esta permanece abafada. (BENJAMIN, 2013A, p. 93)

Nesse momento, o “homem busca em segredo reunir sua força”, não para restaurar a “ordenação ética do mundo” então quebrada, mas “no estremecimento deste mundo doloroso, o homem moral, ainda mudo, ainda na menoridade — como tal, ele é chamado de “herói” — quer se pôr de pé” (BENJAMIN, 2013A, p. 93-4) Assim, apesar de Benjamin pensar o destino como um domínio da “infelicidade”, fazendo-nos crer que “destino” designaria um conceito determinista — o que ele já tenta evitar no início do ensaio, ao separar, em princípio, os conceitos de destino e caráter —, ele resolve tal “paradoxo” ao pensá-lo como um domínio habitado por indivíduos da “menoridade”. Noutro texto, em ensaio sobre *As afinidades eletivas*, de Goethe, Benjamin dá mais material para compreendermos a saída do domínio do destino como uma saída no sentido de uma entrada na vida ética ou, ao que parece, no reino da “autonomia”. No ensaio sobre Goethe, Benjamin afirma que toda escolha, a partir do destino, seria “cega” (cf. BENJAMIN, 2009, p. 34). A título de exemplo, referindo-se à figura do próprio Goethe, Benjamin fala da submissão do escritor a sinais e oráculos como uma perda de liberdade: “O homem petrifica-se no caos dos símbolos e perde a liberdade que os antigos desconheciam.” (BENJAMIN, 2009, p. 54) Por isso, Gagnebin (2020, p. 1940) parece ter razão ao interpretar que, aqui, “Benjamin se inscreve de maneira clássica na moral kantiana da autonomia”.

Assim, é possível concluir dessas passagens que *Benjamin se contrapõe à ordem do direito, enquanto essencialmente ligada ao destino, na medida em que significa uma perda de liberdade, o que inscreve essa contraposição à ordem do direito numa dimensão ética.*

O destino é, então, enquanto um domínio que condena à culpa, definido por Benjamin como “correlação de culpa do vivente”, onde o que é submetido a ele é estritamente o “vivente”, o momento de “mera vida” do indivíduo (BENJAMIN, 2013A, p. 94 e BENJAMIN, 2009, p. 31). Tal nexos, por sua vez, conforme o autor, é temporal, mas num sentido “não independente”, “parasita” com relação a uma “vida superior”. Tudo leva a crer que Benjamin, conforme a interpretação apresentada, está se referindo a um momento natural, mítico, da existência humana e, portanto, de não-liberdade. Esse momento, como podemos ver, é caracterizado pelo autor como um momento temporal, é claro, mas não de uma temporalidade autônoma. É temporal e, no entanto, natural (cf. BENJAMIN, 2013A, p. 95), ou, para sermos mais criteriosos, “mítico”. A culpa, por sua vez, também é compreendida aqui não como culpa moral, mas natural, o que talvez diferencie Benjamin do conceito kantiano de autonomia, para quem o indivíduo é culpado (moralmente) por estar num estado de menoridade. O estágio mítico é, assim, compreendido como um estágio pré-moral no sentido estritamente moderno e quiçá kantiano de autonomia — autonomia que, todavia, é lida como um conceito moderno. Do que podemos concluir que *Benjamin compreende o “fenômeno” ético moderno da autonomia como um “fenômeno” historicamente determinado, que se contrapõe a um estágio pré-ético em sentido estrito, mítico, anímico, de não-liberdade.*

A prova de que a leitura do estágio mítico é ao menos histórico-filosófica (e não, portanto, somente filosófica) está em como a sua descrição de tal estágio se adéqua bem ao que chamamos em filosofia e antropologia como estágio anímico: “Se o homem desceu a esse ponto, então até mesmo a vida de coisas aparentemente mortas ganha poder. [...] É, de fato, um critério do mundo mítico aquela incorporação de todas as coisas à vida.” (BENJAMIN, 2009, p. 33). Gagnebin (2020, p. 1940) sintetiza bem essa constelação de relações ao defender que, no ensaio sobre Goethe, Benjamin vê no mítico e na culpa uma espécie de passividade sacrificial, contra o qual Benjamin pensa o agir histórico e moral, o que o autor resume na curta passagem em que, ao se referir ao romance de Goethe, e sobretudo à passividade mítica de seus protagonistas, reclama: “Tanto sofrimento, tão pouca luta” (BENJAMIN, 2009, p. 97). Além disso, a forma como que Gagnebin bem resume

o que significa essa obra de Goethe para Benjamin no ensaio em questão, dá pistas de como *podemos interpretar o mítico não só como algo que permaneceu num estágio passado da história humana, mas que é essencial a como Benjamin compreende a modernidade e, sobretudo, a ordem do direito:*

