

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DOUGLAS WEEGE

**CAPITALISMO, DIREITO E HISTÓRIA: UMA CRÍTICA NA
FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor. Dr. Selvino José Assmann.

**Florianópolis
2016**

Douglas Weege

**CAPITALISMO, DIREITO E HISTÓRIA: UMA CRÍTICA NA
FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN**

Orientador: Prof. Dr. Selvino José Assmann.

**Florianópolis
2016**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Weege, Douglas
CAPITALISMO, DIREITO E HISTÓRIA: UMA CRÍTICA NA
FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN / Douglas Weege ; orientador,
Selvino J. Assmann - Florianópolis, SC, 2016.
96 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Capitalismo. 3. Direito. 4. História.
5. Messianismo Judaico, Romantismo alemão, Materialismo
Histórico. I. Assmann, Selvino J.. II. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

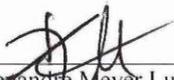
*À minha esposa Grazielle, meu filho Pedro,
Meus pais, Alberto e Ivone,
E meu irmão Jonas.*

Douglas Weege

**“CAPITALISMO, DIREITO E HISTÓRIA:
UMA CRÍTICA NA FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 02 de março de 2016.

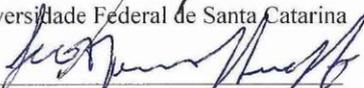


Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

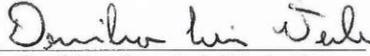
Banca Examinadora:



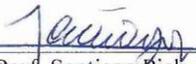
Prof. Selvíno José Assmann, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



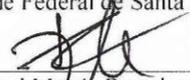
Prof. Leo Afonso Staudt, Dr.
Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Santiago Pich, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, Dr.
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a UFSC e ao Departamento de Filosofia pela excelente formação em minha graduação, bem como por ter me despertado para a busca do conhecimento e aperfeiçoamento intelectual. Ao professor Selvino J. Assmann pela gentileza e cordialidade não só pela orientação neste trabalho, como também por ter, através de suas aulas, inspirado grande parte da presente investigação. Aos professores Denílson Luís Werle, Santiago Pich e Jaison J. Bassani pelos conselhos e sugestões no exame de qualificação, assim como pela disponibilidade em minha avaliação. Ao professor Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz pela importância dada a presente investigação através de sua generosidade em avaliá-la. De modo especial, agradeço a minha família pelo apoio incondicional e pela alegria compartilhada em cada etapa de minha formação. Por fim, a CAPES pela indispensável bolsa de estudos.

RESUMO

Retomando a teoria crítica da sociedade, da escola de Frankfurt, através da figura de Walter Benjamin, a presente dissertação propõe explorar o capitalismo e o direito sob um novo olhar, benjaminiano, com intuito de indicar a serventia, para a atualidade, do convite ao engajamento político do filósofo berlinense contido em sua concepção de história. O capitalismo, afirma o filósofo, é uma religião. O direito, uma forma de controle violento da vida por parte do Estado, que monopoliza a violência. A história deve ser revista e contada, sobretudo, do ponto de vista dos vencidos. A ação política, de caráter romântico e revolucionário, é um chamado de Benjamin para a interrupção de um fluxo histórico contínuo que leva à catástrofe.

Palavras-chave: capitalismo, direito, história, romantismo, messianismo, materialismo histórico.

ABSTRACT

This thesis explores capitalism and Law from a new Benjaminian perspective by retaking the critical theory of society through the school of Frankfurt. The objective is to identify how the invitation to political engagement of the Berlin philosopher currently serves to his concept of history. According to the philosopher, capitalism is a religion. Law is a violent form of control by the government over life that monopolizes violence. History should be reviewed and told particularly by the victors. Political action that is romantic and revolutionary, is a call by Benjamin to interrupt this continuous historical flow that leads to catastrophe.

Keywords: capitalism, Law, History, romanticism, messianism, historical materialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 – BENJAMIN E O CAPITALISMO	25
1.1- O capitalismo segundo Weber	26
1.2- O capitalismo segundo Benjamin.....	29
1.2.1- Religião e teologia	30
1.2.2- O aspecto litúrgico do capitalismo.....	40
1.2.3- Acerca da culpabilização	43
1.3- Pobreza de experiência.....	49
<i>Considerações</i>	<i>52</i>
2 – BENJAMIN E O DIREITO.....	55
2.1- Crítica da <i>Gewalt</i>	55
2.2- A recepção da crítica benjaminiana	64
2.3- O caráter romântico da CV	66
<i>Considerações</i>	<i>68</i>
3 – BENJAMIN E A HISTÓRIA	71
3.1- O fator Lukács.....	72
3.2- Visão da história	76
3.3- <i>Considerações</i>	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Sabe-se, majoritariamente, que o filósofo busca responder e/ou resolver os problemas de seu tempo. Seja no que diz respeito à natureza, à ética, à política, à lógica ou à religião, todos os filósofos contribuem para resolver, aprofundar ou indicar um problema que requer indispensável atenção. Isso parece evidente desde a antiguidade.

É explícito na contemporaneidade que, embora a humanidade tenha conhecido através da história filósofos brilhantes, nem todos os problemas foram solucionados, alguns novos foram aparecendo e outros ainda parecem pouco analisados. Isto ocorre porque na medida em que os filósofos se debruçam a solucionar o problema x se defrontam com a aparição dos problemas x' , x'' , x''' e assim por diante. Por isso, não é arriscado dizer que, atualmente, a busca filosófica pela *verdade* se identifica não com a pretensão de uma resposta final e acabada para dado problema (se isso ocorrer, e se isso for possível, ótimo!), mas com vista ao “alargamento da consciência acerca dos conceitos que utilizamos para pensar o que acontece em nós e ao nosso redor” (BRAIDA, 2008). Ou seja, trata-se de, com o rigor característico da filosofia e sua diversidade metodológica, investigar problemas atuais com intuito de melhor compreendê-los e/ou, quem sabe, solucioná-los. É levando isso em consideração que se objetiva aqui, mais especificamente, possibilitar um olhar crítico e desconfiado para com algumas aparentes “certezas” da sociedade contemporânea ocidental. Mas como tornar isso possível?

O filósofo alemão Walter Benjamin talvez seja, entre os pensadores de sua época, o que melhor assumiu o papel de crítico. Assumiu, sobretudo, a responsabilidade de desconfiar e promover a dúvida em relação aos credos de seu tempo. Por isso mesmo, o tomarei aqui como protagonista. É bem verdade que as obras *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919), *As afinidades eletivas de Goethe* (1922) e *Origem do drama barroco alemão* (1925), elegeram Benjamin, especificamente, como crítico literário. É verdade, também, que ele mesmo almejava este título, como se constata em carta de 1930 ao seu amigo Gershom Scholem. Entretanto, os inúmeros estudiosos do pensamento benjaminiano costumam comumente reconhecer que a tarefa de classificá-lo não é certamente fácil. Isso ocorre em grande parte pelo caráter paradoxal de muitos de seus escritos, costumeiramente assistemáticos. Fala-se atualmente que ele foi um pensador materialista, mas que tinha um enorme interesse pela teologia judaica. Um pensador

revolucionário, mas que era crítico ferrenho do progresso e nostálgico do passado. Um pensador político que estava entre o conservadorismo e o progresso. Um intelectual, quem sabe, inclassificável.

Se, por um lado, como sustenta Michael Löwy, Hannah Arendt via Benjamin, realmente, unicamente como um crítico literário, por outro, seus amigos Gershom Scholem e Theodor Adorno não tinham dúvidas de que o pensamento benjaminiano identificava-se, de fato, com o esforço genuíno dos chamados filósofos. Visão esta que o próprio Löwy, Jeanne Marie-Gagnebin, Willi Bolle e outros estudiosos de Benjamin na atualidade parecem concordar. Seligmann-Silva, por exemplo, complementa esta ideia ao afirmar que a tarefa da crítica, em Benjamin, “nunca foi limitada à literatura ou às obras de arte consagradas” (2010, p. 48). Também Scholem, que teve uma amizade íntima com Benjamin, nos testemunha esse fato:

Benjamin foi um filósofo. Ele o foi em todas as fases e em todas as formas de sua atividade. Aparentemente, ele escrevia, na maioria das vezes, sobre temas da literatura e da arte, frequentemente também sobre fenômenos na fronteira entre a literatura e a política, mas raramente sobre matérias convencionalmente consideradas e aceitas como temas de filosofia pura. Mas em todos estes domínios o que o move é a experiência do filósofo (1994, p. 188).

Esta evidência sugere que quando Benjamin trata de indicar o papel da crítica no campo estético, tais colocações podem, também, em minha interpretação, ser aplicadas para além da literatura e da arte, ou seja, no campo político, ético, jurídico, etc. Sendo assim, o pensador “propõe para a crítica um projeto tanto estético como político” (SELIGMAN-SILVA, 2010, p. 48). É o que se vê, além das obras já citadas, em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. “O ato da crítica era visto por ele [Benjamin] como um meio de crítica de todo sistema cultural e de sua base econômica” (SELIGMAN-SILVA, 2010, p. 48).

Para o filósofo berlinense, então, “a função da grande crítica, como se pensa por aí, não é a de instruir com apresentações históricas ou educar com comparações, mas a de conhecer pela imersão” (1991 apud GATTI, 2009, p. 32). Isso significa que, no campo da estética, por exemplo, ao crítico cabe o papel de alcançar a verdade da obra de arte na própria obra, ou seja, como esclarece Luciano Gatti, “os critérios de julgamento da obra não deveriam ser buscados na biografia de seu autor ou nos fatos históricos que ele presenciou, mas na própria composição

da obra” (2009, p. 33). Aceitando a sugestão benjaminiana e imersos, portanto, na sociedade contemporânea ocidental, que figura aqui, metaforicamente, como a obra de arte a ser investigada, é possível perceber, em minha visão, certa acomodação, sensação e, porque não, convicção de que encontramos no chamado capitalismo e no estado de direito a melhor forma de organização econômica, política e social. Devido ao incômodo para com esta visão otimista de nossa história, o propósito que julgo necessário alcançar é possibilitar, através da filosofia de Walter Benjamin, um olhar mais apurado e crítico em relação a este modelo de sociedade. Por isso, a presente investigação procura alcançar três objetivos fundamentais. Primeiro, possibilitar uma leitura não convencional do capitalismo, do direito e da história. Segundo, indicar, através dessa leitura, a forma de vida capaz de ser promovida pelo capitalismo e pelo direito. E terceiro, indicar, implícita e explicitamente, a necessidade de engajamento político para interferir na ordem presente.

Para alcançar esses objetivos a dissertação está dividida em três etapas distintas, cada uma explorando de forma (quase) autônoma um texto de Benjamin. No primeiro capítulo será analisado o fragmento de 1921 denominado *O capitalismo como religião*¹. No segundo, do mesmo ano, o texto *Crítica da violência, crítica do poder*². E, por fim, as teses *Sobre o conceito de história*³, último texto de sua vida, escrito em 1940.

Vale dizer que os dois primeiros textos situam-se num momento intelectual da vida de Benjamin diferente do último. E é sempre corrente uma ruptura epistemológica no pensamento dos filósofos. Mas esta tentativa não parece adequada na filosofia benjaminiana. Se isso for feito, é possível escapar a investigação a complementaridade e continuidade que transparece no decorrer de sua obra. Aliás, isso será lembrado no decorrer do texto. Isso não significa, entretanto, que não existiram descobertas e transformações importantes no pensamento de Benjamin. Significa apenas, tal como sustenta Gagnebin, que:

Essa interpretação da obra de Benjamin oferece muitas vantagens. Possibilita uma apreensão global do pensamento do filósofo ao introduzir diferenciações úteis em vez de estabelecer uma separação categórica entre um Benjamin moço

¹ Citado como CR.

² Citado como CV.

³ Citado como SCH.

[...] e um Benjamin de idade madura (1999, p. 194).

Desta forma, pode-se afirmar que nenhuma transformação no pensamento benjaminiano, ao longo de sua vida, resultou, por exemplo, na renúncia de suas ideias da juventude, mas sim, um elemento complementar em sua filosofia. Entre 1921 e 1940, anos dos textos que serão analisados, há, como já se está insinuando, um encontro importante na vida de Benjamin. Até este encontro, duas influentes fontes já estavam presentes na vida intelectual do autor, a saber, o romantismo alemão e a teologia judaica. Só a partir de 1924, para Löwy, ou 1925, para Seligmann-Silva, que aparece, então, uma terceira fonte que influenciará seu pensamento pelo resto da vida e, mais do que isso, tornará sua filosofia de uma autenticidade incomparável. Isso porque, como já antecipado, Benjamin assimila algo novo, e neste caso paradoxal, sem, contudo, rejeitar as influências anteriores. Em 1924 ou 1925, portanto, como se queira, Benjamin se encontra com o marxismo via Georg Lukács. Portanto, se nos textos de 1921 temos presente na crítica do autor as influências do romantismo alemão e da teologia judaica, nas teses SCH essas influências vão se conciliar com o materialismo histórico.

Dito isso e voltando as etapas do trabalho, o fragmento CR, permite recolocar uma questão que soa estranha no tempo presente, isto é: o que é o capitalismo? Ela é estranha porque há certa intuição tanto no senso comum quanto, inclusive e principalmente, no meio acadêmico que a caracterização que tem sido dada ao longo da história apresenta-se adequada e (quase) inquestionável. Por isso não é incomum recair sobre a pergunta posta uma interrogação sobre sua relevância e sentido, uma vez que a resposta a ela parece clara e evidente. No entanto, torna-se indispensável recolocá-la quando se quer pensar e refletir sobre a forma de vida do ser humano atual, na medida em que o capitalismo influenciou e fundou direta ou indiretamente esta sociedade. Compreender o capitalismo, portanto, significa compreender, ao menos em boa parte, o mundo que habitamos.

Em meio aos intelectuais não foram poucos os nomes que surgiram para debater ou dizer o que é ou como se formou o capitalismo. Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx e Max Weber são alguns dos pensadores mais lembrados. Hoje, não por acaso, essas abordagens são leituras obrigatórias na academia. É preciso dizer já, que o objetivo do primeiro capítulo não é propriamente refutar todos esses teóricos, ainda que o que será apresentado coloca em xeque uma concepção fundamental acerca do capitalismo, a saber, que ele é,

sobretudo, um sistema econômico em que os modos de produção são de propriedade privada. Claro que esta ideia é rasa, superficial e um tanto breve diante das análises presentes nas obras dos autores referidos. Direi que, de modo geral, esta noção indica uma visão convencional do capitalismo. Dentre os pensadores citados, Weber talvez seja o único que possua uma particularidade, ao analisar o capitalismo sob um aspecto distinto. Tentando explicar o capitalismo a partir de uma causalidade histórica, ele o analisa não como sistema econômico ou modo de produção, mas sim enquanto “espírito”, ou, como menciona Pierucci, enquanto cultura. A cultura capitalista moderna, ou espírito, foi, na concepção weberiana, formada a partir da ética protestante, sobretudo do calvinismo, que atribuiu ao trabalho um caráter religioso. Como o sucesso profissional indicava para o calvinista puritano um sinal de sua eleição a vida eterna, a chamada ascese intramundana contribuiu significativamente para o desenvolvimento de uma cultura em que as pessoas conduzem metodicamente sua vida através do trabalho. É justamente a tese de Weber, como veremos, que Benjamin irá se dirigir no texto de 1921.

Entre às influências explícitas do fragmento CR estão nomes de pensadores como Georges Sorel, teórico francês do sindicalismo revolucionário; Erich Unger, filósofo judeu; Ernst Troeltsch, teólogo alemão protestante; Gustav Landauer, pensador anarquista; e o próprio Weber, que dispensa comentários. Escondidos estão os nomes de Ernst Bloch, Georg Simmel e Franz Von Baader. Esses autores aparecerão em maior ou menor grau no percurso do trabalho. Para Benjamin o capitalismo não é uma formação condicionada pela religião, mas sim um fenômeno propriamente religioso. Uma religião sem teologia. Fundamentalmente sem a doutrina da teologia judaica, ou seja, sem a possibilidade de expiação.

Essa visão não convencional do capitalismo, estranha num primeiro momento, nos permite uma nova leitura da realidade humana na modernidade e na contemporaneidade. Para Benjamin, o capitalismo, que não permite redenção e apenas trata de culpabilizar a todos, diferente de outras religiões, representa a destruição do ser humano e não a possibilidade de sua transformação. Esta destruição, como veremos, manifesta-se entre outras coisas na perda da experiência comunitária. Não há mais quem conte histórias como elas deveriam ser contadas, questiona Benjamin, isso porque não há mais uma experiência coletiva no mundo dominado pelo capital. Se o capitalismo e tudo o que o envolve destrói a experiência comunitária que é imprescindível ao ser

humano, ele deve ser visto minimamente de forma crítica e desconfiada para quem sabe ser superado. Mas Benjamin, não tão otimista quanto Marx, percebe que as forças de resistência dessa religião são maiores do que se previa. Isso porque ela se vincula fortemente com uma forma de dominação, de controle violento da vida em nome do progresso.

No segundo capítulo, que se refere a CV, do mesmo ano de CR, a preocupação do ensaio benjaminiano está vinculada com a possibilidade ou não de se justificar a violência. Claro que o período entre guerras o leva a esta reflexão. As influências dos nomes citados a pouco permanecem, mas com uma ressalva para Georges Sorel e sua obra *Reflexões sobre a violência*, escrita em 1908, que serve de inspiração especial ao autor berlinense. Ao tratar do tema da violência, a crítica benjaminiana se transfere simultaneamente ao Estado e ao direito, mais especificamente, ao monopólio da violência pelo Estado através do direito. Obteremos aí, nessa crítica, a capacidade de duvidar e/ou de desconfiar do direito como dispositivo garantidor da justiça. Mais uma vez, uma noção não convencional que encontramos em Benjamin e que nos faz, porque não dizer, despertar de um *sono dogmático*. O sono de pensar que o direito está a serviço da segurança das pessoas. Na realidade, como Benjamin mostrará, o direito está a serviço da sua própria segurança – segurança de manter-se intacto. Enfim, veremos como salienta Roberto Esposito, como Benjamin “pensou mais do que ninguém o direito como forma de controle violento da vida” (2005 *apud* RUIZ GUTIERREZ, 2012, p. 71, tradução minha).

Na última etapa daremos um salto na vida de Benjamin. De 1921 a 1940. Suas teses SCH conciliarão de algum modo às críticas contidas em CR e CV. Não só isso como contemplará as três fontes determinantes de sua autenticidade como pensador, a saber, o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo. É preciso um novo conceito de história, apela Benjamin, que de conta da realidade. Inspirado em Lukács trata de repensar o materialismo histórico e a luta de classes. Dizendo de outro modo, trata de repensar através do conceito marxista de *práxis* a relação entre teoria e prática. Mas essa prática é somente possível através de uma força messiânica, que é capaz de promover uma ação revolucionária visando à redenção de toda a humanidade oprimida. O Messias, que não vem do céu, é, em Benjamin, a própria humanidade. A humanidade oprimida que “nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p.226). Essa é a realidade que o historiador e/ou revolucionário precisa ter em mente. Sendo assim, a alternativa benjaminiana é a promoção de um “verdadeiro estado de exceção”. Para

isso, “o historiador deve constituir uma “experiência” (Erfahrung) com o passado” (GAGNEBIN, 1994, p. 08), que é a experiência coletiva que o capitalismo trata cada vez mais de destruir. O “verdadeiro estado de exceção” é o mundo messiânico, uma sociedade sem classes e uma vida para além do direito.

A crítica contida na filosofia benjaminiana cabe perfeitamente a atualidade. O capitalismo já não pode mais ser visto somente como um sistema econômico. O mero cumprimento da norma também já não é suficiente para a resolução de nossos problemas. A visão de nossa história não pode ser tão ingênua e otimista. Se, como Benjamin afirma, o capitalismo é uma religião puramente cultural e que trata diariamente não de oferecer ao ser humano transformação e sim destruição; se o direito não é, como se pensa, um instrumento garantidor da justiça ou que a visa, mas, ao contrário, uma forma de dominação por parte do Estado, faz-se necessário um conceito de história que dê conta da realidade e aponte um caminho para a ação política, mesmo que esse caminho seja única e exclusivamente a “interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (LÖWY, 2005, p. 23).

CAPÍTULO I – BENJAMIN E O CAPITALISMO

No sexto volume de *Gesammelte Schriften*, organizado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser em 1985, apareceu o fragmento de Walter Benjamin que aqui interessa, a saber, *O capitalismo como religião*, escrito provavelmente no final de 1921 e que, pode-se dizer já, não estava nem perto de ser destinado à publicação. Um motivo para isso pode ser encontrado no início do próprio fragmento, quando Benjamin afirma que “a demonstração da estrutura religiosa do capitalismo [...] nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida” (2013, p. 21). É sabido hoje que a própria denominação do fragmento provém da obra de Ernst Bloch sobre Thomas Münzer, que, curiosamente, não aparece entre as inúmeras referências que Benjamin vai indicando ao longo de seu fragmento. Em *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, de 1921, Bloch trata em um tópico muito breve *Sobre Calvino e a ideologia do dinheiro*. Seguindo a tese de Max Weber ele conclui seu ataque a Calvino dizendo que:

[...] a consciência religiosa se viu subtraída à tensão entre situação pecaminosa e situação de origem, numa Reforma que não representa enfim mero abuso do Cristianismo, e sim contém elementos de uma nova “religião”: do capitalismo, tornada, em consequência, religião e igreja de Mamom (1973, p. 120).

Se, por um lado, como se mostra, o título do fragmento não é original de Benjamin, por outro, ele consegue, mais do que Bloch, instigar e intrigar qualquer leitor com acesso ao fragmento a um olhar extremamente particular para o que se chama de capitalismo. Apesar de Bloch aparecer como influência já na denominação do fragmento, a fonte principal que o filósofo berlinense irá contrapor refere-se à conhecida obra de Weber, a saber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*⁴, publicada inicialmente em dois momentos: em 1904 e 1905, na revista *Archiv*, e numa última versão em 1920. Se for assim, se é a tese weberiana que mais particularmente Benjamin está contrapondo em seu fragmento, torna-se indispensável apresentar, ainda que de maneira panorâmica, o capitalismo segundo Weber, antes propriamente de expor a investigação acerca do pensamento benjaminiano.

⁴ À partir de agora citada apenas como EP.

1.1 – O capitalismo segundo Weber

Antes de tudo, é necessário lembrar que na primeira versão da EP, os artigos de Weber se depararam, conforme Riesebrodt, com uma Alemanha que “tinha experimentado um rápido crescimento econômico, convertido pelos nacionalistas em pretensões de grande potência” (2012, p. 161). Já na segunda versão, após a derrota na guerra, contexto também do CR, a Alemanha, “econômica e socialmente quebrada, encontrava-se em um estado similar a uma guerra civil” (RIESEBRODT, 2012, p. 161). Obviamente essas realidades influenciaram de alguma maneira a abordagem weberiana. Talvez o impedisse, também por seu método, de chegar à conclusão de Benjamin.

Para Raymond Aron, o autor da EP “se inspira numa filosofia existencialista que propõe uma dupla negação: Nenhuma ciência poderá dizer aos homens como devem viver [...]. Nenhuma ciência poderá indicar à humanidade qual é o seu futuro” (2000, p. 456-7). Claramente, na segunda negação, critica o profetismo marxista, tal como Benjamin também faz mesmo após sua adesão ao materialismo. Quem sabe, por isso, não ficam tão distantes em suas abordagens sobre o capitalismo, embora com uma tese central tanto diferente entre si quanto para com aquelas análises conhecidas da academia, tal como de Smith, Ricardo e Marx.

Uma evidência que saltou aos olhos de Weber em sua análise da sociedade moderna capitalista pode-se ver na afirmação abaixo:

Está claro que a participação dos protestantes na propriedade do capital, na direção e nos postos de trabalho mais elevados das grandes empresas modernas industriais e comerciais, é relativamente maior, mais forte, ou seja, superior à sua porcentagem na população total... (2004, p. 29-30).

Esta vinculação do capitalismo com a religião se não é inaugural em Weber, ao menos encontra nele um representante incapaz de ser esquecido sempre que tal relação é feita. O autor, numa abordagem precisamente sociológica, ao constatar que a “maioria das *idades* ricas haviam se convertido ao protestantismo já no século XVI” (2004, p. 30), foi instigado a identificar que vertente desta confissão religiosa vinculasse fortemente ao dito capitalismo moderno. Com uma rebuscada análise das denominações protestantes fica convencido de que este modelo dito econômico deve seu desenvolvimento à ética calvinista. Esta ética pode

ser encontrada, por exemplo, na Confissão de Westminster de 1647, conforme abaixo:

1) existe um Deus absoluto e transcendente, que criou o mundo e o governa, mas que o espírito finito dos homens não pode captar; 2) esse Deus, onipotente e misterioso, destinou cada um de nós a salvação ou a danação, sem que, com nossas obras, possamos modificar um decreto divino já estabelecido; 3) Deus criou o mundo para sua glória; 4) esteja destinado a salvação ou a danação, o homem tem o dever de trabalhar para a glória de Deus e criar o reino de Deus sobre esta terra; 5) as coisas terrenas, a natureza humana, a carne, pertencem ao mundo do pecado e da morte: a salvação para o homem é tão somente um dom totalmente gratuito da graça divina (REALE e ANTISERI, 2006, p. 62, grifo meu).

O que se pode notar na declaração de fé acima, e que vai em direção à pretensa tese de Weber, é a atribuição religiosa imputada ao trabalho. Vale ressaltar: “o homem tem o dever de trabalhar para a glória de Deus”. O trabalho, neste sentido, já não é mais apenas o esforço humano com intuito de sobrevivência, mas passa a ser, também, parte da vida religiosa, ou seja, o reflexo da obediência a Deus. E se é assim, o trabalho não é mais opcional, mas passa a ser obrigatório para o cristão. O que Weber percebe é que:

A valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de “espírito” do capitalismo (2004, p. 156-7).

Isso demonstra que a doutrina soteriológica do calvinismo, para Weber, e que não é fácil discordar, proporcionou de maneira ímpar o desenvolvimento do “espírito” capitalista, pois o sucesso no trabalho era entendido como sinal da salvação. A prosperidade econômica passou a ser a medida e o sinal da convicção e certeza da eleição de Deus. Deste modo, como Weber já havia afirmado em sua obra, “a ideia da necessidade de uma *comprovação da fé* na vida profissional mundana

[...] fornecia, assim, [a amplas camadas de naturezas com pendor religioso] *estímulo positivo* da ascese” (2004, p. 110). Weber jamais poderia ter imaginado que esta crença pudesse gerar na posteridade uma forte tendência em países subdesenvolvidos. Tendência esta conhecida hoje pelo nome de teologia da prosperidade⁵.

Fato é que o calvinismo quando estabeleceu sua ética na crença da predestinação, substituiu a aristocracia espiritual dos monges pela “aristocracia espiritual dos santos *no mundo* desde toda a eternidade predestinados por Deus” (WEBER, 2004, p. 110). Ou seja, se antes da atribuição religiosa ao trabalho somente o monge é que tinha uma vida religiosa *par excellence*, para usar a expressão weberiana, depois cabia a cada um, a cada cristão, ser um monge no decorrer de sua vida. Isso significa que ao cristão cabe a tarefa de glorificar a Deus, inclusive através do trabalho.

Para compreender de modo mais claro esse movimento cabe explorar, ainda que de modo objetivo, o conceito de ascese. O esclarecimento de Antônio Flávio Pierucci, respeitado estudioso do pensamento weberiano, é útil para isso.

Em grego, a palavra *áskesis* quer dizer “exercício físico”. Ascese, ascetismo ou ascética é o controle austero e disciplinado do próprio corpo através da evitação metódica do sono, da comida, da bebida, da fala, da gratificação sexual e de outros tantos prazeres deste mundo. Weber distingue dois tipos principais de ascese: a ascese do monge, que se pratica “fora do mundo”, chamada “extramundana”, e a ascese do protestante puritano, que é “intramundana” e faz do trabalho diário e metódico um dever religioso, a melhor forma de cumprir, “no meio do mundo”, a vontade de Deus (2004, p. 279-281).

A ascese “extramundana” assim como a figura do monge é conhecida há muito tempo na história. Entretanto, a chamada ascese “intramundana” conhecemos fundamentalmente a partir da investigação de Weber. Agora, com a atribuição religiosa ao trabalho, não se faz necessário afastar-se do mundo para ter uma vida religiosa considerada plena. É nele mesmo, dentro do mundo, através do trabalho, que este

⁵ De modo muito geral pode-se caracterizar a teologia da prosperidade como a crença segundo a qual o sucesso profissional, a conquista de bens materiais, bem como a abundância de recurso financeiro é o desejo de Deus para seus fiéis.

modo de vida é possível. O que fica explícito, com isso, é que a obra weberiana não se caracterizava por entender o capitalismo meramente como um sistema econômico ou modo de produção, como em Marx. “Era, *sim*, o capitalismo enquanto “espírito”, isto é, cultura [...], vivenciado pelas pessoas na condução metódica da vida de todo dia” (PIERUCCI, 2004, p. 07). Desta forma, o autor da EP compatibilizou os ideais progressistas do capitalismo, isto é, o “espírito do capitalismo”, com a ética protestante ascética do calvinismo, sobretudo do puritanismo. Tem que se deixar evidente isso, uma vez que Weber mesmo já havia adiantado no começo de sua investigação que:

O antigo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, ligava pouquíssimo para o que hoje se chama “progresso”. Era inimigo declarado de aspectos inteiros da vida moderna, dos quais, atualmente, já não podem prescindir os seguidores mais extremados dessas confissões (2004, p. 38).

Portanto, o capitalismo da EP não é mero sistema econômico ou um modo de produção, mas sim uma formação **condicionada** pela religião, um “espírito”, isto é, cultura. Esse é o ponto central que Weber busca demonstrar na EP, mas é a isso, também, que Walter Benjamin vem contrariar.

1.2 – O capitalismo segundo Benjamin

Apesar da consistente análise e tese de Weber, que foi apresentada muito objetivamente apenas para dar aqui o pano de fundo do CR, Benjamin sustenta de modo muito claro, conforme as palavras de Ludueña Romandini, que “o vínculo entre religião e capitalismo não é meramente o resultado de um processo de secularização ou racionalização” (2011, p. 100, tradução minha), como na tese weberiana. Justamente, por isso, Benjamin, em alguns momentos, recorre a Ernst Troeltsch, seja utilizando-o seja confrontando-o, já que este “debatia fortemente com Max Weber acerca do processo de secularização em geral e sobre o papel desempenhado em particular pelo protestantismo, com respeito ao desenvolvimento da esfera econômica moderna” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2011, p. 99, tradução minha). Em suma, Benjamin contraria Weber em sua tese central ao afirmar que o capitalismo “não é só uma formação condicionada pela religião, [...], mas um fenômeno essencialmente religioso” (2013, p. 21, grifo meu). O que isso significa é o que precisa ser analisado agora.

1.2.1 – Religião e Teologia

Benjamin afirma já na primeira linha do fragmento que “o capitalismo deve ser visto como uma religião” (2013, p. 21). No parágrafo seguinte, em contrapartida, o autor menciona que o capitalismo “não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia” (2013, p. 21). E o que se deve perguntar a partir disso é: Por que o capitalismo é, para Benjamin, uma religião e não uma teologia? Que distinção há no autor entre esses dois termos? Qual o motivo dessa afirmação imputar um caráter negativo ao termo religião, já que o mesmo não ocorre quando ele usa, no último texto de sua vida, o termo teologia?

De fato, não há estudos exaustivos quanto a esta distinção até explícita em Benjamin. Uma estratégia seria tentar captar as características que ele mesmo aponta implicitamente em suas obras. No entanto, se perceberia que o próprio pensador alemão não teve qualquer preocupação em distingui-las. O que pode sugerir que a diferença era muito clara em sua época. Para esclarecer, é preciso dizer que o que estou chamando de explícito no autor é o caráter negativo e positivo que ele imputa aos termos religião e teologia. E implícitos são os motivos que o levam a imputar esse caráter. Porém, é justamente a compreensão desses motivos que podem permitir interpretar o conteúdo de CR.

Antes, porém, é preciso lidar com outro problema, que se refere unicamente ao termo religião, isto é, saber se ele deriva de *religare* ou de *relegere*. Agamben, no livro *Profanações*, indica um estudo da origem da palavra religião que ele mesmo classifica como “insípido e inexato”, onde o termo *religio* não se origina de “*religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo [...] com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas” (2007, p. 66). Aliás, esta opção por *relegere* tem se mostrado a mais aceita pelos poucos intelectuais que se detiveram na origem do termo *religio*. A ideia de releitura e retomada que possui *relegere*, com um caráter menos romântico e determinista de uma relação quase que necessária entre o humano e o divino, como *religare*, empreende a *religio* o papel não de “unir homens e deuses, mas de cuidar para que se mantenham distintos” (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Tudo indica que este estudo, apontado por Agamben, pertence a Émile Benveniste, que de modo ainda mais enfático afirma que apontar a origem do termo *religio* em *religare* é invenção dos cristãos. Como *religare*, “a *religio* torna-se obrigação, conexão objetiva entre o crente e seu Deus” (BENVENISTE, 2011, p. 485). Esta concepção pode ser muito interessante para se referir “à religião” – uma precisamente e que

se pretende “verdadeira” –, mas não para indicar o zelo de uma prática. Isso pode ser melhor compreendido quando se observa que o termo *religio* fazia parte do dia a dia dos cultos romanos antigos, bem antes de ser utilizado para se referir também a religião cristã. “A prática religiosa romana está associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos”, afirma Azevedo (2010, p. 91). Esta prática, marcada por uma atitude de escrupulo para com os deuses, como já dito através de Agamben, só pode ser vinculada ao termo *relegere*, como indica Cícero:

Aqueles que retomavam (*retractarent*) diligentemente e, de alguma maneira, *relegerent* todas as práticas do culto, foram chamados religiosos do verbo *relegere*, como *elegantes* deriva de *eligere*, diligentes de *diligere* e *intelligentes* de *intellegere*. Em todas essas palavras está implícito o mesmo significado de *legere* que achamos em religioso (Cícero, 2004 apud AZEVEDO, 2010, p. 91).

Tanto Benveniste (2011, p. 487-8) quanto Derrida (2000, p. 52) concordam que Cícero é quem explica e defende de forma contundente, tal como na citação acima, a derivação de *religio* em *relegere*, bem como concordam que a defesa de *religare* é feita por Lactâncio e Tertuliano. A diferença é que enquanto Benveniste despreza a origem em *religare*, Derrida procura conciliar as duas etimologias. Para Benveniste, tal como em Cícero, a *religio* é “uma disposição subjetiva, um movimento reflexivo vinculado a algum temor de caráter religioso” (BENVENISTE, 2011, p. 485). Em outras palavras, a capacidade de ouvir os deuses. Não se trata propriamente de uma obrigação para com eles, mas de uma experiência particular, reflexiva. Por isso, diz-se que os romanos iam até os oráculos para não se descuidarem de nenhum sinal dos deuses. Segundo Azevedo:

Bouillard chama atenção para o fato de que o Cristianismo, ao se apresentar como a verdadeira religião, se opôs aos falsos cultos. Assim sendo, o vocábulo *religio*, que antes dizia respeito ao culto romano arcaico, não poderia ser utilizado para designar a “verdadeira religião” (2010, p. 92).

O que se nota, na realidade, não é algo totalmente novo se tratando da religião cristã. Ela não só deu um novo significado ao termo *religio*, como Bouillard ajuda a constatar, como resignificou a páscoa judaica e a festa pagã que, depois, recebeu o nome de natal. O termo *religare* veio suprir esta necessidade cristã, de afirmar-se uma *religio*,

ou prática, distinta daquela dos romanos. Se antes havia uma atenção para com o ritual em vista de não negligenciar os deuses, posteriormente, com o cristianismo, essa prática explicita um afastamento da crença politeísta para certa religação e, portanto, *relegare*, com o único, na vertente cristã, Deus.

Diante do que acabou de ser dito cabe decidir por *relegere* ou *relegare*? Talvez. Benveniste lista uma série de argumentos para tornar a etimologia em *relegare* inaceitável. Derrida, por sua vez, defende que ambas se complementam. Não são, para ele, propriamente excludentes. Também assumir apenas a etimologia defendida por Lactâncio e Tertuliano não parece viável, tendo em vista o testemunho histórico de Cícero. Parece, portanto, que embora Benveniste reúna conteúdo suficiente para comprovar a origem em *relegere*, isso não significa que devemos rejeitar por completo o sentido de *religio* proposto via cristianismo, pois concordando ou não foi esse o sentido que acabou ganhando mais notoriedade ao longo da história, embora, não sendo fiel ao sentido original. Prefere-se aqui, portanto, assumir a ideia de complementaridade entre *relegere* e *relegare*, tal como Derrida sugere. Uma vez que ambas indicam, sobretudo, uma característica que não foge das duas etimologias e que será de total importância para distinguir religião de teologia no pensamento de Benjamin, a saber, que a *religio* resulta numa prática.

A mesma dificuldade apresentada sobre o termo religião não ocorre com o termo teologia. Ao menos não em relação a etimologia do termo. De origem grega, sabe-se que a palavra deriva de *Theós* e *logia*, significando literalmente o estudo sobre Deus. Mas para quem conceitua, minimamente, Deus intelectualmente reconhece tal significado, para usar uma expressão religiosa, como uma blasfêmia, pois Deus não pode ser reduzido a um objeto possível de ser estudado pela razão humana. Se for, não pode ser Deus. Por isso, é preciso dizer algo a mais sobre o termo teologia e não encará-lo tão ao pé da letra.

Diz-se que o termo teologia foi utilizado pela primeira vez por Platão em sua obra *A República*, porém analisar de uma forma mais completa o sentido da teologia platônica demandaria um longo trabalho, que não cabe aqui. Entre outras coisas, o que se verifica, de modo geral, no diálogo do filósofo grego é uma crítica a mitologia dos poetas, basicamente pela maneira com que estes representavam os deuses em suas obras. A teologia seria uma espécie de filosofia das coisas divinas, a ponto de conseguir falar sobre Deus “tal como Deus é realmente”, para Platão “assim é que se deve sem dúvida representar [Deus], quer se trate de poesia épica, lírica ou trágica” (2001, p. 91). Não é demais lembrar

que o pensador estava, justamente, inserido num contexto histórico em que, com o surgimento da filosofia, toda a narrativa mitológica passou a ser questionada, ou melhor, criticada em sua insuficiente demonstração de veracidade e explicação racional. Trata-se da famosa passagem do mito para a filosofia. De algum modo, Platão entendia a teologia como um esforço investigativo não somente para, quem sabe, conhecer a Deus, mas, acima de tudo, representá-lo, isto é, “tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria” (PLATÃO, 2001, p. 86). Se, por um lado, como se verifica, Platão utiliza o termo teologia num sentido contrário a mitologia, ou para criticá-la, por outro, o mesmo não ocorre em Aristóteles. O filósofo de Estagira, apenas para mencionar, usou o termo em dois sentidos básicos: para se referir ao que denominou de “filosofia primeira” ou metafísica; e para referir-se a mitologia.

Dando um salto no que se pode chamar de história do desenvolvimento do termo, o sentido geral de teologia, entendido como qualquer estudo referente a Deus ou as coisas divinas foi assumido, conforme Abbagnano, por Marco Terêncio Varrão, um erudito romano que distinguiu três tipos de teologia, a saber: teologia mítica ou fabulosa, teologia natural ou física e teologia civil ou política. Agostinho, em *A cidade de Deus*, tratou de especificar esta distinção varroniana com intuito, ao mesmo tempo, de analisá-la. Para Varrão, conforme cita Agostinho (1996, p. 569), na teologia mítica, dos poetas, existem:

[...] muitas ficções contrárias à dignidade e a natureza dos imortais. [...] se diz que os deuses roubaram, cometeram adultério, se submeteram ao homem. Enfim, atribuem-lhes todas as fraquezas, não apenas as de qualquer homem, mas as do mais desprezível dos homens.