Segundo Benjamin, o romance de Goethe não teria como tema o desmoronamento do casamento, ou sua defesa, como a crítica geralmente interpretava o texto, mas seu “teor material” (*Sachgehalt*) seria muito mais a irrupção do “mítico” na história, apesar do alto grau de civilidade dos quatro protagonistas. (GAGNEBIN, 2020, p. 1940)

Essa crítica de uma temporalidade não independente e da passividade naturalizante de ação no mundo mítico parece ir ao encontro de sua crítica à forma com que a violência é lida na doutrina do direito natural, ou seja, como um meio “natural”, uma “matéria-prima” para um fim, que o justifica de cima simplesmente por ser um fim justo (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 123). O conceito de “mera vida” aparece, assim, com ares de crítica da naturalização da ação ou das instituições sociais, como se dá na ordem do direito. Como esclarece Gagnebin (2020, p. 1937-8), o conceito de mito aparece, na obra de Benjamin, em dois contextos: (1) quando escreve sobre tragédia e nos ensaios *Destino e caráter* e *Para a crítica da violência* — ao que eu complementaria que em *Destino e caráter* o tema da tragédia também aparece. Nos dois ensaios, ela continua, o mito é um conceito fundamental para compreender os conceitos de “culpa” e “castigo”, que são analisados em conjunto com a ideia de “mera vida” (cf. GAGNEBIN, 2020, p. 1938). O mito, em análise literária, como ela bem sublinha, é visto no conceito goethiano enfático de natureza, como um conceito contrário ao de história, e no desvelo de Kafka da “ressurgência do mito nas construções arbitrárias do direito” (GAGNEBIN, 2020, p. 1938), apesar de que, como busquei demonstrar (com o auxílio da leitura de Gagnebin), é possível identificar essa característica já na obra de juventude de Benjamin, especificamente na sua leitura do romance de Goethe e, portanto, antes de seu ensaio sobre Kafka (que é de 1934).

Emana de sua crítica do momento mítico da modernidade, por sua vez, a sua visão crítica para com a noção de progresso, sobretudo, aqui, no que diz respeito à instituição moderna do direito. É claro que essa crítica não é claramente apresentada no ensaio sobre violência de 1921, e nem nos demais analisados, de 1919 e 1922, o que poderia fazer-nos questionar se já há, realmente, uma crítica do progresso na obra de Benjamin do período em questão. De início, elementos de tal crítica estão presentes sim nessas obras, mesmo

Mestre em Filosofia e atualmente Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL-UFSC). Bolsista do programa de bolsas UNIEDU/FUMDES Pós-graduação, “com inclusão da logomarca do programa, disponível em <http://ensinosuperior.sed.sc.gov.br/index.php/legislacao/logos>” (de acordo com a Chamada Pública N° 261/SED/2022, Anexo II). Brasileiro, residente em São José – SC. Email: gabriel.eduardo94@hotmail.com.

que em germinação. O que nos garante essa interpretação é que já em seu discurso de 1914, intitulado *A vida dos estudantes*, é possível identificar uma crítica, não obstante “neorromântica”, como ressalta Löwy (1989, p. 86), do progresso.

2 Normatividade oculta na teoria do direito de Benjamin

Gostaria, agora, de sublinhar passagens que dão mais material para defender minha hipótese de que *a apresentação de Benjamin da ordem do direito não é uma apresentação meramente descritiva, mas também normativa*. Primeiro, podemos observar, em *Para a crítica da violência*, essa normatividade na forma como Benjamin avalia o fenômeno do direito da pena de morte. Na pena de morte, conforme Benjamin, a função da violência no direito se mostra cruamente, ou como instauração ou como manutenção do próprio direito e, portanto, em todo caso, como fortalecimento da própria ordem do direito, se apresenta como separada da “justiça” na medida em que, para tal fortalecimento, faz-se uso *desproporcional* da pena de morte (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 134). Segundo, é possível ver o tom normativo da avaliação do direito na forma com que ele vê a instituição moderna da polícia, que ele chama de “infame” (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 135). Nessa instituição, de acordo com o autor, a diferença entre violência instauradora e mantenedora do direito é suspensão (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 135). “Da primeira [violência instauradora] exige-se sua comprovação pela vitória, da segunda [violência mantenedora], a restrição de não se propor novos fins.” (BENJAMIN, 2013B, p. 135). E continua, com o que nos dá pistas da razão de sua contrariedade:

seu espírito [da polícia] é menos devastador quando, na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber. (BENJAMIN, 2013B, p. 136)