A teologia natural ou física, por sua vez, é empregada ao trabalho investigativo dos filósofos. Caracteriza-se por tentar responder perguntas do tipo: “os deuses – que são eles? Onde residem? Qual a sua origem? Quais as suas qualidades? Existem desde determinada época, ou são eterno?” (VARRÃO apud AGOSTINHO, 1996, p. 570). Segundo Agostinho, na teologia natural Varrão não vê grandes problemas tal como na teologia mítica. No entanto, ela parece ter sido monopolizada pelos estudiosos, tirada da rua e fechada dentro dos muros da escola, nas palavras de Agostinho. Entretanto, ela não conseguiu arrancar das mesmas ruas a primeira teologia, a mítica, que, para o bispo de Hipona,

entre todas “é a mais mentirosa e obscena” (1996, p. 571). A teologia civil, por fim, foi caracterizada do seguinte modo:

[...] é a que, nas cidades, os cidadãos e principalmente os sacerdotes devem conhecer e praticar. É nela que se vê – quais os deuses que cada um deve oficialmente venerar, com que ritos e com que sacrifícios (VARRÃO apud AGOSTINHO, 1996, p. 571).

Para Agostinho, nesta distinção entre os três tipos de teologia, a chamada natural é que deve ser considerada como verdadeira. Despreza a mítica por motivos já óbvios e a civil por convergir em algum grau com a mítica. Para esclarecer ele sustenta que:

Nem a teologia fabulosa nem a civil podem conceder seja a quem for a vida eterna. Uma, com as suas ficções, semeia as torpezas que inventa acerca dos deuses, e a outra, com os seus aplausos, faz a sua colheita; uma espalha mentiras, a outra recolhe-as; uma ataca as coisas divinas com crimes, a outra mete as representações desses crimes entre as coisas divinas; uma celebra com poemas as nefandas ficções dos homens, a outra consagra-as nas festividades desses deuses; uma canta os crimes e as torpezas dos deuses, a outra nelas se compraz; uma põe-nas a descoberto ou inventa-as, a outra aprova-as, quando são verdadeiras, e diverte-se com elas, se forem falsas. Ambas são infames, ambas são condenáveis (1996, p. 574).

O que fica claro na afirmação agostiniana é já uma carga de crença pessoal no que concerne ao conceito de teologia, isto é, o peso da tradição cristã sobre o que deve ser entendido como teologia à partir de seu surgimento. Algo muito semelhante ao que já foi visto com o significado da palavra religião. Sobre a chamada teologia civil ou política cabe ainda uma ponte, no que se refere a Carl Schmitt. Este pensador utilizou a classificação referida para defender que todos os conceitos fundamentais da política moderna, na realidade, são conceitos teológicos secularizados. Sobre isso, será tratado mais adiante.

Ainda poderiam ser expostas outras concepções de teologia, bem como derivações e/ou classificações do termo. De fato, se for a fundo, tratar deste conceito demandaria, sem dúvida, uma investigação a parte. Não é este o interesse aqui. Por isso, as colocações e saltos pela história do termo já são suficientes para se chegar a certa conclusão no que se refere ao conceito do termo. Mesmo não havendo abordado

especificamente outras conotações posteriores como de teologia dogmática ou revelada e teologia negativa, é correto dizer que não faz sentido falar em teologia no singular, mas em teologias no plural, uma vez que, como demonstrado, mesmo a concepção geral de teologia assumiu significados por vezes distintos e, até mesmo, contraditórios. Mas assim como em *religio* se pode notar algo comum entre as origens em *relegere* e *religare*, assim também é possível indicar um ponto em comum nos vários usos do termo teologia. De algum modo, todos os usos e derivações desse termo apontam para uma exigência investigatória, ou melhor, uma origem explicativa racional. Em outras palavras, exige uma teoria, seja sobre como Deus ou os deuses propriamente são, seja sobre como melhor eles podem ser representados, seja para explicar os conceitos da moderna doutrina do Estado. Muito precisamente, teologia é conhecimento. Em Platão, um conhecimento proveniente da razão. Para os pensadores cristãos, mas não só, um conhecimento racional derivado da revelação.

Com isso é possível distinguir a religião e a teologia em seu caráter mais central. A primeira se referindo a um conjunto de crenças que leva a prática, ao ritual, e a segunda a um saber teórico, que funda os dogmas. A partir disso, conseguimos ter um olhar mais preciso do motivo que levou Benjamin a chamar o capitalismo de religião e não de teologia. Ou ainda, de uma religião sem teologia. Como não faz sentido falar em teologia no singular segundo a abordagem até aqui, é preciso lembrar, exatamente, a vertente teológica intrínseca ao pensamento benjaminiano para, então, compreender mais claramente porque o capitalismo é uma religião, uma prática, sem teologia. Que teologia falta ao capitalismo? Ou: que dogma teológico não está presente nele? É na teologia judaica que se encontra essa resposta, sobretudo no que concerne ao chamado messianismo.

Conforme Gagnebin, Benjamin descobre a “especificidade do judaísmo [...] através do sionismo nascente e [...] graças a sua profunda amizade com Gershom Scholem” (1999, p. 201). Como se pode verificar no relato de Scholem em *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, seu primeiro contato com Benjamin foi apenas visual, em 1913, bem antes do CR, num encontro em que Scholem, por um lado, fazia parte de um grupo de jovens sionistas denominados *Jung-Juda*, e Benjamin, por outro lado, era o principal representante da *Jugendbewegung*.

De modo muito objetivo, o sionismo refere-se ao “movimento cultural e político hebraico, nascido pela metade do século XIX, que

tende à volta na e à reapropriação da terra de Israel, como traços constitutivos do povo judeu” (REALE e ANTISERI, 2006, p. 418). Em geral, trata-se da ideia de que tendo um Estado próprio e estando no local que a Bíblia chamou de “Terra de Israel”, os judeus poderiam se tornar uma nação forte, diferente da imagem estigmatizada ao longo da história como um povo sofredor e perseguido, resolvendo assim, também, os conflitos de judeus com outros povos.

Se, por um lado, Moses Hess, com *Roma e Jerusalém*, de 1862, é quem, inicialmente, sugere aos judeus a volta para “casa” e Theodor Herzl é considerado o fundador do movimento sionista, por outro lado, quem exercerá enorme influência na época é Martin Buber, que entra para o movimento em 1898. O próprio Scholem assume isso ao afirmar que as *Três Preleções sobre o judaísmo*, de Buber, “desempenharam um importante papel no universo intelectual da juventude sionista” (2008, p. 15). Nelas, Buber trata de convocar categoricamente os judeus-alemães não só para retomar a terra que é de direito dos judeus, segundo os sionistas, mas também faz uma exortação precisa no que se refere à identidade judaica. Logo no início da primeira preleção, feita em 1909, denominada *O judaísmo e os judeus*, Buber é enfático:

A questão que vos coloco hoje, assim como a mim mesmo, é a seguinte: qual é a significação do judaísmo para os judeus? Por que nos dizemos judeus? E por que o somos? O que isso quer dizer: somos judeus? Não venho vos falar de uma abstração, mas da vossa própria vida. E não de mecanismos superficiais desta vida, mas do que constitui nela a justificação e a essência. Por que nos dizemos judeus? É apenas porque nossos pais o fazem? Por hábito herdado deles? Ou porque exprimimos aí nossa própria realidade? (1982 *apud* CHAVES, 2000, p. 227).

Como é de se imaginar, a questão da identidade judaica, colocada por Buber, pouco incomodava os intelectuais judeus acerca da prática religiosa e/ou vida espiritual diretamente. Porém, com base em Hannah Arendt, Bordini salienta que este apelo à identidade do povo “pesava fortemente na vida social, tornando-se uma questão moral” (2011, p. 53). Como lembra Ernani Chaves(2000, p. 228) e se pode comprovar em Scholem (2008, p. 13), essas questões apareceram para Benjamin por via de Kurt Tuchler e Ludwig Strauss, entre 1912 e 1913. É sabido que apenas as correspondências com o segundo foram conservadas. O que se percebe, claramente, com o movimento sionista e a questão da identidade judaica, entre outras coisas, é a preocupação

com o processo de *assimilação* por parte dos judeus que vivem na Alemanha, o que significava, portanto, uma perda gradativa da identidade judaica. Questão esta que ganhou lugar nas preocupações de Benjamin, que reconhece em cartas pertencer a uma família com descendência judia, mas que havia assimilado inúmeras práticas ao viver na Alemanha. Um dos exemplos de *assimilação* Chaves narra a seguir:

Nada era mais significativo do fenômeno da "assimilação" de um judeu na sociedade alemã do que os "judeus do Natal", isto é, aqueles que juntamente com católicos e protestantes festejavam o Natal com canções, troca de presentes e até árvore-de-natal (2000, p. 230).

Apesar de a questão identitária conseguir espaço no pensamento benjaminiano, como mencionado, em Scholem fica clara certa resistência de Benjamin acerca de Buber e de vários aspectos do sionismo. Para Benjamin, o sionismo tinha que livrar-se da "orientação agrícola, a ideologia racial e os argumentos de Buber sobre sangue e experiência" (SCHOLEM, 2008, p. 38), isto é, a concepção de que os "judeus formam uma comunidade de sangue e de experiência interior" (CHAVES, 2000, p. 228). O que se evidencia cada vez mais, neste contexto, é que Benjamin adere a questão da identidade judaica evidentemente não pelo mesmo motivo ao qual ela foi posta. Para ele, não é evidente que o fato de ter um Estado próprio torne os judeus mais fortes e solucione os conflitos destes com outros povos. Mais do que isso, ter ou não um Estado nos termos que o movimento sionista queria não é garantia de torná-los menos ou mais judeus. Sobre esta questão específica, supracitada, Benjamin explicita o que pensa nas palavras abaixo, direcionadas em carta a Strauss:

"Gostaria de dizer uma palavra sobre o sionismo. Em nenhum sionista que conheci encontrei no trabalho judaico dele princípios como os seus. Não acho que os sionistas tornaram a vida deles judaica, que tenham mais do que vagas representações do espírito judaico. O judaico é impulso natural, o sionismo, coisa de organizações políticas. A personalidade deles não era determinada interiormente, de modo algum, pelo judaico: propagam a Palestina e bebem como alemães" (1995 *apud* CHAVES, 2000, p. 235).

Há claramente nas colocações acima uma distinção objetiva no pensamento benjaminiano entre judaísmo e sionismo. Pode-se dizer, com isso, que se havia certo vínculo de Benjamin e o Movimento de

Juventude (*Jugendbewegung*) com o sionismo, era com um tipo bem peculiar, que Benjamin chamava de sionismo cultural, uma vez que este, distinto do sionismo palestino e do alemão, conforme a classificação benjaminiana, caracterizava-se por ver os valores judaicos em tudo e, portanto, deveria trabalhar-se com base neles. Mesmo assim, não há claramente uma vinculação decisiva de Benjamin nem ao judaísmo nem ao sionismo, tal como não ocorre nunca em sua vida no campo político, o que talvez seja responsável pela singularidade do autor, que está sempre pensando em meio a essas tensões. Deste modo, ao dar lugar à questão da identidade judaica em sua filosofia o faz não por via do judaísmo dito “oficial”, mas sim pela chamada “mística” judaica, dando importância significativa à cabala, na vertente, que logo será abordada, de Isaac Luria (CHAVES, 2000, p. 238).

Gershom Sholem na obra *A cabala e seu simbolismo*, publicada só em 1960, denomina, logo nas primeiras linhas, a mística judaica, isto é, a cabala, como a “ciência do judaísmo, cujo objetivo é o conhecimento de sua essência e de sua história” (2001, p. 01). Num primeiro olhar, parece não fazer sentido o vínculo entre mística e ciência. Contemporaneamente e, talvez, desde sempre, o uso desses termos indica conteúdos totalmente opostos. Entretanto, não é assim que encaram alguns dos cabalistas atuais. O professor Arie Ben Nun, mestre da cabala, bem como Michael Laitman, considerado sucessor do Rabash⁶ e fundador do maior grupo de cabalistas em Israel, denominado *Bnei Baruch* (filhos de Baruch), fazem questão de ressaltar em entrevistas⁷ ou livros⁸ uma espécie de cientificidade da cabala, buscando assim, de algum modo, até mesmo, desmistificar o que por tanto tempo sempre se considerou a mística judaica. Na realidade, devido à visão mais intuitiva (pejorativa?) do termo mística parece haver uma tentativa de reafirmar o que já estava, de modo geral, em Scholem, isto é, “cabala

⁶ “O Rabash é o primeiro filho e sucessor do maior Cabalista do século XX, Rabbi Yehuda Leib HaLevi Ashlag. Rabbi Yehuda Ashlag é o autor dos famosos comentários sobre o *Livro do Zohar*, O *Sulam* (A Escada), o primeiro a revelar o método completo para a ascensão espiritual. Esta é a razão de seu epíteto - Baal HaSulam (Dono da Escada)” in: <http://www.kabbalah.info/pt/info/about-bnei-baruch/bnei-baruch-2>.

⁷ Pode-se verificá-las nos endereços eletrônicos: <http://www.youtube.com/watch?v=oOEsUXR7Gxw>;
<http://www.youtube.com/watch?v=jXTQweJE0nE>;

⁸ Como é possível perceber, por exemplo, em *Um guia para a sabedoria oculta da cabala*, de Laitman.

é essência”, e, deste modo, exige esforço racional, exige investigação e estudo, tal como afirma categoricamente o Rabi Laitman:

A humanidade no século XXI está pronta para ver a Cabala como ela realmente é, um método científico, testado, empírico para alcançar a espiritualidade enquanto vivendo aqui neste mundo (2009, p. 11).

Quando se compreende o modo geral de pensamento dos cabalistas fica claro porque a cabala atraiu grandes mentes pensantes, tal como Benjamin. A sugestão geral de interpretação da Torah, na cabala, é não literal, uma vez que este tipo de interpretação poderia, facilmente, gerar contradições problemáticas para o próprio livro. Há, neste sentido, paradoxalmente, uma racionalidade implícita na mística judaica, porque não dizer, uma teologia, que procura compreender a essência da escritura mesmo através de uma interpretação alegórica, que é possível aparentemente apenas, justamente, para o judeu com formação e educação liberal, caso de Benjamin.

De acordo com uma nota de Susana K. Lages, em *Walter Benjamin: Tradução e Melancolia*, “o aspecto da cabala que mais aparece em Benjamin não se liga tanto à sua linhagem gnóstica e, sim, a dois outros aspectos: à tradição da Cabala luriânica e ao hassidismo polonês” (2007, p. 164). Notoriamente por serem vertentes que tem a questão do messianismo como fundamental.

Isaac Luria⁹ foi determinante no século XVI para o desenvolvimento de um novo método de estudo cabalístico, considerado mais apropriado para o seu tempo e as novas gerações. Isso porque se afastou, em boa medida, do método que até então predominava na mística judaica, em que a relação com o Mundo Superior dava-se quase intuitivamente (LAITMAN, 2009, p. 56). Não por acaso, Scholem, em *As grandes correntes da mística judaica*, afirma que o sistema luriânico, apesar de paradoxal, é o mais influente da cabala subsequente. O messianismo do “Ari” (Leão sagrado), como também era conhecido o Rabi Luria, possuía características peculiares. Entre outras coisas, ele mesmo se dizia um Messias, um possuidor da alma do Messias da linhagem de José¹⁰, distinguindo-se, assim, do Messias da linhagem de Davi, que seria “O Messias”. Deste modo, ele teria como missão, sendo

⁹ Podem-se ver brevemente mais detalhes de sua biografia nos endereços eletrônicos: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/Luria.html> <http://www.chabad.org.br/BIBLIOTECA/artigos/isaac/home.html>

¹⁰ Luria acreditava na transmigração e superfecundação das almas.

Messias efraítico, antecipar a vinda daquele que instauraria a paz mundial, o Messias davídico. Se esta ideia, da possibilidade de apressar a vinda do Messias, não é tão clara em Benjamin, o que fica evidente e que será detalhado posteriormente na visão da história do autor berlinense é a adesão da doutrina do *tikkun*, que na cabala luriânica é, como constata Scholem (2008, p. 112), o “mundo messiânico”. De modo geral, esta doutrina expressa a ideia de uma restituição da harmonia do mundo ou “do estado originário de harmonia divina quebrado pela *shervat ha kelim*, o rompimento dos vasos” (LÖWY, 2005, p. 94). Comparando a outras religiões, nada mais é do que a possibilidade de redenção e/ou expiação.

Este “mundo messiânico”, referido acima, é claramente um mundo imaginário, não se trata, portanto, de nostalgia, uma vez que ele nunca foi realizado ou vivido. Trata-se, para usar uma expressão corriqueira nesta questão, de uma imagem utópica, que faz oposição à ideologia do progresso. Ideologia esta totalmente imbricada com o chamado capitalismo. Para Benjamin, como será visto com mais detalhes, o capitalismo é uma religião, uma prática cotidiana, desprovida de teologia, isto é, desprovida, sobretudo, da teologia judaica, da doutrina do *tikkun* e de uma possibilidade de redenção. O capitalismo é uma religião, adiantando, que não se caracteriza como “reforma do ser, mas seu esfacelamento” (2013, p. 22). Trata-se, segundo ele, de uma religião puramente cultural, o que torna o aspecto litúrgico do capitalismo digno de investigação. Benjamin nos indica três características desse aspecto, que serão exploradas agora.

1.2.2 – O aspecto litúrgico do capitalismo

A primeira característica do capitalismo como religião, isto é, do capitalismo como uma prática e/ou um modo de vida é o *culto*. O capitalismo, para Benjamin, “é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto” (2013, p. 21). Se o *culto* for entendido, nos termos de Japiassú e Marcondes, como “um conjunto de ritos e práticas de veneração ou de propiciação de divindades, de ancestrais, de seres sobrenaturais ou de certos símbolos (2006, p. 63)”, no que se refere à religião capitalista, o aspecto litúrgico parece reduzir-se na veneração de símbolos e divindades. Se no cristianismo a cruz aparece como símbolo central da fé no nazareno, no capitalismo o papel-moeda apresenta-se diariamente evocando o *culto* capitalista. Ele,

mais do que qualquer outra coisa, mostra-se para a sociedade contemporânea como resolução das preocupações e inquietações humanas. Não por acaso, a ele presta-se uma maciça adoração, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, através do trabalho ou do consumo¹¹. Mas “o papel-moeda é apenas uma das manifestações de uma divindade mais fundamental do sistema capitalista cultural: o dinheiro” (LÖWY, 2005). Sobre isso, Benjamin deixa uma referência bastante interessante em seu fragmento, do pensador anarquista Gustav Landauer:

Fritz Mauthner (“Wörterbuch der Philosophie”) mostrou que a palavra “Deus” (Gott) é originariamente idêntica a “ídolo” (Götze), e que as duas querem dizer “o fundido” [ou “o escorrido”] (Gegossene). Deus é um artefato feito pelos humanos, que ganha uma vida, atrai para si as vidas dos humanos e finalmente torna-se mais poderoso que a humanidade. O único escorrido (Gegossene), o único ídolo (Götze), o único Deus (Gott) a que os humanos deram vida é o dinheiro (Geld). O dinheiro é artificial e é vivo, o dinheiro produz dinheiro e mais dinheiro, o dinheiro tem todo o poder do mundo. Quem não vê, quem ainda hoje não vê, que o dinheiro, que o Deus não é outra coisa senão um espírito oriundo dos seres humanos, um espírito que se tornou uma coisa (Ding) viva, um monstro (Unding), e que ele é o sentido (Sinn) que se tornou louco (Unsinn) de nossa vida? O dinheiro não cria riqueza, ele é a riqueza; ele é a riqueza em si; não existe outro rico além do dinheiro” (1911 apud LÖWY, 2005).

Estas palavras de Landauer, segundo indicação de Benjamin, estão no livro *Convocação ao socialismo*, publicado em 1911 e, numa segunda edição, em 1919. Nota-se que, para Landauer, e Benjamin parece concordar, o dinheiro concentra em si “todo o poder do mundo”. Toda possibilidade de ser ou alcançar êxito no mundo moderno capitalista encontra sua razão e/ou justificativa no dinheiro. É a própria posse dele que indica o dito “sucesso” que as pessoas tanto almejam. Entretanto, o que se evidencia, é que independentemente de se atingir o

¹¹ Neste sentido, o trabalho, tal como em Weber, possui um papel central no que se refere a glorificação de Deus, que, neste caso, não é propriamente aquele do cristianismo.

patamar desejado, na chamada esfera econômica, não há outro senão o próprio dinheiro que detém o poder, ou seja, só o próprio dinheiro é capaz de dizer quem é e quem não é, quem pode e quem não pode ser ou realizar algo. Só ele é digno de crédito e veneração.

Sem dúvida, mesmo antes do pensador anarquista, Benjamin encontra em Georg Simmel uma base sólida para o aspecto litúrgico do capitalismo. Em 1896, Simmel escreve *O dinheiro na cultura moderna*. Para Gagnebin (1999, p. 197), por exemplo, a concepção de *culto* capitalista de Benjamin está fundada, inclusive, em Simmel, embora essa influência intelectual não seja referida pelo autor berlinense em CR. Entre inúmeras colocações interessantes, Simmel afirma de modo muito sutil, duas ou três vezes, que “o dinheiro é o Deus da época moderna” (1998, p. 35), indo perfeitamente ao encontro de Landauer. De fato, hoje, podemos ver provavelmente ainda mais essa verdade. Agamben em entrevista¹² contrapõe Nietzsche afirmando que “Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro”. Tornou-se o intermediário em todas as relações humanas. Não por acaso, o dinheiro ludibria as pessoas. Dá a sensação de emancipação que todos querem ter. E esta sensação é justamente possível, para o homem moderno e contemporâneo, somente pela posse do dinheiro, que passou, seguindo Landauer, de um artefato feito pelos homens para algo mais poderoso do que eles. Nas palavras de Simmel: “o dinheiro confere, por um lado, um caráter impessoal, anteriormente desconhecido, a toda atividade econômica, por outro lado, aumenta, proporcionalmente, a autonomia e a independência da pessoa” (1998, p. 24). Isso justifica em boa medida o *culto* exacerbado dessa divindade central da religião capitalista. Há uma poderosa crença não só na liberdade através do dinheiro, mas em uma promessa de felicidade possível através, única e exclusivamente, dele. Entretanto, como ressalta Alessandro Comoglio:

A liberdade conquistada e defendida apenas com o dinheiro é uma liberdade puramente formal, potencial, negativa, que não oferece ao homem nenhum projeto, para preencher aquele espaço vazio sem fronteiras de inquietude e incerteza que ela abre (2000).

Esta constatação mostra porque quanto mais dinheiro se têm mais ainda se procura ter. A sensação de liberdade que o dinheiro provoca no homem é sempre insuficiente, isto é, é sempre incapaz de saciar o desejo

¹² Que pode ser lida no endereço eletrônico:
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966>

humano. Quanto mais dinheiro mais desejo. E este desejo, por via de regra, é sempre superior à real possibilidade de equacioná-lo. Ou seja, o desejo que o próprio dinheiro desperta é sempre inalcançável a partir daquilo que se possui, o que gerará a necessidade de conquistar mais posses com intuito de satisfazer o desejo posto. Entretanto, ao atingir as posses necessárias para realização do determinado desejo o indivíduo percebe que estas posses já não são mais satisfatórias, na medida em que outros e maiores desejos foram aparecendo. Trata-se de um círculo vicioso presente na liturgia capitalista, que iludidamente procura ser resolvido com o trabalho e o consumo. Porém, é nestas duas esferas, trabalho e consumo, que se manifesta mais claramente e exageradamente a devoção a divindade da religião capitalista.

A segunda característica do capitalismo como religião é que esta liturgia não encontra pausa, trata-se de um *culto* ininterrupto. Como expõe Benjamin:

O capitalismo é a celebração de um culto *sans revê et sans merci* [sem sonho e sem piedade]. Para ele, não existem “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador (2013, p. 21-2).

Como se vê, para a celebração do culto, da prática capitalista, não há hora específica, não existe dia certo, não se reserva um determinado momento. O *culto* capitalista é permanente, sem trégua e sem piedade. Assim como a máxima cristã “fazei tudo para a glória de Deus” (I Coríntios 10:31) indica a incessante obediência do fiel em todos os instantes de sua vida, a máxima do *culto* capitalista “*sans revê et sans merci*” aponta para a impossibilidade de diferenciar o momento festivo da hora do trabalho, pois “há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Conforme Löwy (2005), “as práticas capitalistas não conhecem pausa, elas dominam a vida dos indivíduos da manhã à noite, da primavera ao inverno, do berço ao túmulo”.

1.2.3 – Acerca da culpabilização

Finalmente, a terceira característica do *capitalismo* como religião é que o *culto sem sonho e sem piedade* é culpabilizador. Para Benjamin:

O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de um culto não expiatório, mas culpabilizador.

Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação (2013, p. 22).

É essa terceira marca da religiosidade capitalista que a difere, de uma vez por todas, de outra religião. Pois enquanto em outra aparece o caráter expiatório que possibilita a chamada salvação, nesta apresenta-se a trágica, indigesta e universal *culpabilização*. Não há redenção ou esperança, mas apenas *culpa*. Agamben descreve a conclusão benjaminiana do seguinte modo: “o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo” (2007, p. 70). Para Benjamin, *habitat* humano, portanto, passou a ser uma casa assombrada, uma casa onde reina este *culto sem trégua* e *culpabilizador* do capitalismo. Este *habitat* é nos termos benjaminianos a “casa do desespero”.

Como se não bastasse, os três grandes profetas da modernidade conspiram, para Benjamin, com o capitalismo. Nietzsche, Marx e Freud são “solidários com a religião do desespero” (AGAMBEN, 2007, p. 70-1). Sem dúvida, essa crítica é a que encontra maior dificuldade de interpretação no CR e, por isso, será analisada posteriormente. Pois ainda é preciso explorar melhor a última característica da religiosidade capitalista, isto é, a *culpa*.

Através da sugestão do próprio Benjamin, deve-se levar em conta a ambiguidade do termo alemão *Schuld*, que pode significar “*culpa* ou *dívida*. *Schuld haben* significa ser culpado e *schuld sein* ter a culpa” (KELLER, 2009, p. 248), isto é, possuir uma *dívida*. Para Gagnebin, o conceito de *culpa* que aparece em CR é “eminentemente nietzschiano” (1999, p. 197), apesar da crítica benjaminiana à Nietzsche, como já indicado. Na obra *Genealogia da Moral*, publicada em 1887, que como se sabe complementa *Para além do bem e do mal*, de 1886, Nietzsche dedica um capítulo, a *Segunda dissertação*, para tratar do que chama “*culpa*”, “*má consciência*” e *coisas afins*. A primeira menção e crítica nietzschiana sobre a consciência de culpa foi: “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de dívida?” (1998, p. 52). Nota-se que apesar de culpa e dívida serem a mesma palavra na língua alemã (*Shuld*), como já se assinalou, é possível com Nietzsche

distingui-las claramente. Pois ele explicita que a dívida precede o sentimento de culpa. Constatação esta que, hoje, não parece tão notória, uma vez que sem qualquer aprofundamento intelectual se aceita que é preciso possuir uma dívida, ser devedor (*Schuldner*), para, caso não ocorrendo o cumprimento da promessa, tornar-se culpado (*Schuldig*). No entanto, o pensador parece ser o primeiro a defender que num contexto muito remoto, “na relação contratual entre *credor* e *devedor*” (1998, p. 53) surgiu também à ideia de castigo ou reparação e, ainda mais específica, da equivalência entre dano e dor. Ou seja, o culpado deve ser punido por não ter cumprido o acordo e esta punição deve ser equivalente ao prejuízo que ele acarretou. Mas como mensurar? Nietzsche afirma que:

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (NIETZSCHE, 1998, p. 53-4).

É interessante notar como o termo alemão para *culpa/dívida* consegue abarcar em si toda a complexidade semântica que se evidencia na religião capitalista. Dito de outro modo, o sucesso do capitalismo é a propagação da *culpa/dívida*. Não somente isso como, também, universalizar essa culpa, isto é, tornar a todos, inclusive o próprio Deus, culpados. Trata-se, nos termos do filósofo italiano Maurizio Lazzarato, de uma “economia do débito”. Talvez, pensando como Benjamin, seria melhor falar em “religião do débito”. A *culpa/dívida* é o motor da história do capitalismo. É ela que coordena a vida humana e torna a todos veneradores do capital. O que se vê nesta lógica não é outra coisa senão uma crueldade. Mas como salienta Nietzsche, “sem crueldade não há festa [...] e no castigo também há muito de *festivo*” (1998, p. 56).

Lazzarato permite uma boa e atual reflexão acerca da culpabilização da religião capitalista. Contextualiza bem o que Nietzsche constatou e Benjamin assimilou. Em 2012 escreve *A fábrica do homem endividado*, onde sugere que:

O "homem endividado" é submetido a uma relação de poder credor-devedor que o acompanha no arco de toda a vida, desde o nascimento até a morte. Se antes estávamos endividados com a comunidade, com os deuses, com os antepassados,

agora acontece com o "deus" Capital (2012, p. 50)¹³.

De modo contundente, Lazzarato apresenta a atual crise econômica nos termos da culpabilização. Mostra como reagem diante dessa circunstância tão contraditoriamente a mídia jornalística e a publicidade. Por um lado as informações veiculadas pelo jornalismo, segundo o autor, culpam cada um de nós pela crise, seja pelo consumo demasiado, seja pelo número de aposentadorias, seja pelo, na visão jornalística, pouco tempo dedicado ao trabalho ou a sua qualidade, etc. Por outro lado, a propaganda busca comprovar nossa inocência diante da crise, bem como nos fazer acreditar que somos merecedores de consumir aquele “maravilhoso” produto oferecido. No fundo, Lazzarato nota que o conflito está “entre a moral ascética do trabalho e da dívida e a moral hedonista do consumo” (2012, p. 7). É justamente neste conflito que se desenvolve e se dissemina a religião do capital. Mais surpreendente ainda é, segundo o italiano, a constatação de que “a moeda é [...] moeda-débito, criada *ex nihilo*, que não tem nenhum equivalente material a não ser numa potência de destruição/criação das relações sociais e, sobretudo, dos modos de subjetivação” (2012, p. 52). A economia, para falar nos termos de Lazzarato, do débito e, portanto, da dívida é que possibilitou um avanço significativo do neoliberalismo. Sobretudo, com o chamado “golpe de 1979”, que permitiu “a constituição de enormes déficits públicos [...] privilegiando assim um dispositivo de polarização extrema [...] entre credores e devedores” (LAZZARATO, 2012, p. 43). O autor afirma, deste modo, que “o que definimos como "economia" seria simplesmente impossível sem a produção e o controle da subjetividade e das suas formas de vida” (2012, p. 51), asserção esta que será melhor analisada no próximo capítulo. Mesmo assim, não parece arriscado dizer já que o capitalismo precisou, para ter êxito, vincular-se com um modelo político bem específico, que controla a vida humana a tal ponto de naturalizar aquilo que é totalmente questionável. Neste ponto, Lazzarato esclarece que:

O poder do débito é representado como se não fosse exercido nem através da repressão, nem de ideologia: o devedor é "livre", mas suas ações, seus comportamentos devem ocorrer nos limites definidos pelo débito que foi contraído. Isso vale tanto para o indivíduo quanto para uma população ou um grupo social. Vocês são livres na medida

¹³ Uso a tradução de Selvino J. Assmann em todas as referências dessa obra.

em que assumem o *estilo de vida* (consumo, trabalho, gastos sociais, impostos, etc.) compatível com o reembolso (2012, p. 13).

Nesta mesma direção parece ir Elettra Stimilli, sobretudo, em *O débito do ser vivo, ascese e capitalismo*¹⁴. Neste texto, ela explica em primeiro lugar que a teoria freudiana da *consciência de culpa* já não é mais condizente, não se aplica ou explica mais a atualidade. O que ela constata e que aqui vem contribuir é que “uma instância de prestação tende cada vez mais a tomar o lugar do “princípio de realidade” e a adequação absoluta dos desejos à lógica competitiva do lucro se impõe como afirmação de si” (2011, p. 09). Desta forma, a lógica da religiosidade capitalista não só culpabiliza cada um, mas faz do consumo, realizável a partir do lucro, esfera irracional de autoafirmação, na medida em que o capitalismo, como já dito, segundo Lazzarato, caracteriza-se pela potência de destruir, até mesmo, a subjetividade, porque não dizer, o gosto, os sentimentos, a visão do mundo, etc. Talvez esse seja o maior castigo do capitalismo a todos os culpados, a saber, a perda de sua identidade, que nos termos de Agamben chama-se dessubjetivação.

Enfim, o que seria propriamente a condenação inevitável no capitalismo como religião senão o fato de sermos todos sempre culpados e não termos a oportunidade de expiação, de gosto, de sentido? O sentimento de culpa não é propriamente o que as religiões têm como capacidade de imputar em seus fiéis? Não é pela dívida que se tem com o divino que nos constrangemos e o veneramos? A religião e as divindades do capitalismo têm essa capacidade: de fazer-nos servos, culpados e adoradores de Deus, isto é, do dinheiro. Benjamin afirma que:

Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação (2013, p. 22).

Talvez a melhor descrição do mundo capitalista seja, de fato, do pensador alemão. Ele o define como a “casa do desespero”. Não poderia ser diferente, uma vez que nesta religião não é possível o *tikkun*, abordado anteriormente. Por mais que Benjamin tenha tomado de

¹⁴ Usarei a tradução de Selvino J. Assmann.

empréstimo a análise nietzschiana da *culpa*, nem mesmo este pensador, que ele de algum modo admirava, ficou isento de crítica. Diz Benjamin:

Essa passagem do planeta “ser humano” pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o *éthos* definido por Nietzsche. Esse ser humano é o super-humano [Übermensch], o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista (2013, p. 22).

Não é claro em que sentido a crítica benjaminiana procede. Michael Löwy, um dos que tem estudado atualmente Benjamin nesta linha, também reconhece não ter entendido claramente o que o crítico alemão supõe. Isto não ocorre só em relação a Nietzsche, mas também no que se refere a Freud e Marx. Sim, Benjamin considera que os três “mestres da suspeita” foram, nos termos de Agamben, solidários ao capitalismo, isto é, coniventes com essa culpabilização universal. Afirma que em Marx “o capitalismo impenitente se converte em socialismo com juro e juro sobre juro, que, como tais, são função da *culpa*” (2013, p. 23). E, finalmente, a teoria freudiana, para ele, “foi concebida em moldes totalmente capitalistas. [...], aquilo que foi reprimido – a representação pecaminosa – é o capital que rende juro para o inferno do inconsciente” (2013, p. 23). De fato, como já dito, essas críticas não são fáceis de esclarecer. Provavelmente nenhum nietzschiano, freudiano e marxista as aceitará, pois os tem como modelos de críticos da civilização moderna. Mas talvez, com exceção de Freud, que para mim continua confusa a colocação benjaminiana, se pode especular com todo cuidado e sem nenhuma pretensão de dar a única interpretação possível, Benjamin vê nos três pensadores certa generosidade com a moderna religião ao levarem em conta explícita ou implicitamente à ideia de progresso. Ou seja, para chegar à sociedade sem classes marxista é preciso passar pelo capitalismo, uma vez que se tem em mente a linearidade histórica tal como do materialismo marxiano. E o super-humano nietzschiano que representa a pura emancipação individual, e que não é possível a todos, não seria outra coisa senão o desejo mais profundo de todos que se sentem *culpados* e que buscam redenção.

O que fica evidente, sobretudo, é que o capitalismo para Benjamin não é mero sistema econômico e nem uma formação condicionada pela religião, como em Weber, mas é ele mesmo propriamente um fenômeno religioso. Nas palavras de Agamben, “a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque

não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro” (2012).

É a essa religião que a sociedade moderna e contemporânea presta culto. É a ela que, de algum modo, todos os setores da sociedade na atualidade parecem convergir. É nela que se têm a ilusão de tal liberdade que possibilita ao indivíduo certa ascensão social mediante o trabalho. “Todos” têm oportunidade, reza a religião do capital. Mas a verdade é que o deus-dinheiro, como já se assinalou, possui todo o poder do mundo. Ele interfere, entre outros aspectos, na esfera social, tornando as pessoas desiguais devido ao chamado poder econômico. Mas para a crença liberal que aparece em *A riqueza das nações*, de Adam Smith, não há qualquer problema, já que ela, a desigualdade, serve até de estímulo ao trabalho e ao enriquecimento. No campo político, por sua vez, o rito capitalista faz os indivíduos afiliarem-se não a uma ideologia partidária com vista no bem comum, para usar o ideal aristotélico, mas a um modo mais fácil de chegar ao poder e, assim, obter algum lucro. Mas não foi só na esfera social e política, com vista no econômico, que tal religião interferiu. Ela também foi capaz de contribuir para certa “pobreza de experiência” dos seres humanos, que desejo aqui explorar um pouco mais.

1.3 – Pobreza de experiência

O filósofo questiona uma década depois do CR o seguinte:

Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis, que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (1994, p. 114)

Estas palavras de 1933, portanto posterior ao contato de Benjamin com Lukács, estão contidas em *Experiência e pobreza*, e vêm constatar que “uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem” (BENJAMIN, 1994, p. 115). Uma miséria que pode ser identificada com “o enfraquecimento da Erfahrung no mundo capitalista moderno em detrimento de outro conceito, a Erlebnis, experiência vivida, característica do indivíduo solitário” (GAGNEBIN, 1994, p. 09). As

perguntas de Benjamin mais acima sugerem a perda da experiência coletiva no mundo em que a técnica, alcançada, sobretudo, a partir do trabalho, manifesta a crença dominante do mundo moderno, a saber, a da ideologia do progresso linear, que encontra na religião capitalista margem para uma prática calcada diretamente na ideia da *Erlebnis*, isto é, a experiência individual.

Três anos depois de *Experiência e pobreza*, Benjamin escreve *O narrador*, onde explora de modo ainda mais específico a perda da *Erfahrung*. É na arte de contar histórias que Benjamin exemplifica a pobreza de experiência.

Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIN, 1994, p. 198).

Para Benjamin, o surgimento do romance foi o primeiro sinal da morte da narrativa. Em linhas gerais, enquanto a narrativa possibilita uma experiência coletiva e comunitária, o romance tem como origem o indivíduo isolado. Segundo Benjamin, “quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem a lê partilha dessa companhia. Mas o leitor de um romance é solitário” (1994, p. 213). Um dos motivos dessa solidão, ao ler um romance, está vinculado, na teoria benjaminiana, ao fato de a narrativa ser constituída de uma utilidade, de um apelo à vida prática, isto é, dela ser possuidora de conselhos, enquanto no romance se leva as últimas consequências o incomensurável. Sendo assim, o indivíduo isolado, que origina o romance, é aquele “que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los” (BENJAMIN, 1994, p. 201).

É preciso dizer que, para o autor alemão, o desaparecimento do narrador não é uma característica somente moderna, trata-se de um processo longo. Entretanto, “o romance, cujos primórdios remontam a Antiguidade, precisou de centenas de anos para encontrar, na burguesia ascendente, os elementos favoráveis a seu florescimento” (BENJAMIN, 1994, p. 202). Se esta constatação é precisa, e toda argumentação benjaminiana a sustenta bem, não é equivocado dizer que a religião capitalista teve um papel fundamental na destruição da experiência comunitária (*Erfahrung*), sobretudo com o desenvolvimento das forças produtivas. Mas, além disso, Benjamin alerta para uma nova forma de comunicação ainda mais prejudicial à arte de narrar. Ele sustenta que:

Por outro lado, verificamos que com a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – destacou-se uma forma de comunicação que, por mais antigas que fossem suas origens, nunca havia influenciado decisivamente a forma épica. Agora ela exerce essa influencia. Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação (1994, p. 202).