Assim, a contrariedade de Benjamin, ao menos à instituição da polícia, parece se fundamentar em critérios imanentes da política moderna e, mais especificamente, no conceito de democracia moderna, o que parece poder ser aplicado também a sua contrariedade quanto à pena de morte, se aceitarmos que o conceito de “proporcionalidade” ligado à “justiça” diz respeito a uma leitura historicamente orientada de Benjamin. Por isso é que parece que Benjamin conclui que, por causa de sua análise da ordem do direito, este

aparece então sob uma luz ética “ambígua” (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 136). A “ambiguidade” do direito parece apontar justamente para essa contradição entre pretensão de justiça e formalidade aquém da justiça, o que pode ser observado na passagem em que Benjamin, ao escrever sobre a forma “demoniacamente ambígua” dos direitos, cita as palavras de Anatole France: “Elas [as leis] proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes” (FRANCE apud BENJAMIN, 2013B, p. 149).

Entretanto, essa interpretação da ambiguidade do direito não está em conformidade com a compreensão de Benjamin de sua origem, que antes remonta, para o autor, ao direito antigo, onde, ao invés do “castigo”, havia “expição” pela transgressão da lei, lei esta que era oral e, mesmo sem o conhecimento do transgressor sobre ela, lhe era exigida a expiação (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 149-50). Aqui, Benjamin referencia Hermann Cohen, em *Ethik des reinen Willens (Ética da vontade pura)*, que mostra como na noção antiga de destino as “ordenações” é que provocavam a transgressão (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 150). E, depois de identificar a forma antiga, mítica, de culpabilização à modernidade, ao direito, escrevendo que “O princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição dá provas desse espírito do direito” (BENJAMIN, 2013B, p. 150), podemos concluir que *a ambiguidade do direito não se origina de uma contradição entre pretensão de justiça e parcialidade formal (que caracteriza uma leitura mais hegeliano-marxista do direito), mas entre culpabilização da lei e desconhecimento da lei, que são meio que unidas à força em um todo mítico*. E, no entanto, a identificação dessa contradição não pode ser imanente ao mundo mítico, porque implica na suposição de que somente é culpado pela transgressão de uma lei quem de certa forma concordou com a sua instauração. Ou seja, *parece estar no fundamento da contrariedade de Benjamin à ordem do direito uma ideia de democracia, que todavia não se configura nem como anacronismo nem como teoria ideal, uma vez que o mítico não é criticado em si, mas enquanto momento de uma instituição moderna*.

Além da crítica à ambiguidade do direito, Benjamin a contraria no que diz respeito ao que ele chama de “decadência” das instituições do direito. Nas suas palavras: “Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito esta entra em decadência. Um exemplo disso, na época atual, são os parlamentos.” (BENJAMIN, 2013B, p. 137). A sua crítica se destina, vale sublinhar, ao parlamento da República de Weimar, e Benjamin tem em mente a derrubada do Império e proclamação da República de 1918 na Alemanha e o desacordo do chanceler social-democrata Ebert com o alto comando

do exército, que gera a prisão e espancamento, em janeiro de 1919, de trabalhadores berlinenses revoltosos e mortes dos líderes Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht pela política do social-democrata Noske (cf. GAGNEBIN apud BENJAMIN, 2013B, p. 137, nota 59). Conforme Benjamin, a essa somente suposta não-violência da República de Weimar, mediante a qual se esquecem de que o próprio direito, também em sua função mantenedora, implica em violência, falta a violência instauradora do direito (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 137). Sem esse momento instaurador do direito e sua redução ao seu momento mantenedor, é que a política da “revolucionária” República de Weimar se limita a uma política de compromissos (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 137). Ou seja, *a decadência do direito se dá quando o direito se reduz ao seu momento mantenedor, do que podemos concluir que parece haver, em Benjamin, uma valorização do momento instaurador.*

Essa decadência, no entanto, também pode ser interpretada como uma espécie de “falta de vida” por trás das leis (falta de instauração), ou até mesmo algo como uma espécie de “reificação” do direito, que por sua vez parece derivar justamente do conceito de democracia implicado em suas avaliações normativas. Pistas para essa interpretação podem ser encontradas de novo em seu ensaio sobre *As afinidades eletivas*, de Goethe, onde Benjamin identifica a origem da decadência das relações sociais na redução destas a uma relação tão somente jurídica: “Tão somente no naufrágio ele [o relacionamento] se torna um relacionamento jurídico” (BENJAMIN, 2009, p. 21). Essa transformação das relações humanas em meras relações jurídicas é vista, por sua vez, como um processo de “desaparição” de seu teor ético (cf. BENJAMIN, 2009, p. 21). Ou seja, *a decadência das relações humanas é identificada por Benjamin na sua redução ao direito, que por sua vez é identificado como decadente quando reduzido ao seu momento mantenedor, o que parece significar que a decadência social e política, aqui, é vista como um processo de perda de seu teor ativo, autônomo e, por fim, democrático.*