A informação, mais do que o romance, possui um caráter imediatista. Também não possui qualquer conteúdo que possa trazer uma aplicação ou conselho para a vida cotidiana, assemelhando-se nisso ao romance. Ela é, propriamente, conclusiva e autoexplicativa, diferentemente da narração, onde o ouvinte ou leitor tem a possibilidade de interpretar a história, pois ela está sempre aberta e não precisa ser concluída. “Cada história é o ensejo de uma nova história, que desencadeia uma outra, que traz uma quarta etc.; essa dinâmica ilimitada da memória é a da constituição do relato, com cada texto chamando e suscitando outros textos” (GAGNEBIN, 1994, p. 13). Desta forma, é compreensível porque, para Benjamin, a informação é útil apenas na medida em que é nova, ao contrário da narração, que possui uma utilidade ao longo dos tempos. O que se verifica, na verdade, é que tanto a informação quanto o romance são formas de comunicação contrárias à arte de contar por, pelo menos, três condições que não se fazem presentes na sociedade capitalista moderna.

Em primeiro lugar, com a religiosidade capitalista e o acentuado desenvolvimento da técnica na modernidade promoveu-se um abismo entre o narrador e o ouvinte, fazendo com que a experiência transmitida pela narração não fosse mais comum entre aquele que narra e aquele que ouve, condição essa fundamental para uma experiência coletiva. Conforme Gagnebin, “enquanto no passado o ancião que se aproximava da morte era o depositário privilegiado de uma experiência que transmitia aos mais jovens, hoje ele não passa de um velho cujo discurso é inútil” (1994, p. 10). Em segundo lugar, o trabalho industrial, com sua velocidade, não permite tempo sequer para narrar, possível apenas na organização pré-capitalista do trabalho, que tinha no artesanato, também pelo seu modo de lidar com a matéria-prima, um exemplo de caráter comunitário entre vida e palavra. Por último, mas não menos

importante, “a comunidade da experiência funda a dimensão prática da narrativa tradicional” (GAGNEBIN, 1994, p. 11). Isso significa que o narrador repassa sua sabedoria tanto teórica quanto, principalmente, prática. Essa sabedoria, como sustenta Gagnebin, pode “tomar a forma de uma moral, de uma advertência, de um conselho, coisas com que, hoje, não sabemos o que fazer, de tão isolados que estamos, cada um em seu mundo particular e privados” (1994, p. 11).

Constata-se, portanto, que as três condições principais, segundo Benjamin, para a *Erfahrung* não só não se realizam na sociedade capitalista, como também, são destruídas por ela. Assumir essa visão benjaminiana significa assumir uma postura minimamente crítica em relação ao capitalismo, e não estar convencido de que ele nos proporcionou a melhor maneira de viver em sociedade. Sobretudo porque nesta sociedade da religião capitalista ocorre a ruína e o esfacelamento “de uma tradição e de uma memória comuns, que garantiam a existência de uma experiência coletiva, ligada a um trabalho e um tempo partilhados, em um mesmo universo de prática e de linguagem” (1994, p. 11).

Considerações

Neste capítulo foi explorada uma visão não convencional acerca do capitalismo, que é tradicionalmente analisado como sendo um sistema meramente econômico. A partir, no entanto, da filosofia de Walter Benjamin é possível pensá-lo como um fenômeno essencialmente religioso, que interfere nas demais esferas da sociedade. Nesta visão benjaminiana, esta religião é puramente cultural. Trata-se de um culto diário, ininterrupto e culpabilizador. Uma culpabilização universal que não possui expiação, uma vez que esta seria a própria destruição do capitalismo. Destruiria-o porque só na medida em que somos culpados, que possuímos um débito, mantemos a liturgia capitalista, entre credor e devedor, em pleno funcionamento. No caso em questão, o deus-dinheiro é o único credor. É no desenvolvimento de tudo o que cerca esta religião que perdemos a capacidade da experiência comunitária. Uma experiência que só é possível através de uma memória comum, inexistente num mundo que muda significativamente de maneira muito veloz. Esta constatação não deve nos permitir o comodismo que se vê, majoritariamente, na contemporaneidade. A sensação de evolução que nos paira deve ser vista de forma crítica. Ao menos para, quem sabe, não nos satisfazermos com o que é chamado de

“menos ruim”, unicamente porque o “menos ruim” nunca pode ser considerado bom; e isso se aplica ao capitalismo.

CAPÍTULO II – BENJAMIN E O DIREITO

No primeiro capítulo explorei o capitalismo por um novo olhar, via Walter Benjamin. Acredito que a demonstração das características do capitalismo como religião bem como da destruição da experiência comunitária faz surgir, em boa medida, certa desconfiança sobre a forma de vida promovida ao ser humano a partir da modernidade até os recentes dias.

No presente capítulo, de modo quase autônomo, mas também, como complemento desta visão crítica que se está aqui construindo em relação à forma como vivemos no mundo contemporâneo ocidental, será apresentada a maneira como Benjamin lida com o direito, uma vez que a mesma confiança depositada na atualidade no capitalismo parece ocorrer com o estado de direito.

2.1 – Crítica da *Gewalt*

O ensaio de Walter Benjamin “Zur Kritik der Gewalt”, escrito no mesmo ano do CR, possibilita aqui uma ótima análise do direito a partir de uma crítica a *Gewalt*. Tal como no CR não se tem uma relação pacífica com o capitalismo, aqui também ocorre o mesmo para com o direito. Este ensaio, como de costume na obra benjaminiana, deve ser tomado com cuidado desde o seu título, pois o termo *Gewalt* pode ser traduzido por violência, poder, força, potência. Daí a variedade de traduções do ensaio, tais como: “Crítica da violência – crítica do poder”, de Willi Bolle, “Para uma crítica do poder como violência”, de João Barrento, “Para uma crítica da violência”, de Ernani Chaves. Dentre essas, há preferência aqui pela primeira tradução mencionada, uma vez que deixa clara a pluralidade de tradução do termo. Sobre este ponto cabe também mencionar uma nota de Gagnebin, na qual menciona o seguinte:

O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: “imperar”, “reinar”, “ter poder sobre”, hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e a dominação (...) o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este

se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (2011, p. 122).

Além disso, Adriana María Ruiz Gutiérrez salienta que o termo *Gewalt* também denota para os alemães *poder legítimo, autoridade justificada, força pública* e, por isso, “a violência pertence, portanto e por sua vez, a esfera simbólica do jurídico, do político e da moral, a todas as formas de autoridade ou de autorização, ou ao menos, da vontade de autoridade” (2011, p. 68-9). Portanto, parece razoável que a opção de Benjamin pelo termo não foi mero acaso, já que sua reflexão apontará a ambiguidade entre o poder como violência ou vice-versa.

Desde o início da abordagem benjaminiana em CV o problema que se apresenta como central é a legitimação e/ou justificação da violência. Um problema corrente, já que escreve no entre guerras. O termo “crítica”, que também aparece no título de seu ensaio, indica a análise e investigação dos meios para julgar a violência e não, propriamente, uma condenação antecipada da mesma. Sem dúvida, é preciso dizer, a situação política da Europa no pós-guerra contribuiu para sua reflexão e já nas primeiras linhas do ensaio Benjamin salienta que “a tarefa de uma crítica à violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o **direito** e com a **justiça**” (2011, p. 121, grifo meu). Uma causa torna-se violência, segundo ele, somente quando interfere em relações éticas e essas só são denominadas justamente pelos conceitos de direito e justiça. Como é sabido, a relação entre fim e meios é imprescindível para toda a ordenação do direito e, conforme o filósofo alemão, “a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins” (2011, p. 122). Deste modo, o critério para a crítica à violência apresenta-se num primeiro momento através da pergunta: a violência em alguns casos é meio para fins justos ou injustos? Entretanto, Benjamin percebe que este critério é insuficiente já que outra pergunta permaneceria insolúvel, a saber: “se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos” (2011, p. 122). O que o pensador alemão busca, portanto, com isso, é uma crítica mais radical, analisando a legitimidade ou não da violência em si, independentemente dos fins.

Com os pressupostos apresentados acima o autor notará que a ausência, ou melhor, exclusão da última pergunta, há pouco mencionada – se a violência enquanto princípio é ético mesmo como meio para fins justos – é a característica, quem sabe a maior, do direito natural¹⁵, uma

¹⁵ O direito natural refere-se em linhas gerais a ideia segundo a qual à convivência humana está fundamentada na razão e na natureza, que se

vez que este não vê na violência como meio para fins justos um problema. Conforme Benjamin, no direito natural, “a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos” (2011, p. 123). O pensador menciona para exemplificar essa visão do direito natural a biologia de Darwin, mostrando que a concepção de “que toda violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme ao direito” (2011, p. 124). Para Benjamin, isto não passa de um dogma grosseiro da filosofia do direito.

Opõe-se a esta visão do direito natural a do direito positivo, já que neste a violência é entendida como “produto do devir histórico” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Por isso, “se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Apesar dessa oposição, Benjamin afirma que tanto o direito natural quanto o direito positivo possuem em comum um dogma fundamental, a saber, que os “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (2011, p. 124). Ele percebe a partir dessa constatação que o dito domínio dos fins, assim como a pergunta por um critério de justiça, deve ser deixado de lado com intuito de delimitar a pergunta “pela justificação de certos meios que constituem a violência” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Como se pode supor, o direito natural não tem como resolver esta questão, já que dá primazia ao domínio dos fins, enquanto o direito positivo é aceitável ao menos para o início da investigação, que pode resolver a pergunta posta. Isto porque no direito positivo há uma distinção entre violência sancionada e não sancionada.

Pode-se caracterizar a violência sancionada como aquela que é reconhecida historicamente, que é conforme o direito e, por isso, legítima. Em contrapartida a não sancionada opõe-se a essa breve caracterização. A distinção da violência, por isso, se refere aos fins, ou

identificam entre si. Natureza, neste sentido, significa propriamente razão. O direito natural seria, portanto, a adequação e/ou racionalidade perfeita da norma. Abbagnano, porém, lembra que há duas fases do direito natural: a antiga, que se refere a participação dos seres humanos na ordem universal, que é (ou vem de) Deus; e a moderna, em que o direito natural “é disciplina racional indispensável às relações humanas, mas independe da ordem cósmica e de Deus” (2007, p. 278).

seja, “se ela serve a fins naturais ou de direito” (BENJAMIN, 2011, p. 126). Benjamin faz questão de chamar atenção para não confundir essa distinção com o que ocorre no direito natural, isto é, distinguir a violência para fins justos ou injustos. Para esclarecer mais esta distinção, o pensador alemão trata do contexto europeu de seu tempo e apela para uma abordagem que ele mesmo denomina de “histórico-filosófica sobre o direito”. Ao olhar para a realidade política europeia o filósofo constata, segundo Seligmann-Silva, “uma antinomia entre a esfera jurídica, que quer integrar toda a sociedade em um sistema de fins jurídicos, e os fins naturais dos indivíduos” (2007, p. 207). O que salta aos olhos de Benjamin, neste instante, é que o direito enxerga a violência sob o domínio dos indivíduos como um risco para a ordenação do direito e, por isso, o monopólio da violência por parte do direito “com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito” (BENJAMIN, 2011, p. 127). Para exemplificar, o filósofo utiliza-se de duas figuras: a do “grande” criminoso e a dos “trabalhadores grevistas”.

Gagnebin salienta que:

A temática do grande criminoso e da atração que ele exerce sobre o povo é um tema comum à filosofia do direito (por exemplo, em Hegel, no parágrafo 95 da *Filosofia do Direito*, embora numa direção contrária à de Benjamin) e à literatura, em particular ao Dostoiévski de *Crime e castigo*, livro que Nietzsche tanto admirou e que Benjamin lia na época. Benjamin enxerga nessa atração, um indício de suspeita, mesmo inconsciente, que a “multidão” experimenta com relação à justiça do direito vigente, portanto, uma suspeita que aludiria à origem violenta do direito (2011, p. 127).

Fato é que “o grande criminoso representa uma eventualidade chocante para o povo, e especialmente, para a ordem do direito, pois além de desafiar sua lei e mostrar sua violência, ameaça fundar um novo direito”(RUIZ GUTIÉRREZ, 2011, p. 76 tradução minha). Por isso, se torna uma ameaça.

No caso da segunda figura que utiliza para exemplificar o monopólio da violência pelo direito, algumas questões mais sutis de sua crítica tornam-se mais claras. O direito à greve dos trabalhadores, para Benjamin, foi uma garantia mais fácil por parte do Estado, uma vez que este não via na abstenção de ação ou de serviço uma violência. Neste

sentido, foi para prevenir ações mais violentas que o Estado concedeu esse poder limitado de abster-se de suas funções ao trabalhador. Entretanto, ele pondera que a concessão deste direito não é incondicional. Ou seja, “se a greve assume as proporções de uma greve geral revolucionária, o Estado a classifica como *abuso* (...) é vista como um uso inadequado do poder e direito atribuído aos trabalhadores” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 208). Neste caso, o Estado tratará de publicar o que Benjamin chama de “decretos de emergência”. Conforme Derrida, “tal situação é, de fato, a única que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência” (2010, p. 80-1). Por isso mesmo a violência ameaça o direito no seu interior, ou seja, a greve deflagra a violência do direito e demonstra uma possibilidade de transformação/mudança nas próprias relações de direito. A violência, portanto, que o direito teme é, nas palavras de Benjamin, a violência “pura”, isto é, aquela que instaura o direito, ou, como interpreta Derrida, “a violência fundadora”, que tem a capacidade de justificar, legitimar e, como já mencionado, transformar as relações de direito.

No exposto acima ficou evidente uma primeira função da violência, isto é, que ela como meio para fins naturais ameaça o direito em seu interior com a possibilidade de transformá-lo. Mas a crítica à violência que Benjamin propõe recai também sobre outra função. Nesta a violência apresenta-se como meio para fins de direito. O exemplo mencionado pelo autor alemão é o serviço militar obrigatório. Se a primeira função da violência vista anteriormente refere-se à instauração do direito, a segunda função, exemplificada a partir do militarismo, refere-se à sua manutenção. Nas palavras de Benjamin, “o militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado” (2011, p. 131). Ou seja, “como meio para fins jurídicos” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 208). Em suma, “o militarismo tem a função de manter uma legalidade existente, de manter os cidadãos subordinados à lei e ao Estado”(RODRIGUES, 2010, p. 47). Isto indica, na realidade, a dupla função da violência militar: “a violência necessária para a instituição de um poder do Direito e também a violência necessária para a conservação do mesmo”(RODRIGUES, 2010, p. 47).

Como se pode perceber, no entendimento de Benjamin, não se pode deixar de identificar essa dupla função que a violência exerce sobre o direito, ora como instauradora, ora como conservadora. Ele afirma que “a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça” (2011, p. 133). Entretanto, ele percebe que é no “domínio das

penas” que o real sentido da ameaça se revela, pois não se trata apenas de mera intimidação, como interpretam os liberais, segundo sua acusação. No cerne do “domínio das penas” a que mais foi alvo de críticas foi a pena de morte. O autor sugere que embora as críticas não tivessem uma fundamentação mais rigorosa elas referiam-se, em boa medida, não contra a punição ou as leis, “mas contra o próprio direito na sua origem. (...) Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece” (BENJAMIN, 2011, p. 134). Mais grave que essa, nas palavras dele, “podridão do direito”, é outra instituição do Estado moderno, a polícia. O inacreditável nesta instituição, para o autor, “reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém” (2011, p. 135). Conforme Seligmann, “a polícia funciona como um instrumento do Estado que intervém onde o sistema jurídico esbarra no seu limite. Alegando “questões de segurança” o Estado pode assim controlar seus cidadãos” (2007, p. 210). Diante disso, diante da constatação de que “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 136), Benjamin quer investigar a existência de meios não violentos para a “regulamentação dos interesses humanos em conflito” (BENJAMIN, 2011, p. 136) e adianta que este meio não pode ser um contrato de direito, uma vez que ele ocasiona possivelmente uma violência.

Após algumas colocações em relação a possíveis meios não violentos para gerência dos interesses conflituosos dos cidadãos, Benjamin trata de retomar a questão do direito à greve. Agora, com base em Sorel, ele distingue a greve geral política e a greve geral proletária. Se, por um lado, a greve geral proletária quer acabar com o poder do Estado com intuito de superá-lo, por outro lado, a greve geral política, “demonstra como o Estado não perderá nada de sua força” (BENJAMIN, 2011, p. 142). Neste sentido, a greve geral política é instauradora do direito, “uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho” (BENJAMIN, 2011, p. 143), e a greve geral proletária é anarquista, “enquanto meio puro, é não violenta” (BENJAMIN, 2011, p. 143), embora possa ter consequências catastróficas. A greve geral proletária possui o caráter de revolucionária, já que a volta ao trabalho só ocorre quando há uma total transformação das condições de trabalho, sem coerção do Estado. Para Benjamin, esta greve, do operariado, não é violenta, já que em sua concepção não são os efeitos ou fins que atribuem o caráter violento de uma ação, mas sim, a lei de seus meios e, neste caso, como já dito, trata-se de um meio puro.

Benjamin conclui, portanto, que:

Em todo o campo das forças [Gewalten] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência de direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas (...) é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do direito (BENJAMIN, 2011, p. 145).

Ao pensar outra modalidade de violência que não é nem o meio justificado nem injustificado para determinados fins, o pensador encontra na cólera ou ira esse tipo de violência. Ele esclarece que a ira é “uma violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação” (BENJAMIN, 2011, p. 146). Tal manifestação encontra-se de maneira peculiar, para o autor, no mito. Por isso, ele apela à mitologia grega através da figura de Níobe para exemplificar esta manifestação. Através de seu casamento com Anfião, rei de Tebas, Níobe teve sete filhos e sete filhas. Vangloriou-se disso afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e de Ártemis, que, ofendida, pediu aos filhos que a vingassem. Apolo e Ártemis mataram a flechadas os sete filhos homens de Níobe, que, no entanto, continuou afrontando a deusa. Leto ordenou que fossem mortas também as filhas de Níobe e assim aconteceu. Na interpretação de Benjamin, a violência de Apolo e Ártemis refere-se mais a instauração do direito “do que castigo pela transgressão de um direito existente” (2011, p. 147). Ou seja, é a soberba de Níobe que “atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino” (BENJAMIN, 2011, p. 147), que é incerto e ambíguo.

A violência imediata nas manifestações míticas é igual, segundo a crítica benjaminiana, à violência que instaura o direito e, por isso, nela surge um problema, já que a violência que instaura o direito havia sido vinculada como uma violência apenas de meios. O que se evidencia, portanto, é que a violência que instaura o direito tem uma função dupla. Nas palavras de Benjamin:

[...] a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em

violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (2011, p. 148).

O que fica claro neste momento da crítica do filósofo é que a violência instauradora do direito garante fundamentalmente o poder, que é “o princípio de toda instauração mítica do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 148). Paralelamente à justiça “é o princípio de toda instauração divina de fins” (BENJAMIN, 2011, p. 148). Isso sugere como afirma Seligmann, que “**justiça e direito se excluem**. Uma liga-se, em Benjamin, ao divino, a outra ao mítico e à *Gewalt*” (2007, p. 213, grifo meu). Daí a distinção e oposição entre violência mítica e violência divina, que não nos permite assegurar no Estado de direito, embora pensemos assim, uma sociedade justa. Para o autor berlinense, a violência divina é capaz de abolir ou, ao menos, “estancar a marcha da violência mítica” (BENJAMIN, 2011, p. 150). Enquanto a violência mítica instaura o direito, a violência divina o aniquila. Enquanto a violência mítica “traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não sangrenta” (BENJAMIN, 2011, p. 150).

Para dar um exemplo dessa oposição entre a violência mítica e a violência divina, Benjamin remete o leitor ao juízo divino sobre o bando de Coré¹⁶, relatado no capítulo 16 do livro de Números. Como argumenta, o juízo divino atinge a todos, sem distinção, diferentemente da violência mítica. Entretanto, “ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência” (BENJAMIN, 2011, p. 151). Ao contrário de Níobe, que, ao perder os filhos:

¹⁶ Inflado pela sua posição, Coré promoveu uma demonstração de força diante de Moisés e Arão a fim de arrancar-lhes a autoridade, exclamando que Moisés e Arão se exaltavam indevidamente sobre o povo, onde todos eram iguais. Sem dúvida Corá ambicionava tomar o lugar deles, colhendo para si e para a sua família vantagens políticas e financeiras. Ele e os seus comparsas, Datã e Abirão, insuflaram o povo alegando que Moisés e Arão haviam feito Israel subir de uma terra que mana leite e mel (o Egito) para fazê-los morrer no deserto e ainda por cima queriam fazer-se príncipes entre eles! In: <http://www.bible-facts.info/comentarios/vt/numeros/AREbeliaoDeCoreCapitulo16.htm>

[...] ficou viva para lastimar a dor e a culpa a cada momento de sua vida, uma dor que se repete a todo instante de forma mítica, e que ganha forma constantemente pela culpa. A violência divina é sem culpa, sem prisões, sem sangue, por isso libertadora das forças míticas (RODRIGUES, 2010, p. 96).

Benjamin não caracteriza a diferença entre a violência mítica e a violência divina como sangrenta e não sangrenta, respectivamente, por acaso. Como ele mesmo salienta, “o sangue é o símbolo da mera vida” (2011, p. 151). A concepção de “mera vida”, que aparece na afirmação referida, é de fundamental importância. Gagnebin ressalta que o adjetivo *bloss*, traduzido por “mero”, conota uma vida “sem nenhum suplemento”, isto é, uma “vida nua”. A “vida nua” (sabe-se) é a “base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego *zoé*) de cada cidadão” (GAGNEBIN, 2011, p. 151). Essa intervenção só podia ser inaugurada na modernidade, uma vez que os gregos tinham dois termos para designar o que se denomina por vida, e jamais, para eles, faria sentido, conforme Agamben, “falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas” (2012, p. 09). A mera vida (*zoé*), no mundo clássico, era excluída da dimensão política, uma vez que se tratava do “simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” (AGAMBEN, 2012, p. 09). *Bíos*, ao contrário, por se referir à forma de um indivíduo ou grupo viver particularmente, é que se referia à dimensão da *pólis*.

O que se percebe explicitamente é que a vida humana ao ser reduzida a “mera vida”, isto é, simplesmente à sua existência, tal como a existência de qualquer outro animal ou planta, resultou numa vida sem significado, sem sentido e sem a possibilidade, para usar o termo de Benjamin, do “sobrenatural”. Em outras palavras, pouco importa se o indivíduo tem uma vida justa ou não, uma vez que em si mesma a existência possui um valor maior que qualquer qualificação. Nas palavras de Benjamin, “é falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida” (2011, p. 153-4). Entretanto, essa é a proposição que parece pairar na modernidade. A esta tese e/ou mudança, da inclusão da *zoé* na esfera política, Benjamin denomina de “sacralidade da vida”. Diz-se, portanto, que a vida é sagrada e, por isso, pode ser sacrificada.

De maneira geral, o dogma, como se refere Benjamin, da sacralidade da vida fez do ser humano um eterno culpado e devedor. Esta culpabilização generalizada do ser humano fez com que a mera vida (*zoé*) ficasse sob o controle e domínio do poder-violência do Estado, através do monopólio da *Gewalt* por parte do direito. Por isso mesmo Benjamin conclui que:

É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica (2011, p. 155).

2.2 – A recepção da crítica benjaminiana

É corrente a ideia segundo a qual o ensaio benjaminiano obteve uma recepção mais acentuada a partir da obra de Jacques Derrida, publicada em 1994, *Force de loi*. Entretanto, para o professor da UNICAMP Seligmann-Silva (e é a posição atualmente indiscutível entre os estudiosos de Benjamin), Carl Schmitt foi um dos receptores mais imediatos de *Zur Kritik der Gewalt*. É sabido, inclusive, que ambos, Benjamin e Schmitt, eram leitores um do outro. Mas é conhecido também que Benjamin ainda não havia lido a obra schmittiana *Politische Theologie*, que iria influenciá-lo sobremaneira após o contato. Fato é que talvez essa semelhança de interesses entre Benjamin e Schmitt, assim como a concepção de violência divina, que aniquila o direito, fez com que Derrida, segundo Agamben, se equivocasse ao equiparar a noção benjaminiana, “com um singular mal-entendido, à “solução final” nazista” (2012, p. 70-1). Nas palavras de Derrida, o ensaio “pertence, em 1921, a grande vaga antiparlamentar e anti-“Aufklärung” sobre a qual o nazismo veio à superfície e até mesmo “surfou”, nos anos 20 e no começo dos anos 30” (2010, p. 63). Em suma, para o filósofo francês, a crítica à *Gewalt* formulada por Benjamin é não só uma espécie de previsão, mas também justificação das câmaras de gás (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 217).

É preciso ressaltar que embora Derrida tenha notado alguns riscos e/ou perigos na relação que fez do pensamento benjaminiano com autores como Schmitt e Heidegger, adeptos do hitlerismo em dada circunstância, não se pode pensar, com base no ensaio supracitado, num Benjamin justificador do nazismo. A sua biografia e morte mostram

justamente o contrário. É provável que esse olhar precipitado de Derrida tenha justamente se fundado pela aproximação e conversas conhecidas entre Benjamin e Schmitt, já mencionadas, e uma associação, também mal interpretada, de Benjamin com Heidegger. Aliás, essa ligação totalmente discutível com o pensamento heideggeriano parece ser da responsabilidade em alto grau de Hannah Arendt. Ela afirma que “na realidade, sem saber, Benjamin tinha muito mais em comum [com Heidegger] do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas” (1974 apud LÖWY, 2005, p. 16). Entretanto, as evidências, como várias cartas de Benjamin a seu amigo Scholem, mostram que os dois tinham pensamentos muito distintos sobre várias questões. Uma das fundamentais, apenas para citar como exemplo, refere-se ao modo como entendiam a história. Compreendido isso, é preciso reconhecer que:

(...) quando Derrida afirma que a polaridade entre greve geral política e proletária deve ser desconstruída, é difícil não concordar; tampouco se pode negar o elemento enigmático e, hoje, pouco produtivo, da ideia de violência divina, assim como os traços conservadores da crítica benjaminiana da degenerescência (*Entartung*, 175; 202) do poder e da decadência (*Verfall*, 167; 190) das instituições jurídicas. Não é de admirar que Derrida tenha se sentido um tanto chocado com estes conceitos (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 217).

Por um lado, então, em *Force de loi* encontra-se uma contribuição derridiana para se ter um olhar cuidadoso em relação a alguns elementos do texto benjaminiano, como explícito na citação acima, mas, por outro lado, sua tese ou insinuação de que o ensaio sobre a CV viria a justificar mesmo antecipadamente as câmaras de gás é, como já se tem assinalado, totalmente descabida.

Dito isto, é preciso mencionar, ainda que muito brevemente, a recepção mais imediata da obra benjaminiana, que foi, como anunciado, a recepção de Carl Schmitt. Este era leitor e colaborador da revista que veio a publicar o ensaio de Benjamin. Para tratar desta recepção schmittiana, cabem de apoio os comentários do filósofo italiano, já referido no presente ensaio, Agamben, que também é receptor das obras de Benjamin, bem como alguém que continua algumas investigações do filósofo alemão na contemporaneidade. Para ele a obra *Teologia política*, de Schmitt, é uma resposta à crítica benjaminiana que está sendo aqui explorada. Isso porque enquanto Benjamin faz uma apologia

a certa violência que ele define como pura e que acabaria com o dito círculo vicioso das formas míticas do direito, Schmitt situa tal violência no contexto jurídico. Conforme indica Seligmann-Silva (2007, p. 223), Schmitt supera Benjamin, por exemplo, no que se refere à dicotomia entre poder constituinte e poder constituído, assim como em relação ao problema da indecidibilidade das questões jurídicas, ao conceber o soberano como alguém capaz de tomar as decisões. Este último ponto ele expressa justamente em afirmações do tipo: “a vontade soberana concentra a potência de toda violência” (RUIZ, 2011). Tanto é problemática essa afirmação de Schmitt que, não sem razão, após sua filiação ao nazismo, muito de sua obra, mesmo anterior a sua associação ao hitlerismo, acabou sendo vinculada a esta ideologia ou tendo indícios de um pensamento que viesse a se relacionar a isso. Cabe dizer que a esta noção schmittiana, Benjamin buscou refutar em 1928 ao escrever a *Origem do drama barroco*.

Castor Bartolomé Ruiz (2011) lembra que Benjamin não faz referência ao conceito de *exceção* no ensaio da *Gewalt*, mas que a abordagem benjaminiana coloca “em xeque” o que Schmitt trata em *Die Diktatur*, de 1921. Por isso, como já salientado, em *Teologia política*, Schmitt estaria, ainda que não abertamente, respondendo a crítica de Benjamin. Fato é que o conceito de *exceção* é central no embate teórico entre os autores. Schmitt insere a *exceção* na esfera do direito, por não acreditar em uma violência exterior a essa esfera. Daí a ideia de que o soberano tem a capacidade de decidir, mesmo no estado de *exceção*. Para Benjamin, explicitamente na *Origem do drama barroco*, no entanto, o soberano não possui esse poder de decisão, uma vez que o estado de *exceção* deve ser deixado de fora da ordem jurídica. Diferentemente do otimismo schmittiano, o estado de *exceção* é “uma zona de indeterminação em que a criação e a própria ordem jurídica são arrastadas para a mesma catástrofe” (RUIZ, 2011). É preciso aqui lembrar o caráter pessimista de Benjamin. Enquanto os idealistas do progresso e da civilização veem na modernidade um avanço significativo, “nada parece mais derrisório aos olhos de Benjamin do que o *otimismo* dos partidos burgueses e da socialdemocracia, cujo programa político é apenas um “poema de primavera de má qualidade”” (LÖWY, 2005, p. 23-4).

2.3 – O caráter romântico da CV

Não é possível ir para a última etapa desta dissertação sem antes, ainda neste capítulo, explorar o caráter romântico da conclusão

benjaminiana na CV, que beira certo anarquismo. As citações finais dos tópicos anteriores do presente capítulo explicitam esse caráter. Aliás, marca esta também evidente no CR. Preferi explorar esse caráter do pensamento benjaminiano neste momento por dois motivos: pelo romantismo ter sido um movimento conhecidamente contrário aos ideais progressistas do capitalismo (e tratando-o anteriormente fá-lo-ia de um modo corriqueiro/convencional) e pelo conteúdo da CV explicitar mais precisamente que tipo de romantismo está presente na filosofia de Benjamin.

Entre os nomes mais expoentes do romantismo alemão, estão Schlegel, Novalis, Hölderlin, Schiller e Goethe. Em todos eles encontram-se, com uma ou outra ênfase, a valorização da arte, da religião e da natureza¹⁷. Benjamin escreveu sobre praticamente todos. Assumi dos românticos o caráter crítico em relação à supervalorização da racionalidade e a crença no progresso. Nas primeiras linhas do ensaio *Romantismo*, de 1913, afirma que: “Se alguma vez já pensamos em nós, não em nós como indivíduos, mas em nós como comunidade, como juventude [...], sempre pensamos que ela certamente deve ser romântica” (2013, p. 53). Neste sentido, para o pensador, não haveria outra forma de olhar para o mundo a não ser pela via do Romantismo. É preciso não apenas que se veja o mundo por esta lente, mas que se viva no mundo com este ideal. Talvez porque como ele percebe, “a juventude é toda cercada de esperança, amor e admiração”(2013, p. 53). Isto ocorre pela potencialidade que há no jovem, expressa através da *vontade*, que é, para Benjamin, uma conquista insuperável da cultura moderna, podendo ser exemplificada pela “*vontade* romântica para a beleza, a *vontade* romântica para a verdade, a *vontade* romântica para a ação”(BENJAMIN, 2013, p. 57). Refere-se, portanto, usando a expressão de Löwy, a um continuo “desejo de renovação”.

Este desejo benjaminiano também aparece em *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo*, onde ressalta as figuras de Tolstói, Nietzsche e Strindberg, como sendo profetas de seu tempo. Trata-se, nesse escrito, de certa convocação a um novo romantismo, que leva em conta a ação individual, portanto política, como agente capaz da mudança necessária diante da realidade catastrófica que a humanidade se inseriu. Claramente essa relação de Benjamin nada cega e sempre crítica para com o próprio romantismo alemão se dá pela influência de

¹⁷ Que será explorada com mais detalhes no capítulo seguinte.

Goethe, que, segundo Reale e Antiseri (2005, p. 26), condenava os excessos do movimento.

É interessante notar duas produções de Löwy que possuem tipologias distintas do romantismo, ao menos quantitativamente. Em *Revolta e melancolia*, que produz juntamente com Robert Sayre, pode-se encontrar sete tipos de romantismo, a saber: o restitutionista, o conservador, o fascista, o resignado, o reformador e o revolucionário. Já ao escrever *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*, a distinção é reduzida a quatro tipos: o retrógrado, o conservador, o desencantado e o revolucionário. Seja pelo interesse particular seja por novos olhares o que se percebe é uma importância maior dada à última classificação. Vinculando ou não as terminações o que se pode compreender é que ele chama de romantismo restitutionista ou retrógrado aquele que quer restabelecer o passado; de romantismo conservador o que busca, apesar do discurso, manter a ordem que existe; de romantismo desencantado ou resignado o que considera a ordem existente irreversível; e, de romantismo revolucionário o que, de algum modo, retorna ao passado para se reconciliar com o presente.

Benjamin evoca claramente na CV um romantismo revolucionário, que permite através de uma ação não apática, tal como dos românticos que criticou, uma vida além do direito, possível apenas através da ruptura da “destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado” (BENJAMIN, 2011, p. 155). Sem isso, para Benjamin, “nós vivemos como se não tivesse havido romantismo” (2013, p. 37-8).

Considerações

Se a crítica benjaminiana investigada neste capítulo ainda poderia ser explorada sob outros aspectos, para a pretensão exposta no início desta dissertação às colocações feitas até aqui já são suficientes para algumas evidências. E são essas evidências que permitem uma visão não tão otimista acerca do estado de direito, mas sim, certa desconfiança e preocupação com algumas convicções de nossa contemporaneidade ocidental.

A primeira evidência que Benjamin explicita desde o título de seu texto é que todo poder é violência e toda violência é poder. Esta ambiguidade se expressa precisamente na palavra alemã *Gewalt*. Há, neste sentido, para Benjamin, um poder-violência concentrado no

Estado e que se efetiva através do direito. Embora passível esta última ideia, o que gera algum desconforto e incômodo para alguns pensadores é o entendimento de que todo poder é necessariamente violência.

Ruiz, por exemplo, pensa que nem todo poder é violento. Ele fundamenta esta afirmação em pensadores como Hannah Arendt e Michel Foucault. Em Arendt há um “sentido positivo do poder inerente à ação política”. Para Foucault pode-se falar em “poder salvar, poder curar, poder ajudar, poder ensinar...” (RUIZ, 2011). É certo que essas noções foucaultianas referem-se ao poder no sentido de ‘potência para...’, diferenciando, neste sentido, da própria efetividade e/ou exercício próprio do poder. Nota-se que, deste modo, a ambiguidade da palavra alemã *Gewalt* precisaria ter sido mais bem explicitada por Benjamin, ou até resolvida para evitar certos ataques. Porém, mesmo assim, é bastante razoável a ideia pela qual ele não fez essa opção de forma proposital, justamente por reconhecer entre o poder e a violência uma ligação intrínseca, que Arendt e Foucault, conforme Ruiz, parecem discordar. Para Benjamin, é como se o exercício do poder fosse irrealizável sem a violência e a violência fosse ineficaz sem o poder. Por isso, esta ligação perigosa efetiva-se, segundo o pensador alemão, na esfera jurídica.

Se se pode, por um lado, debater e questionar algumas noções benjaminianas contidas no ensaio da CV, como já se tem demonstrado, e/ou analisar até que ponto sua crítica aponta para certo anarquismo, como alguns acreditam, é preciso reconhecer o pensamento lógico que há em sua tese. Pensar e refletir às formas de instauração e manutenção do direito a partir da violência não parece ser algo tão absurdo. Ao contrário, parece ser algo corriqueiro e possível de verificar ao longo da história humana. Como afirma categoricamente Roberto Esposito, Benjamin foi “quem pensou mais do que ninguém o direito como forma de controle violento da vida” (2005 *apud* RUIZ GUTIERREZ, 2012, p. 71, tradução minha). Dizendo de outro modo, a tese de que o direito monopolizou a violência e, com isso, controla a vida humana é tão concebível quanto à verdade de que Benjamin não pode ser relacionado a qualquer tipo de justificação do nazismo.

Se Benjamin apresenta-se, por um lado, pessimista em sua crítica a *Gewalt*, que é, também, direta ou indiretamente, uma crítica ao direito e, então, ao estado de direito, por outro, pode-se obter certo otimismo na medida em que ele nos dá uma saída desse controle violento da vida. É preciso, para perceber esse movimento, lembrar uma ideia corriqueira no tempo presente que também se mostra falsa em CV, a saber, que o

direito é garantidor da justiça. Benjamin não só não permite esta ideia, como defende de maneira paradoxal que justiça e direito se excluem, algo totalmente inconcebível tanto para os juristas na atualidade como para a sociedade de modo geral. Isso ocorre porque a instauração e manutenção do direito fundam-se numa violência mítica, que o autor berlinense distingue da violência divina, considerada pura e não sangrenta. Em outras palavras, só uma ação que se funda na violência divina pode ser uma ação justa, e se é assim cabe ao ser humano uma prática política capaz de promover o que Benjamin chama de “verdadeira exceção”, que dispensa o direito e o seu controle. Enfim, para concluir esta etapa deve-se dizer que cabe, no mínimo, ao contemporâneo: “abandonar a aposta de que tudo pode ser resolvido através do cumprimento da norma, e por isso abandonar também a aposta no “estado de direito”” (ASSMANN, 2007, p. 13).

CAPÍTULO III – BENJAMIN E A HISTÓRIA

Até aqui explorei de modo central dois textos da juventude de Benjamin com intuito de construir uma crítica e/ou possibilitar um senso crítico para com o capitalismo e o estado de direito, uma vez que em minha visão a sociedade contemporânea ocidental tem lidado com ambos de uma forma demasiadamente cômoda e sem qualquer desconfiança. Portanto, explorei duas produções que transparecem as influências da teologia judaica e do romantismo alemão no pensamento benjaminiano. Mesmo assim, tanto no primeiro quanto no segundo capítulo fiz aproximações da fala de Benjamin nesses textos com alguns posteriores ao seu contato com o marxismo. No primeiro, vinculei especificamente *Experiência e pobreza* e *O narrador*, de 1933 e 1936, respectivamente, ao CR, de 1921. No segundo, algumas inserções do último texto de sua vida foram inevitáveis ao analisar a CV. Como o texto de 1940 é objeto de investigação deste último capítulo tomei o cuidado de não explorar além da conta o que será remetido de modo mais detalhado nesta última etapa.

Da teologia judaica, lembrando, Benjamin assimila o messianismo, na vertente da cabala de Isaac Luria. Do romantismo, por sua vez, entre outros elementos, a crítica à ideologia do progresso ganha especial atenção, até a convocação benjaminiana a um novo romantismo, o revolucionário, que pede uma ação prática que se vincule a crítica romântica. Sobre a influência do messianismo judaico já se trabalhou no primeiro capítulo, devido à necessidade de fazê-lo. Posteriormente, o romantismo benjaminiano foi explicitado propositalmente no contexto da crítica da *Gewalt* e não no interior de sua crítica ao capitalismo, que seria esperado, com intuito de indicar o caráter romântico-revolucionário que está presente na análise do poder-violência. Tanto o romantismo benjaminiano quanto o messianismo são fontes que nunca desaparecem do pensamento do filósofo. O que torna suas aparições, implícita ou explicitamente, nesta última etapa natural, porém já não necessitam de uma explanação particular. Mas o mesmo não ocorre com a influência de Lukács, que se mostra neste instante indispensável tratar separadamente ao menos para dar um panorama desta fonte, na medida em que as teses SCH vinculam tão singularmente essas três influências, atribuindo a visão da história benjaminiana um conteúdo fundamental para concluirmos esta pretensa crítica para com o conformismo político do tempo presente.