3 Pergunta por um direito fundado na não-violência e transcendência do direito

Tradicionalmente, na filosofia moderna, o direito é apresentado como um meio de resolução de conflitos que não faz uso da violência ou supera a violência do estado de natureza. Como chama a atenção Oneide Perius (cf. 2020, p. 60), Benjamin vai de encontro a essa compreensão do direito, ao desvelar a violência de seus fundamentos. No entanto,

em *Para a crítica da violência*, Benjamin não deixa de se perguntar por um direito fundado na não-violência. Nesse ponto, Benjamin referencia Erich Unger que, segundo Benjamin, em sua *Politik und Metaphysik (Política e metafísica)*, chama a atenção que há uma sensação de que “teria sido melhor de outra maneira” no fundamento do compromisso jurídico, que é, no entanto, para Benjamin, implicitamente violento, na medida em que a transgressão do compromisso dá o direito à violência (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 137-8). Benjamin argumenta que a resolução não-violenta de conflito é, em princípio possível, como se vê em inúmeros exemplos de relações entre indivíduos particulares; tal resolução é, portanto, possível na escala pessoal (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 138-9). Vejamos, entretanto, como Benjamin vê a possibilidade política desse tipo de resolução:

Sua aparição objetiva, entretanto, é determinada pela lei [...] de que meios puros não são jamais meios de soluções imediatas, mas sempre de soluções mediatas. Por isso, os meios puros nunca remetem ao aplainar de conflitos de homem a homem diretamente, mas têm de passar pela via das coisas. É nos casos em que os conflitos humanos se relacionam de maneira mais objetiva com bens materiais que se abre o domínio dos meios puros. Por essa razão, a técnica no sentido mais amplo do termo é seu campo mais apropriado. Seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, considerado como técnica de civilidade no entendimento. [...]. Provavelmente não há nenhuma legislação sobre a terra que estipula originalmente uma tal punição [por quebra do contrato jurídico]. O que quer dizer que existe uma esfera da não-violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência: a esfera própria da “compreensão mútua”, a linguagem. Só tardiamente, e num processo singular de deterioração, a violência do direito penetrou nessa esfera ao estabelecer uma punição para o logro. (BENJAMIN, 2013B, p. 139)

Podemos concluir, a partir dessa passagem, que *a possibilidade política de resolução não-violenta dos conflitos está no domínio dos meios puros, ou seja, de meios que não são meios para a um fim, domínio que por sua vez é aberto na relação mais objetiva dos conflitos humanos com os bens materiais, sendo a técnica o campo mais apropriado e o diálogo, a técnica da civilidade do entendimento o seu exemplo mais profundo*. É, assim, na esfera da linguagem, da comunicação, que Benjamin vê essa possibilidade. *A esfera da resolução comunicativa dos conflitos, no entanto, tem de ser separada do tom de ameaça que existe nos compromissos da ordem do direito*. Aqui, Benjamin usa, então, do exemplo da greve geral, tal qual tipifica Georges Sorel, referenciado por Benjamin nesse ensaio e que, segundo Benjamin, em *Réflexions sur la violence* (1907), foi o primeiro a notar a luta de classes enquanto meio puro, ao diferenciar dois tipos de greve: a greve geral política, que fortalece o poder do Estado (mesmo nas greves dos socialistas moderados, que querem a transferência de poder de uns para outros, sem a destruição ou transformação

radical da ordem estatal) e a greve geral proletária, onde, em oposição à política, deseja-se aniquilar o poder do Estado (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 141-2). Como podemos ver, a contraposição de Benjamin à ordem do direito tem por referência movimentos revolucionários antiestatais, o que se pode ver claramente no elogio feito no ensaio (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 138) aos bolcheviques e sindicalistas revolucionários de sua época. No entanto, é importante notar que o argumento de Benjamin é que, ao contrário do que poderia parecer, *a forma de suspensão do trabalho da greve política é que é violenta, enquanto a da greve proletária é não-violenta por definição* (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 143).

O essencial é que na greve política, além de que não supera um estado geral de violência, que é o do direito, e na verdade o fortalece, se organiza enquanto ameaça, o que a aproxima da correlação de culpa típica do destino e, portanto, do mundo mítico. A greve proletária, no entanto, por si não se organiza enquanto ameaça, porque a finalidade da greve proletária não é a realização de um fim específico dentro da ordem do direito e, com isso, não trabalha em favor da manutenção dessa ordem nem por afinidade ao destino e ao mundo mítico, antes a eles se contrapondo. É claro que, aqui, Benjamin ainda compreende o termo “violência” (*Gewalt*) em seu sentido duplo, tal como pode ser compreendido na língua alemão, ou seja, como “violência” e como “poder” e, portanto, como uma violência mantenedora de uma ordem e, mais especificamente, se refere aqui à violência como a violência do direito. Por isso, a greve proletária é não-violenta *por definição*. No entanto, após essas considerações, Benjamin busca, no ensaio, um conceito de violência como puro meio, que ele chama de “violência divina” e que representará a violência revolucionária. Portanto, Benjamin não quer dizer que a greve proletária é não-violenta no geral, mas não está no domínio da violência do direito, que depois, no ensaio, ele chama de “violência mítica”. Só assim podemos compreender uma breve passagem de sua *Rua de mão única*, onde escreve que: “O ato de matar o criminoso pode ser moral — jamais a justificação desse ato.” (BENJAMIN, 1987A, p. 61). Porque o domínio da violência divina, ao contrário da mítica, é moral, mesmo que violento no sentido divino, enquanto puro meio. Enquanto isso, a sua justificação não o pode ser, porque a justificação está dentro da ordem do direito, que por si é mítica e, por definição, pré-moral. Analisemos, portanto, os conceitos de violência mítica e violência divina com mais calma.

A procura pela violência divina, em seu ensaio, nada mais é do que a procura por um puro meio no que diz respeito à violência. A investigação desse conceito começa pela

sua identificação enquanto cólera humana, que conduz a uma ideia de violência que não é meio para um fim pré-determinado, mas “manifestação” (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 146). Mas é na mitologia que Benjamin busca manifestações inteiramente objetivas dessa violência: “A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses.” (BENJAMIN, 2013B, p. 147). Aqui, os deuses não agem violentamente como castigo pela transgressão de um direito, mas “o orgulho [...] atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino — para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando somente nessa vitória, um direito” (BENJAMIN, 2013B, p. 147). Esse destino, por sua vez, “subjaz em todos os casos à violência do direito”, como já se chamou a atenção. Mas Benjamin, então, continua, ao defender que a violência instauradora do direito não abdica da violência porque, rigorosamente, não estabelece “um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado à ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]” (BENJAMIN, 2013B, p. 148). Como foi sublinhado relativamente ao duplo sentido do termo “*Gewalt*”, a instauração do direito sempre implica numa instauração em nome do poder, com o que Benjamin resume que: “A instauração do direito é instauração de poder” (BENJAMIN, 2013B, p. 148). Em resumo, os atos de violência que instauram direitos, com o tempo, sempre se tornam, de acordo com Benjamin, mantenedoras do direito, com o que decaem e são contrapostas a outra violência instauradora de direito (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 155). Com isso, cai-se num círculo vicioso que constitui a história do direito e a tarefa da violência divina, que o autor acreditava estar sendo realizada pelos movimentos revolucionários antiestatais da época, é quebrar esse círculo e, com isso, fundar uma “uma nova era histórica” (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 155). Podemos concluir, assim, que *Benjamin entende por “violência divina” uma violência de puro meio que não trabalha em favor da manutenção do direito, mas que tem a tarefa de quebrar o seu círculo vicioso temporal onde se instaura, mantém, instaura, etc., direitos ao infinito, sem que, com isso, nunca se alcance um fim livre de violência, mesmo que o prometa* (como evidentemente o direito natural o faz).

E, no entanto, Benjamin usa o termo “divino” em determinados sentidos que podem nos esclarecê-lo de forma mais completa. No seu ensaio sobre *As afinidades eletivas*, de Goethe, Benjamin escreve que: “Com efeito, próprio daquilo que é verdadeiramente divino é o *logos*; o divino não fundamenta a vida sem a verdade, nem o rito sem a teologia.” (BENJAMIN, 2009, p. 66-7) Ainda mais enfaticamente, o autor afirma que a relação entre