3.1 – O fator Lukács

História e consciência de classe, escrita em 1922, é a obra, porque não dizer a porta de entrada, que fez Benjamin assimilar o marxismo. Lukács, desta maneira, foi um fator determinante para a autenticidade de Benjamin, pois foi sua obra que permitiu ao autor berlinense combinar em sua filosofia elementos aparentemente contraditórios. Mas porque Benjamin achega-se ao marxismo através de Lukács e não propriamente a partir de Marx e Engels? O que, precisamente, na abordagem lukácsiana chamou a atenção de nosso protagonista? É o que precisa ser respondido agora.

Em 1924 ou 1925¹⁸ Benjamin “lê *História e consciência de classe* de Lukács e descobre o comunismo através dos olhos de Asja Lacis” (LÖWY, 2005, p. 22). Scholem pensou que sua emigração para a Palestina contribuiu para este encontro de Benjamin com o marxismo. De alguma maneira ele provoca interrogando:

[...] terá sido o acaso ou algo a mais que, já no primeiro ano depois da nossa separação, produziu em Benjamin a mudança para a “compreensão da atualidade de um comunismo radical” como uma possibilidade altamente legítima de vida política? (2008, p. 125).

Entretanto, Seligmann-Silva conta outra história para a causa desta aproximação de Benjamin com o marxismo:

Benjamin encontrava-se desde 1923 em uma situação de penúria econômica cada vez mais acentuada. Sua esposa, Dora, o sustentou entre 1922 e 1923. Ele não podia mais contar com o apoio dos pais. Seu pai, que viria a morrer em 1926, estava na bancarrota com a crise econômica na Alemanha do pós-guerra (2010, p. 33).

Seja pela situação que Scholem coloca, bem improvável, seja pela situação econômica, mais compreensível, bem como pela influência não só de Asja Lacis, como supõe Löwy, como também de seu amigo Ernst Bloch, que, segundo Scholem, foi quem chamou atenção de Benjamin para a obra de Lukács, é preciso ressaltar o aspecto que mais interessa ao pensador berlinense não no comunismo, mas sim no marxismo, isto é, a luta de classes. O próprio Benjamin classifica a obra de Lukács assim:

¹⁸ Para Löwy em 1924. Para Seligmann-Silva em 1925.

A obra mais acabada da literatura marxista. Sua singularidade está baseada na segurança com a qual ele captou, por um lado, a situação crítica da luta de classes na situação crítica da filosofia e, por outro, a revolução, a partir de então concretamente madura, como a precondition, e até mesmo a realização e a conclusão do conhecimento teórico (apud Löwy, 2005, p. 22).

A obra lukácsiana consiste, sobretudo, em colocar em questão o marxismo dito ortodoxo, que interpreta Marx pela lente do positivismo. É do conhecimento de todos que o nascimento da Terceira Internacional em 1919, que teve como partido fundamental o bolchevique russo, o qual Asja Lacis fazia parte, motivou uma releitura de Marx através da filosofia hegeliana. E foi justamente isso que Lukács fez, uma vez que o marxismo havia perdido sua capacidade de reflexão nos anos da Segunda Internacional. Para Musse, um dos objetivos de *História e consciência de classe*:

[...] consiste na codificação da dialética apresentada pelo último Engels, avaliada como uma das premissas dos equívocos políticos e intelectuais da geração subsequente. Não se trata apenas do fato de Engels, seguindo o panlogicismo de Hegel, estender a atuação da dialética ao reino da natureza, adotando as ciências naturais como regra e modelo. A sua principal crítica refere-se à desatenção ante o vínculo entre método e transformação do mundo, que tende a ignorar o papel da dialética como “álgebra da revolução” (2013, p. 297).

É interessante notar como essa crítica lukácsiana ao marxismo de então se assemelha com a crítica benjaminiana ao romantismo. Ambas recaem no problema da relação entre teoria e prática, ou melhor, na insuficiência da teoria para lidar com a realidade ou na ausência de prática para a transformação da mesma. O pensador húngaro rejeitou o que considerava uma visão fragmentária da realidade e defendeu que o método dialético, marxista, era o correto para compreender a história humana em sua totalidade. No entanto, caberia a qualquer um que se propusesse pretender-se herdeiro da tradição marxista a articulação de três tarefas bastante diferentes e, ao mesmo tempo, conectadas: “fornecer um diagnóstico do presente histórico, se posicionar ante a já extensa linhagem do marxismo e conceber uma interpretação original dos textos canônicos dessa doutrina” (MUSSE, 2013, p. 296-7).

Konder salienta que Benjamin se empolgou com a “linha de interpretação do pensamento de Marx que divergia das versões doutrinárias adotadas tanto pelo *establishment* social-democrático como pela direção do movimento comunista” (2003, p. 165). Isso se devia em boa medida ao fato de Benjamin não nutrir a mesma esperança dessas versões marxistas com relação ao profetismo da sociedade sem classes, que aconteceria inevitavelmente, para estes, mais cedo ou mais tarde pela própria condição da linearidade histórica. Por isso:

O que mais agrada na perspectiva nova que Marx lhe apresenta (via Lukács) é exatamente o fato de que ela recusa a postura daqueles que se encastelam no plano da teoria e aponta insistentemente para a fecundidade teórica da própria prática ou, ao menos, da prática revolucionária (KONDER, 2003, p. 165).

O marxismo, assim, para Benjamin, não se refere a uma doutrina teórica com respostas prontas para todas as coisas, tampouco um sistema conceitual que já está predeterminado, mas, ao contrário, conforme Konder (2003, p. 165), fornece uma série de conceitos que possuem o caráter de “proporcionar ao sujeito magníficas armas para ele se inserir na luta de classes”. Esse entendimento do marxismo como uma forma de instigar o indivíduo para a prática não se reduziu a Lukács e Benjamin. Atingiu nomes como os de Gramsci, Adorno, Horkheimer, entre outros. Mas não foi essa a leitura que prevaleceu no marxismo. E justamente por isso a dialética e o conceito de *práxis* do pensamento de Marx acabou sendo negligenciado. O problema principal nisso é que:

O conceito de *práxis* abre caminho para que seja repensada a relação teoria/prática. A prática “pede” teoria, precisa de teoria, porém nada assegura que ela vai receber sempre uma teoria que corresponda plenamente à sua demanda. E a teoria só pode corresponder plenamente a essa demanda se se integrar à prática que a solicitou, participando dela (KONDER, 2003, p. 167).

O que se evidencia no pensamento benjaminiano após seu encontro com Lukács é que justamente o conceito de *práxis* do marxismo irá permear todo o seu pensamento posterior. Na realidade isso não se dá ao acaso. O envolvimento prático de Benjamin ocorria desde cedo, como se pode constatar com sua participação, confusa ou não, no Movimento da Juventude Livre Alemã. Esse fato é de algum modo determinante para que o marxismo benjaminiano deixe sempre

explícito a primazia da *práxis*, isto é, a necessidade iminente da ação humana.

Mas havia uma percepção fundamental que Benjamin não partilhava com a visão de Marx, a saber, acerca da capacidade de resistir do capitalismo. Se, por um lado, para o marxismo corrente as condições históricas do século XX evidenciavam a eminente derrota do capitalismo e de tudo o que o engloba, por outro lado, para Benjamin as circunstâncias de então não eram garantidoras de qualquer destruição do dito sistema. Isso porque aquilo que Benjamin chamou de religião em 1921 “desenvolveu recursos extremamente poderosos de manipulação do comportamento, conferiu notável poder de persuasão às ideologias que correspondiam aos seus interesses vitais, fortaleceu-se [...]” (KONDER, 2003, p. 168). Basta pensar nos conceitos de progresso, desenvolvimento, evolução, etc. que impregnaram as mentes da sociedade moderna e que continuam presentes na contemporaneidade. Benjamin era pessimista, como já foi possível perceber, em relação à derrota do capitalismo. Mesmo assim, parece ter encontrado no conceito marxista de *práxis*, através da leitura que fez de Lukács, a possibilidade de conciliar teoria e prática. Há, neste sentido, portanto, também um otimismo velado, ainda que tímido, no Benjamin marxista.

Voltemos a um ponto: desse encontro com Lukács não se pode falar numa ruptura entre um jovem e um velho Benjamin, tal como antecipamos no início desta investigação? Não. Tanto por àquilo que já alertamos através de Gagnebin, como também, pela adesão ao materialismo histórico¹⁹ não significar, em Benjamin, abandono da crítica à ideologia do progresso linear, tampouco as ideias românticas e messiânicas. O marxismo via Lukács vai representar uma continuidade e complementaridade em seu pensamento. O materialismo benjaminiano articula-se com as influências intelectuais anteriores. E parece ser justamente essa articulação que faz Benjamin ocupar “uma posição singular e única no pensamento marxista e na esquerda europeia entre as duas guerras” (LÖWY, 2005, p. 22). É esta vinculação que torna possível para Benjamin a resolução conciliadora entre teoria e prática, que acontece fundamentalmente em sua visão da história.

¹⁹ “Com este nome Engels designou o cânon de interpretação histórica proposta por Marx, mais precisamente o que consiste em atribuir aos fatores econômicos (técnicas de trabalho e de produção, relações de trabalho e de produção) peso preponderante na determinação dos acontecimentos históricos” (ABBAGNANO, 2007, p. 652).

3.2 – Visão da História

Embora a partir desse momento o interesse seja concentrar esforços nas teses contidas no ensaio SCH, de 1940, não se pode deixar um testemunho de lado. Esse testemunho provém do encontro entre Scholem e Benjamin muito antes de seu último escrito. Na realidade, trata-se do primeiro encontro particular entre os dois pensadores, que viriam a se tornar grandes amigos. Ele ocorreu em julho de 1915, após um convite de Benjamin a Scholem para tratar da crítica que este havia feito à visão da história de Kurt Hiller, proferida em palestra. Por volta de uma década antes do contato com Lukács, então, Benjamin, segundo o testemunho de Scholem, “ocupava-se com a essência do processo histórico e tinha suas ideias sobre a filosofia da história” (2008, p. 14). Deste modo, negligenciar que percepções benjaminianas eram essas acerca da história já naquele tempo é um equívoco descabido. Isso porque se pode ou obter uma rica chave interpretativa da filosofia de Benjamin, ou, no mínimo, perceber se à continuidade que sempre se tem insinuado em seu pensamento procede.

Há um fragmento de Benjamin, denominado por Adorno de *Fragmento teológico-político*, que contém, pode-se dizer, certa parcela do pensamento benjaminiano a respeito da história. Enquanto para Adorno esse fragmento é posterior ao contato de Benjamin com Lukács, para Scholem, a redação do fragmento deve ser situada por volta de 1920-21, próxima ao CR e, principalmente, a CV. Irei assumir aqui a interpretação de Gagnebin, que adere a indicação de Scholem, na medida em que o conteúdo do fragmento indica a discussão de Benjamin “com seus amigos sionistas [...] e, igualmente, com certo marxismo, em particular com o livro de Ernst Bloch, publicado em 1918, *Geist der Utopie (Espírito da Utopia)*” (GAGNEBIN, 1999, p. 195). O primeiro parágrafo diz assim:

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 um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*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 o de ter negado firmemente o significado político da teocracia²⁰.

Conforme Gagnebin, Benjamin insiste no referido fragmento, mais incisivamente do que em outros escritos, sobre a necessária separação entre a esfera religiosa e a esfera política. E se este texto for tomado, como se está fazendo, no contexto de 1920-21, fica ainda mais evidente que a crítica que Benjamin está fazendo se dirige inicialmente ao movimento sionista, que foi um apelo, como já vimos no primeiro capítulo, a identidade judaica, mas com um motivo estritamente político²¹. Contra esse movimento, mas não só, Benjamin está explicitamente gritando que a teocracia não tem nenhum sentido para a ordem do profano, uma vez que o Reino de Deus não é um objetivo, mas fim da história. Sendo assim, como a ordem do profano pode obter uma direção? Benjamin explica que ela deve “se orientar pela ideia de felicidade. A relação desta ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história”. Mas nesta relação, entre a ordem profana e a ordem messiânica, Benjamin percebe uma concepção mística da história e a representa com a seguinte imagem:

Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e 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.

Nessa imagem aparentemente contraditória Benjamin percebe um problema que precisa resolver, isto é, a incompatibilidade entre o profano e o messiânico. Mas como estabelecer uma dialética entre ambas? É possível? Por que isso é necessário? Esta última pergunta pode ser respondida pelo que o próprio Benjamin coloca:

[...] na felicidade [que orienta a ordem profana] tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a

²⁰ Tradução de João Barrento.

²¹ Já mencionei no primeiro capítulo que Benjamin em carta a Strauss refere-se ao sionismo como mera “coisa de organizações políticas”.

sua dissolução. Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento.

O que isso significa? Na interpretação de Maria João Cantinho “a ordem profana não pode atingir seu objetivo (*Telos*) sem lhe pôr um fim (*Ende*). Assim dizer felicidade e abolição da ordem profana significa falar do mesmo, ainda que aparentemente se contradigam” (2010, p. 16). Em outras palavras, a destruição da ordem profana torna-se uma emergente necessidade, na medida em que só seu desaparecimento possibilita a ordem messiânica, isto é, a restituição integral e harmônica do mundo, a doutrina do *tikkun*, que já exploramos e ainda vamos explorar. Neste movimento dialético se percebe que a ordem profana e a ordem messiânica se excluem e não se excluem ao mesmo tempo. São incompatíveis, mas indissociáveis. Destruir a ordem profana, neste sentido, se refere à:

Interrupção do fluxo contínuo e a dissipação da ordem linear do tempo. É pela abolição e destruição do fluxo contínuo, que rasga o tecido da temporalidade histórica – a temporalidade profana, também – que se instaura uma nova realidade *evanescente* (CANTINHO, 2010, p. 16-7).

Esta nova realidade de que trata o *Fragmento teológico-político* também está presente nas teses SCH, que precisam a partir de agora ser analisadas para que se perceba, insisto novamente, a complementaridade da obra benjaminiana.

Como bem alerta Gagnebin, as teses de 1940 “não são apenas uma especulação sobre o devir histórico “enquanto tal”, mas uma reflexão crítica sobre nosso discurso a respeito da história [...], discurso esse inseparável de uma certa prática” (1994, p. 07). Tanto é assim, que tem incomodado e fascinado cada um que o acessa. A confissão de Löwy, que tem se dedicado a escrever sobre as teses há mais de duas décadas, ilustra isso:

A leitura das “teses” afetou minhas certezas, transformou minhas hipóteses, inverteu (alguns de) meus dogmas: em resumo, ela me obrigou a refletir *de outra maneira*, sobre uma série de questões fundamentais: o progresso, a religião, a história, a utopia, a política. Nada saiu imune desse encontro capital (2005, p. 39).

O que se pode comprovar, de fato, é que nenhum leitor atento fica imune em contato com as teses SCH. A singularidade e por assim dizer genialidade de combinar elementos aparentemente tão distintos e contraditórios torna Benjamin digno de atenção. Colocações a parte, logo na primeira tese o pensador berlinense afirma que:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (1994, p. 222).

É sabido que o modo de exposição da tese acima está completamente imbricada por um conto de Edgar Allan Poe. Diz-se, inclusive, que Benjamin se utiliza do conto quase que de modo literal. Fato é que, sem demora, Benjamin associa o que tradicionalmente é considerado inconciliável, a saber, o materialismo e a teologia. Antes ainda de tornar clara essa associação é importante notar, também, que, de algum modo, bem como os vários estudiosos de Benjamin concordam, esta tese distingue dois tipos de materialismo. Grosso modo, o materialismo corrente, portanto ineficaz, e aquele que ele próprio busca apresentar nesse escrito, mesmo não tendo sido destinado a publicação. Claramente aí se nota a presença do fator Lukács e toda a crítica deste ao marxismo irreflexivo da Segunda Internacional. Mas por que o materialismo corrente é ineficaz? Löwy esclarece que:

Para esse materialismo mecânico, o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as “leis da história” levam necessariamente à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado (versão comunista) ou às reformas que transformarão gradualmente a sociedade (versão socialdemocrata). Ora, esse

autômato, esse manequim, esse boneco mecânico, não é capaz de ganhar a partida (2005, p. 41).

Um dos problemas que Benjamin parece verificar no materialismo de então é a visão *determinista* da história. Neste aspecto, o autor lembra bem sua pertença à escola de Frankfurt, onde, conforme Selvino Assmann, “todos os absolutos, as teorias da identidade, são suspeitas; e assim também, todas as filosofias da história que já sabem o futuro, um futuro com justiça e liberdade perfeitas, são inaceitáveis”(1984, p. 20). Benjamin ataca então, neste ponto, a concepção de história *determinista* corrente na socialdemocracia alemã de Weimar, isto é, conforme Gagnebin, “a ideia de um progresso inevitável e cientificamente previsível (Kautsky)” (1994, p. 08). Este ataque benjaminiano ocorre justamente porque “esse” materialismo, desvinculado da teologia, não consegue mostrar eficácia em sua luta contra o fascismo.

O materialismo precisa da teologia. Para Löwy, os conceitos de rememoração e de redenção messiânica, que aparecem na segunda e terceira tese, tornam mais claro o que seria, em Benjamin, teologia. Tais conceitos indicam, também, a crítica do filósofo a outra maneira de conceber a história, a saber, o historicismo, que se refere à pretensão daquele que conta a história de “reviver o passado através de uma espécie de identificação afetiva” (GAGNEBIN, 1994, p. 08). Ou como expressa Seligmann-Silva, correspondia mais problemáticamente a uma visão da história em que “seu adepto era o burguês satisfeito com o trajeto histórico” (2007, p. 228, grifo meu). O que se expõe, realmente, é que tanto numa quanto noutra maneira de ver a história, o equívoco fundamental centraliza-se na crença da ideologia do progresso linear, com que Benjamin rompe significativamente, como já se pôde perceber no *Fragmento teológico-político*. O passado, deste modo, objeto da história, em Benjamin, deve ser rememorado (*Eingedenken*), não está acabado e, por isso, não pode ser esquecido, uma vez que a “imagem da felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso de nossa existência”(BENJAMIN, 1994, p. 222). Por isso, como sustenta Löwy, “essa felicidade (Glück) pressupõe a reparação do abandono (Verlassenheit) e da desolação (Trostlosigkeit) do passado” (2005, p. 48). Ou seja, a redenção (*Erlösung*) deve ser concebida como “rememoração histórica das vítimas do passado” (LÖWY, 2005, p. 49).

A doutrina do *tikkun*, já explorada brevemente ao tratar da mística judaica, refere-se precisamente ao pensamento messiânico de Benjamin implícito nos conceitos teológicos de rememoração e redenção. A reparação (*tikkun*) só é possível no mundo do Messias, no

reestabelecimento da harmonia do mundo. Só assim todos, inclusive as vítimas do passado, podem encontrar redenção. É preciso ressaltar que não se trata de esperar a vinda do Messias, como costumeiramente se imagina.

Assemelhando-se à concepção messiânica da cabala luriânica, Benjamin assimila a ideia segundo a qual “somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la” (LÖWY, 2005, p. 51). Não se trata da velha e ortodoxa espera de um Messias que vem do céu. Por isso, claro, a concepção benjaminiana inspirada nas crenças de Isaac Luria não pode ser aceita pelo fundamentalismo judaico. Isso porque em Benjamin, diferentemente de Martin Buber, Deus não se faz presente e o trabalho do Messias estaria de algum modo totalmente em mãos humanas. Como interpreta Löwy:

O único Messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, como veremos depois, a humanidade oprimida. Não se trata de esperar o Messias, ou de calcular o dia de sua chegada [...] mas de agir coletivamente (2005, p. 52).