mito e verdade é de exclusão recíproca, uma vez que não há univocidade no mito, condição tanto para a verdade quanto para o erro, segundo Benjamin (cf. BENJAMIN, 2009, p. 65). Intérpretes leem o divino, ou o que se contrapõe ao mítico, de forma diferente. Gagnebin (cf. 2020, p. 1936-7), p. ex., defende que a noção de Benjamin de mito não se contrapõe ao *logos*, ao contrário da filosofia grega clássica e do pensamento de Hegel, mas à “história”, “como advento da responsabilidade e liberdade humanas que respondem à criação divina”. Ao menos no momento em que nega o papel constitutivo do *logos*, a interpretação me parece errar, como claramente mostram as passagens já citadas. Perius (cf. 2020, p. 66), por outro lado, dá mais peso a como a crítica da violência de Benjamin prenuncia uma crítica da própria racionalidade, antecipando, assim, a tese de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*. Seria necessário, no entanto, tomar o cuidado de não dar um salto interpretativo e supor que há sequer uma teoria da racionalidade em Benjamin, como há na *Dialética do esclarecimento*; mas, de resto, a interpretação parece correta, a não ser na medida em que esquece justamente do momento histórico, sublinhado por Gagnebin e que, como vimos, é essencial à crítica do direito. Andrew Benjamin (cf. 2013, p. 5-6) é o que, ao meu ver, interpreta de forma mais *completa* e correta a contraposição ao mito como simultaneamente uma defesa do *logos* (é claro, não idêntica à como a tradição a define, como todos os conceitos de Benjamin) e de uma noção de história crítica à história do direito. É claro que aqui não é o lugar nem a hora de apresentar o conceito benjaminiano de verdade ou o que ele entende por “*logos*”, o que seria necessário para compreender com profundidade as implicações das passagens analisadas, mas podemos, ao menos, concluir que *tanto o logos quanto uma visão crítica da história são essenciais na contraposição do divino ao mítico*. E, portanto, que dificilmente poderíamos interpretar a contraposição ao direito como uma espécie de mero irracionalismo neorromântico ou fascista, tendências importantes de pensamento contrapostas ao estado burguês à época do jovem Benjamin. Ademais, vale sublinhar, por fim, que a centralidade de uma história crítica vai se fortalecer nas suas obras de maturidade, profundamente marcadas pela recepção do pensamento marxista, e toma muito mais centralidade na crítica de Benjamin em sua obra tardia, como se vê bem em seu *Sobre o conceito da História*.

4 Redenção e justiça

Como Benjamin compreende o domínio do destino, ao qual o direito está ligado, como um domínio de correlação de culpa, é importante sublinhar que o conceito de redenção (da culpa) parece também demarcar uma possibilidade de transcendência da ordem pré-moral (e talvez injusta) do direito. Na sua leitura do romance de Goethe, Benjamin, numa atitude bastante simbólica, se contrapõe, relativamente ao teor de redenção do herói na obra, à interpretação de Gundolf⁴:

Valem para o herói as primordiais palavras órficas: não é o seu *Daimon* solar, nem sua *Tyche* [acaso], tão mutável quanto a lua, nem seu destino, tão inexorável quanto a *Ananke* [necessidade] astral, nem mesmo *Eros* — apenas *Elpis* [esperança] tem que poder de extrapolá-los a todos. Não é, portanto, por acaso que o poeta tenha se deparado com *Elpis* quando procurava algo próximo ao humano nas outras palavras e que, entre todas, só a ela, *Elpis*, considerou dispensada da necessidade de qualquer explicação — mas também não é por acaso que não ela, mas sim o cânone rígido das outras quatro palavras tenha fornecido o esquema para o *Goethe* de Gundolf. (BENJAMIN, 2009, p. 60)

Dessa forma, argumenta Benjamin, é por isso que escapou à interpretação de Gundolf o “núcleo luminoso do teor de redenção” (cf. BENJAMIN, 2009, p. 61). Com isso, podemos entrever uma afinidade entre redenção e esperança, que ao final de seu ensaio é confirmada quando Benjamin escreve: “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança.” (BENJAMIN, 2009, p. 121). Ou seja, nos é permitido somente uma esperança que redime os desesperançados. A expiação da culpa do vivente, do submetido ao destino, conforme o autor, só pode ser realizada não livrando o culpado de sua culpa, mas do direito (cf. BENJAMIN, 2013B, p. 151). Assim, na emancipação da mera vida também se encerra sua submissão ao direito: “A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra a vida, em favor do vivente.” (BENJAMIN, 2013B, p. 151). Benjamin identifica duas possibilidades para realizar essa expiação: na religião, por ação divina, literalmente, e na educação em sua forma plena, fora do direito. Como meu objeto é, aqui, a justiça terrena na política e não a justiça divina na teologia, me concentrarei na educação.

4 Membro do círculo de Stefan George, poeta simbolista alemão e conservador político depois glorificado por Joseph Goebbels e os nacionais-socialistas.

Antes: como Benjamin compreende a educação em sua forma plena? Partindo da hipótese que Benjamin compreende, aqui, esse conceito mais ou menos da mesma forma com que ele o desenvolve depois em *Rua de mão única* e, indiretamente, em *Sobre o conceito da História*, é possível reconstruí-lo. Somos obrigados a partir dessa hipótese porque em *Para a crítica da violência* Benjamin não o desenvolve. De qualquer forma, o que parece justificar o uso dessa hipótese é que uma análise do conceito nos textos citados realmente identifica um teor redentor no que ele compreende por educação. Em *Rua de mão única*, de 1928, Benjamin o compreende num sentido bastante genérico, mas profundamente social e político: analogamente à dominação autêntica da natureza, que se diferencia da fórmula “dominação da natureza” e se formula em “dominação da relação entre humanidade e natureza”, educação deve ser compreendida não como dominação das crianças, mas dominação das relações entre gerações (cf. BENJAMIN, 1987A, p. 69). Futuramente, Benjamin, em *Sobre o conceito da História*, retoma a reflexão sobre as gerações e dá a esta um teor eminentemente redentor:

A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolavelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, *existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente.* (BENJAMIN, 1987B, tese 2. Grifo meu.)

A “educação”, aqui, significaria o controle desse encontro, a capacidade de efetivar esse “encontro secreto”. *Como se vê, a redenção está em justamente dar voz e redimir a felicidade reprimida das gerações passadas. E, se quisermos, a injustiça que sofreram.* Que a efetivação desse encontro é uma tarefa da educação em sentido pleno, de controle entre gerações, se pode ver na tese 3, onde escreve: “Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado.” (BENJAMIN, 1987B, tese 3). Fica, assim, evidente que a redenção é pensada por Benjamin como profundamente vinculada à redenção do passado, como se pode observar em sua tese 12:

Preferiu [a social-democracia] atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras. Com isso, ela a privou das suas melhores forças. A classe operária desapareceu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e

outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados. (BENJAMIN, 1987B, tese 12.)

O que chama a atenção, relativamente à salvação, é como, ao mesmo tempo, duas imagens passadas a alimentam, uma experiência “positiva” e outra negativa, por assim dizer. Por um lado, a imagem da felicidade é construída por nossas experiências ao decorrer de nossas vidas e, por outro, é a imagem dos nossos “antepassados escravizados”, de felicidades não realizadas, reprimidas, que animam a luta pela redenção. É aqui que vale retomar a definição de justiça apresentada em *Para a crítica da violência*, citada no início do texto, agora com sua contraposição com relação à ordem do direito, agora já minimamente compreendida: “A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder é o princípio de toda instauração mítica do direito.” (BENJAMIN, 2013B, p. 148). Gostaria de defender que essa passagem, central para o objeto deste artigo, pode ser interpretada como predecessora da defesa de um “verdadeiro estado de exceção”, apresentado por Benjamin em suas teses *Sobre o conceito da História*. É possível ver pontos de afinidade num e noutro texto. Primeiro, o “divino”, como apresentei, é compreendido por Benjamin, grosso modo, como ligado ao *logos* e, com isso, se relaciona essencialmente com a verdade que, por sua vez, se contrapõe ao mito, como domínio da “pré-verdade” e, portanto, ao direito, que se insere no domínio do mito. Uma “instauração divina” deve, assim, se contrapor ao poder do direito, quebrar seu círculo vicioso e significar uma emancipação humana do destino, ao instaurar um fim. O princípio que regula essa instauração divina deve, portanto, estar em favor da emancipação humana num processo de revolução histórica que expie toda essa correlação de culpa do direito.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. (BENJAMIN, 1987B, tese 8)

O “verdadeiro estado de exceção” defendido em suas teses, por sua vez, pode ser aproximado do conceito de justiça tal qual Benjamin o compreende no ensaio sobre a violência na medida em que se identifique na contraposição entre “estado de exceção”, enquanto regra geral do mundo em que vivemos, e o “verdadeiro estado de exceção”, uma analogia à contraposição entre violência mítica e violência divina. Além disso, é importante notar que a identificação do “estado de exceção” como regra geral se dá mediante um

ensinamento da tradição dos oprimidos, o que marca o papel essencial da crítica da injustiça no conceito benjaminiano de redenção. Logo, *parece haver uma analogia entre violência divina e estado de exceção, por meio do que a crítica da injustiça se alia à sua definição de justiça.*

CONCLUSÃO

O conceito de justiça é, não obstante, um princípio para a emancipação no sentido do “divino”, em Benjamin. E, assim, mesmo que Benjamin o defina como um princípio, acredito que não poderíamos ver, a partir disso, uma afiliação ao paradigma transcendental da justiça, que determina princípios de justiça a partir dos quais, por sua vez, se deriva o que poderíamos chamar de uma sociedade idealmente justa. “Justiça” aponta para a emancipação humana do mítico, e liga tal emancipação ao *logos*, à verdade e a um processo de redenção. A partir de um tal conceito, não é possível derivar uma teoria de uma sociedade idealmente justa porque a imagem do mundo redimido depende da imagem da felicidade reprimida que será objeto de redenção. Portanto, acredito que, apesar de parecer apresentar um conceito enfático de justiça, e, como se viu, além disso, de ética e democracia, tal conceito, por conta do de redenção, essencialmente ligado ao de justiça — e redenção e a expressão “fazer justiça” parece apontar para essa ligação —, *depende* profundamente da imagem de felicidade que os oprimidos constroem para si. Essa imagem é o centro que fundamenta a busca por um mundo transformado e “justo”. Portanto, a crítica da opressão e o desvelamento do que foi oprimido é que determinam o que seria uma sociedade justa, o que impossibilitaria, p. ex., a construção de uma teoria transcendental da justiça a partir do reconhecimento da centralidade da categoria da felicidade. Ela e, portanto, o mundo justo, futuro, são determinados historicamente, não no sentido em que é possível construir uma ideia de justiça a partir de um inventário de tais imagens, porque a redenção não é a mera concretização das imagens de felicidade, mas a expiação da opressão dessas imagens mediante a destruição do mecanismo de sua opressão que é ao mesmo tempo uma espécie de cortejo à injustiça passada.

Seria possível nos questionarmos, evidentemente, se não haveria uma diferença substancial entre uma *teoria implícita da justiça* no jovem Benjamin, marcadamente normativa e com tons mais teológicos, e uma teoria crítica da injustiça no Benjamin madura,

onde os conceitos de mais imanentes de felicidade e redenção passam a operar com mais força. Ou seja, haveria, com isso, uma diferença substancial entre o Benjamin jovem e o Benjamin maduro no que diz respeito ao conceito de justiça, o que certamente impossibilitaria os últimos argumentos aqui tecidos, uma vez que se valem justamente de certa unidade de sua obra, a partir da qual pudemos realizar analogias entre violência mítica e verdadeiro estado de exceção, p. ex. Todavia, gostaria de sustentar que diferenciação, apesar de ter sua verdade: de fato, o conceito de “justiça” ganharia tons mais “materialistas” e até mesmo mais fortemente imanentes em sua obra madura, se comparada a sua obra de juventude, que apresenta influências tanto do idealismo quanto do romantismo e neorromantismo alemães. Mas, não podemos supor, com isso, que seria possível conceber mesmo sua obra política de juventude como normativista: os conceitos normativos eleitos por Benjamin, primeiro, ao que tudo aponta, são conceitos que só fariam sentido como valores próprios a uma realidade determinada e, portanto, em certo sentido, imanentes a essa realidade. Por fim, se tomamos tais conceitos como princípios normativos da justiça, a qual toda ação política deveria se dirigir, transformamos a justiça na ordem de fins e meios muito assemelhada à doutrina do direito natural criticada por Benjamin. Um questionamento que me parece ir mais ao centro dessa aparente diferença entre as obras políticas de Benjamin no que se refere à ideia de justiça, seria nos perguntarmos se os conceitos normativos de liberdade e democracia se manteriam válidos, tal qual utilizados por Benjamin, ao reavaliarmos as injustiças sociais fazendo uso mais criterioso e materialista dos conceitos de redenção e felicidade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Andrew. **Working with Walter Benjamin: Recovering a Political Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch; supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzari. In: **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009, pp. 11-121.

BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013A, pp. 89-99.

Mestre em Filosofia e atualmente Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL-UFSC). Bolsista do programa de bolsas UNIEDU/FUMDES Pós-graduação, “com inclusão da logomarca do programa, disponível em <http://ensinosuperior.sed.sc.gov.br/index.php/legislacao/logos>” (de acordo com a Chamada Pública N° 261/SED/2022, Anexo II). Brasileiro, residente em São José – SC. Email: gabriel.eduardo94@hotmail.com.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Tradução de Ernani Chaves. In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013B, pp. 121-156.

BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: **Obras escolhidas II**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987A.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: _____. **Obras escolhidas I**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987B, pp. 222-232.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin. In: **Revista Direito e Práxis**, vol. 11, n. 3, Rio de Janeiro, 2020, pp. 1934-1945.

HAMACHER, Werner. Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion". Tradução de Kirk Wetters. In: **Diacritics**, 32.3-4, 2002, pp. 81-106.

LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PERIUS, Oneide. Direito e violência: um estudo sobre o pensamento de Walter Benjamin. In: **Argumentum**, vol. 12, n. 3, setembro-dezembro de 2020, Vitória, pp. 58-68.