Benjamin trata, portanto, de apontar, possivelmente propositalmente, para aquilo a que um novo e verdadeiro materialismo precisa se adequar, a saber, a necessidade de uma visão da história que leve em conta a teologia. Que se encarregue da tarefa da reparação, uma vez que só ela é capaz de promover a redenção. Isso não significa que Benjamin dá certa primazia à teologia, como interpreta inclusive equivocadamente Scholem. Se encararmos assim, criamos aquela ruptura no pensamento benjaminiano que tem se tentado combater ao longo dessa investigação. Portanto, as teses SCH, mais do que qualquer outro texto de Benjamin, devem mostrar que Scholem está equivocado nesta leitura, assim como Brecht que vê o nosso filósofo unicamente como marxista e o uso da teologia não passa de metáforas. Ainda uma terceira vertente representada por Habermas e Rolf Tiedemann defende a incompatibilidade entre o materialismo e o messianismo, considerando a tentativa de conciliação de Benjamin fracassada. Seguindo a linha de Löwy, não vejo como adequada nenhuma dessas três interpretações. Benjamin é um romântico revolucionário e consegue em sua teoria um equilíbrio fundamental para não dar primazia a um ou outro elemento em sua concepção acerca da história. Romantismo, messianismo e marxismo são igualmente indispensáveis.

Na quarta tese, por exemplo, o pensador berlinense insere em sua visão a principal marca que o interessa no marxismo, isto é, como já dito em outros momentos, a luta de classes. Benjamin escreve assim: “A luta de classes, que um historiador educado em Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais” (1994, p. 223). O autor, como já se tem assinalado, não partilha da visão determinista da história do materialismo em vigor. Insere-se neste fundamentalmente pelo interesse de investigar a luta aparentemente interminável entre exploradores e explorados. Leva a sério de modo tão peculiar a relação entre dominadores e dominados que não compartilha com algumas colocações do próprio Marx no *Manifesto Comunista*, “que justifica as vitórias da burguesia no passado pelas leis da história, a necessidade de desenvolver as forças produtivas ou a imaturidade das condições para a emancipação social” (LÖWY, 2005, p. 61). Benjamin não aceita essas justificativas deterministas e expõe de forma categórica sua principal percepção da história na tese VIII:

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 o verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (1994, p. 226).

Esta oitava tese é paradigmática no pensamento benjaminiano. Trata-se, por assim dizer, do paradigma segundo o qual todo materialista deveria segundo a ótica benjaminiana se debruçar, isto é, o desafio de contar a história do ponto de vista dos vencidos e não dos vencedores. É comumente aceito que nesta tese transparece a relação de Benjamin com Carl Schmitt, sobretudo no que se refere ao “estado de exceção”. Para Schmitt, em *Teologia Política*, de 1921, este estado é onde se constrói todo aparato jurídico da política. O soberano é aquele que decide sobre o “estado de exceção”. Este estado ocorre quando há a supressão da norma. O soberano é o soberano e só ele decide, não estando, porém, ele mesmo submetido a nenhuma lei. Neste sentido, Hobbes parece ter fornecido um bom modelo para Schmitt. Fato é que Benjamin adere a esta concepção schmittiana para descrever seu tempo, ainda que as manifestações mais aterrorizantes do fascismo fossem se desenvolver após a sua morte. O que ele caracteriza, sobretudo, é que o exercício do

poder no estado de exceção, que já não é mais exceção e sim a regra, é totalmente ditatorial e tirano.

Slavoj Žižek sustenta em entrevista²² que o “fascismo foi uma tentativa desesperada de salvar o capitalismo”. Se tomarmos essa afirmação como verdadeira, eu o farei, o vínculo entre a religião do capital, tal como explorada no primeiro capítulo, e uma forma de governo, que monopoliza a violência e exerce o controle sobre a vida humana, é indissociável. Isto é, há uma relação intrínseca entre os valores progressistas do capitalismo e a forma de controle violento da vida. Desta maneira, chama atenção como Benjamin, diferente de grandes nomes da sua época, “compreendeu perfeitamente a modernidade do fascismo, sua relação íntima com a sociedade industrial/capitalista contemporânea” (LÖWY, 2005, p. 85). Esta relação explica porque Benjamin apela para uma concepção de história desconecta com a ideologia do progresso linear. Explica também porque ele, no fragmento do CR, acusa Marx de ser solidário ao capitalismo. O determinismo marxista não pode ser aceito na medida em que enxerga a passagem pelo capitalismo como uma necessidade histórica. Como esclarece Löwy:

Somente uma concepção sem ilusões progressistas pode dar conta de um fenômeno como o fascismo, profundamente enraizado no “progresso” industrial e técnico moderno que, em última análise, não era possível *senão* no século XX (2005, p. 85).

Ainda sobre a oitava tese, por algum tempo foi corrente a dificuldade interpretativa principalmente ao que seria “o verdadeiro estado de exceção”. Não que podemos afirmar ter em mãos “a leitura” precisa sobre este ponto, mas algumas sugestões parecem dar conta em boa medida desta dificuldade. Elas giram em torno da ideia de que “o verdadeiro estado de exceção” se vincula com “a abolição da dominação, a sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, p. 85). Sendo assim, há novamente uma vinculação direta aqui com a CV, analisada no segundo capítulo, onde Benjamin se contrapõe a Schmitt ao procurar pensar e, até mesmo, idealizar:

“uma vida além do direito, uma vida que não seja coagida pelo direito e que para viver em plenitude possa até prescindir do direito. Este é o verdadeiro

²² Que pode ser conferida em: <http://www.consciencia.net/gblog/zizek-e-a-violencia-divina-de-benjamin/>

estado de exceção [...]. A verdadeira exceção [...] dispensaria o direito porque o tornaria desnecessário” (RUIZ, 2011).

Ou seja, enquanto os idealistas do progresso veem mais democracia e liberdade, porque são os vencedores, Benjamin explicita segundo Löwy que, pela ótica dos oprimidos, “a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores” (2005, p. 83). Benjamin concorda com Bakhtin, que num conto de 1920 escreve:

O carnaval é um estado de exceção. Um derivado dos antigos saturnais durante os quais o superior e o inferior trocavam de lugar e em que os escravos eram servidos por seus senhores. Ora, um estado de exceção não pode ser definido precisamente, senão em oposição total a um estado ordinário (apud 2005, p. 86).

O que se vê, é uma inversão. Benjamin distingue o “estado de exceção” iminente, de um soberano que ordena indiscriminadamente em meio a desigualdade e injustiça, do “verdadeiro estado de exceção” utópico, de uma sociedade sem classes, sem vencedor e perdedor ou opressor e oprimido. Afastando-se, porém, da utopia, Benjamin surpreende com a tese nove. Talvez porque, como muitos mencionam, profetizou as tragédias de Auschwitz e Hiroshima. Ele começa assim:

Existe um quadro de Klee que se chama “*Angelus Novus*”. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo em que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente a ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra o paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que se chama progresso.

A alegoria utilizada por Benjamin é totalmente precisa em sua crítica. O progresso não é outra coisa senão a marcha para a catástrofe. O Anjo da História gostaria de agir, mas não pode, uma vez que a tempestade leva o ser humano a uma mera repetição do passado. Basta

pensar na esfera do trabalho, que, na modernidade, foi totalmente mecanizado e operacionalizado. Dia após dia “toda a sociedade moderna, dominada pela mercadoria, é submetida à repetição, ao “sempre igual” (*Immergleichen*) disfarçado em novidade e moda” (LÖWY, 2005, p. 90). Por isso, talvez, como mencionado antes, o Messias não pode agir como Messias, mas sua força encarrega a própria humanidade de realizar a sua tarefa.

O anjo da história gostaria de parar, cuidar das feridas das vítimas esmagadas sob os escombros amontoados, mas a tempestade o leva inexoravelmente à repetição do passado: novas catástrofes, novas hecatombes, cada vez mais amplas e destruidoras (LÖWY, 2005, p. 90).

Fica claro que a redenção não é realizável enquanto o próprio ser humano estiver contribuindo para a manutenção da tempestade. Não é possível qualquer reparação das vítimas da injustiça amontoadas ao longo da história enquanto a crença enfadonha no progresso dominar a mentalidade humana. É necessária uma vontade romântica para a ação. Uma ação romântica revolucionária capaz de “fazer explodir o *continuum* da história” (BENJAMIN, 1994, p. 230). Capaz de vencer o fascismo, a religião capitalista e o direito como forma de controle violento da vida. Esta ação redentora não se funda num mito progressista e na crença linear de que no fim a sociedade sem classes é inevitável. Esta ação funda-se num tempo messiânico que é, nos termos de Benjamin, o “tempo de agora” (*Jetztzeit*). Em sua última tese, o pensador alemão afirma justamente que “o “agora”, que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana” (1994, p. 232). Löwy interpreta essa passagem de um modo esclarecedor. Para ele, o “tempo de agora” que Benjamin enaltece na última tese “resume todos os momentos messiânicos do passado, toda a tradição dos oprimidos é concentrada, como uma força redentora, no momento presente, o do historiador – ou o do revolucionário” (2005, p. 138-9). Este é o conceito de tempo que o historiador e revolucionário deve ter, distante da “imagem eterna do passado”, do historicismo, e de uma teoria do progresso, do ineficaz materialismo. Para isso, no entanto, como sustenta Gagnebin, “o historiador deve constituir uma “experiência” (*Erfahrung*) com o passado” (1994, p. 08), tal como Benjamin argumenta na tese dezesseis.

Só essa experiência, que a religião capitalista foi capaz de empobrecer²³, é capaz de destruir a ordem profana e dar lugar ao messiânico. Isso evidencia que:

[...] o Messias só virá no momento em que tiver conseguido tornar-se dispensável. [...] O Messias chega, portanto, quando sua vinda se realizou tão integralmente que o mundo já não é profano nem sagrado, mas liberto – liberto sobretudo da separação entre profano e sagrado (GAGNEBIN, 1999, p. 198).

Considerações

A visão da história benjaminiana dá um pano de fundo de seu itinerário, que não é e nem se pode considerar linear. Deve-se concebê-lo com todo cuidado de um modo cíclico bem peculiar. Por vezes, ao longo de toda vida retoma reflexões, insights e ideias de circunstâncias das mais variadas. Assim como, antecipa panoramicamente em diversas ocasiões aquilo que mostrará de modo mais contundente em outros contextos. É autêntico, em Benjamin, a ligação entre o materialismo e a teologia, ou mais especificamente o messianismo judaico da cabala luriânica. É também paradigmática nele a descrença, mesmo ao aderir o materialismo, na ideologia do progresso linear. É notável o desejo romântico revolucionário por renovação. Desejo este que parece perdido na contemporaneidade. Quem sabe apenas adormecido. Mas que espero poder ser despertado com as concepções benjaminianas acerca do capitalismo, do direito e da história. Pois o que temos em Benjamin é um convite. Não para esperarmos o Messias, mas para provocarmos a sua volta. Neste sentido:

[...] ao contrário do marxismo evolucionista vulgar – que pode se referir evidentemente a alguns escritos dos próprios Marx e Engels – Benjamin não concebe a revolução como o resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico (ou da “contradição entre forças e relações de produção”), mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe (LÖWY, 2005, p. 23).

²³ Tal como abordado no primeiro capítulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação se propôs a atingir pelo menos três objetivos fundamentais: primeiro, possibilitar através da filosofia de Walter Benjamin uma leitura não convencional do capitalismo, do direito e da história. Segundo, demonstrar através dessa leitura a forma de vida capaz de ser promovida pelo capitalismo e pelo direito. E terceiro, indicar implícita ou explicitamente a necessidade de engajamento político para interferir na ordem presente.

Benjamin nos mostrou que o capitalismo não tem em vista nossa transformação, mas sim, nossa culpabilização. A culpa/dívida é intrínseca a religião capitalista e com ela nossa vida é toda formatada. Lazzarato, como vimos, continua a tese benjaminiana, e mostra que “o que definimos como "economia" seria simplesmente impossível sem a produção e o controle da subjetividade e das suas formas de vida” (2012, p. 51). Neste ponto, a ascese weberiana já se referia a isso, mas não da maneira catastrófica que aparece em Benjamin. A dívida é o combustível da prática capitalista. Basta vermos atualmente a disponibilidade de crédito que os governos dão a população. Seja pelo desejo de consumir, seja pelo desespero de liquidar uma dívida (culpa) antiga, o ser humano sempre que toma para si um novo crédito abraça também um novo débito, uma nova culpa. Que não é nova, mas a mesma que permite o funcionamento da religião do capital. Como se não fosse o bastante, esta prática alia-se a qualquer forma de controle ou administração da vida, que Benjamin identifica no direito.

Para a contemporaneidade, fundada no estado de direito, nada pode ser mais incômodo que a tese segundo a qual direito e justiça se excluem. É isso que aparece em CV. E mais: o direito, tal como Benjamin defende, refere-se a uma forma de controle violento da vida através do Estado. Trata-se aí do que o filósofo berlinense chama de violência mítica, e é esta justamente que não encontra justificativa, por isso, precisa ser combatida. Mas não existe possibilidade de fazer isso, para Benjamin, sem o uso da violência. Neste caso, ele encontrou o conceito de violência divina, que é uma violência pura e não sangrenta. No fundo, embora ele não aborde o capitalismo na CV, a “destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende” é um convite benjaminiano para atacar também o capitalismo, na medida em que acredita poder fundar através disso “uma nova era histórica” (BENJAMIN, 2011, p. 155).

Se tanto o capitalismo quanto o direito, ao contrário do que se pensa, promovem uma forma de vida totalmente controlada e dominada, em que o ser humano não vislumbra de uma liberdade plena, é preciso uma ação política capaz de permitir a restituição dessa liberdade, na medida em que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). Benjamin percebe que precisamos para esta ação política olhar de uma forma diferente para história. Não do ponto de vista dos vencedores, mas sim, do ponto de vista dos vencidos. Ao historiador, portanto, cabe ter uma experiência com o passado, com as vítimas da história, uma vez que só ela é capaz de explodir o *continuum* da história. A ideologia do progresso, que é solidária para com a religião do capital, e esta para com qualquer forma de controle violento da vida, não pode perpassar esse conceito de história. Deste modo, esta ação revolucionária, romântica e marxista, precisa da teologia. Precisa, sobretudo, do messianismo. “Só o próprio Messias consuma todo acontecer histórico”, diz Benjamin no *Fragmento teológico-político*. Mas o Messias, tal como vimos nas teses SCH é a própria humanidade oprimida. Portanto, é a ela que fica o convite para a ação.

Com este olhar não convencional benjaminiano ao capitalismo, ao direito e a própria história, penso ser razoável uma postura crítica para com a atual sociedade. Nosso conformismo inexplicável e a sensação de que encontramos no capitalismo e no estado de direito a resposta “menos ruim” de organização deve ser refletida. Benjamin inspirou pensadores como Foucault, que afirma em *Nascimento da biopolítica* que:

O liberalismo, no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade (2008, p. 87).

Para o pensador Francês, na medida em que o liberalismo diz defender a liberdade e a promove estabelece “limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc.” (FOUCAULT, 2008, p. 87). Essa caracterização se refere ao modo como se conduz a vida da sociedade moderna e contemporânea no liberalismo, que Foucault chama de governamentalidade²⁴. O que nos chama atenção, por tudo o que já abordamos até aqui, é que as aulas foucaultianas do *Nascimento*

²⁴ Praticamente toda abordagem do *Nascimento da biopolítica* toca nesse ponto.

da *biopolítica* enfatizam o que já havia sido vinculado na crítica benjaminiana, a saber, que o capitalismo e/ou modelo liberal da chamada economia exige um modo de gerir o comportamento das pessoas bem específico, porque não dizer, de administrar a vida humana inclusive na sua subjetividade.

Também Agamben, já referido algumas vezes, explora esse tema. Ele sugere que a política contemporânea está baseada num modelo democrático, “mas que nada tem a ver com o que este termo significava em Atenas” (2012). E isso não ocorre apenas pela democracia antiga ser direta e a contemporânea indireta, mas pelo fato da política atual, segundo o autor italiano, apresentar-se como uma “economia”²⁵, ou seja, “um governo das coisas e dos seres humanos” (AGAMBEN, 2012). A democracia, portanto, como “economia”, trata de providenciar dispositivos para manter a ordem e o controle. Perfeitamente conciliável, então, com as necessidades da religião capitalista.

Tanto Foucault quando Agamben entenderam a crítica benjaminiana e o convite para desconfiar. Neste sentido, as interrogações de Zizek proferidas em entrevista ao programa Roda Viva em 2009 podem indicar a conclusão desta reflexão:

Será que ainda podemos pensar em alternativas globais radicais? Ou devemos aceitar que o capitalismo e a democracia liberal são, senão o melhor, o menos ruim do que existe? Devemos simplesmente permanecer no jogo e dele participar? Nesse sentido exato eu, de certa forma, continuo um marxista. Hoje conseguimos aos poucos identificar uma série de antagonismos: ecologia, ascensão dos que vivem nas favelas,

²⁵ Em *O reino e a glória* Agamben dedica um capítulo para tentar decifrar *O mistério da economia*. Percebe que os padres da igreja (Justino, Inácio e Tertuliano) utilizaram o termo *oikonomia* para resolver o problema da doutrina da Trindade. O termo designa etimologicamente a “administração da casa”. Deus, portanto, enquanto essência (ser) é Uno, mas enquanto *oikonomia* (*práxis*) é tríplice. Essa ruptura entre *ser* e *práxis* é o que originará, para Agamben, questões insolúveis na ética moderna. Não por acaso os padres latinos traduziram este termo por *dispositio*. Desta forma, a *oikonomia* é o dispositivo divino para a redenção e salvação da humanidade, ou seja, o aparato *providencial* de Deus. Mas no caso da política contemporânea os dispositivos estão longe de servirem para a salvação. Agamben percebe que é possível “definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos” (2009, p. 42).

apartheid, problemas de propriedade intelectual, de biogenética... A lógica democrática liberal e, ao mesmo tempo, a lógica capitalista orientada para o mercado, não é o suficiente para confrontar esses problemas. [...] Não temos de voltar ao comunismo de estado ou coisa do tipo. Com o partido controlando tudo. Mas temos de inventar novas formas de ações coletivas. [...] Não podemos apenas ficar parados esperando. Devemos nos engajar em lutas.

O Messias não virá do céu. Ao menos não virá até que, nas palavras de Gagnebin, ele se torne dispensável. Ainda que não se tenha a resposta é preciso ter engajamento. Mas como agir sem poder resolver? Tão somente porque o “menos ruim”, deve-se ter a consciência, ainda não é bom. Tão somente porque interromper o fluxo contínuo que leva a catástrofe pode acabar com a tempestade. Tão somente porque “temos de inventar novas formas de ações coletivas”, como salienta Zizek. Isso porque na contemporaneidade “a luta pela ética não é, como se costuma afirmar, a luta pelo cumprimento da norma existente, [...] a luta pela ética é a luta pela liberdade” (ASSMANN, 2007, p. 09). E é por ela que Benjamin nos ajuda, tal como Agamben posteriormente, a:

Abandonar as soluções que foram apresentadas na modernidade; abandonar, por exemplo, a visão otimista da história humana; abandonar a aposta de que tudo pode ser resolvido através do cumprimento da norma, e por isso abandonar também a aposta no estado de direito (ASSMANN, 2007, p. 13).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, G. Deus não morreu, Ele tornou-se dinheiro. tradução de Selvino J. Assmann. **Instituto Humanitas UNISINUS**, 16 agosto 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 15 Novembro 2012.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. I (Livro I a VIII), 1996.

ARON, R. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. 5a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ASSMANN, S. J. Escola de Frankfurt: uma superação do materialismo histórico? **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. III, n. 6, p. 19-34, 1984.

ASSMANN, S. J. Apresentação. In: AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 07-14.

AZEVEDO, C. A. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**, 7, n. 1, março 2010. 90-96.

BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas, v. I: Magia e técnica, arte e política**. Obras Escolhidas. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, v. I, 1994.

BENJAMIN, W. **Opere Complete**. Torino: Einaudi, v. I, 2008.

BENJAMIN, W. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampf Lages. 1. ed. São Paulo: Editora 34 e Duas Cidades, 2011.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélío Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENVENISTE, E. **Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: potere, diritto, religione**. Torino: Einaudi, 2011.

BLOCH, E. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BORDINI, M. G. D. Walter Benjamin, messianismo e materialismo histórico. **Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, v. 3, n. 2, p. 51-57, jul-dez 2011.

BRAIDA, C. **Indicação para leitura filosófica de textos**. Florianópolis: [s.n.], 2008.

CANTINHO, M. J. **Walter Benjamin e a história messiânica: contra a visão histórica do progresso**, 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/1158882/Walter_Benjamin_e_a_hist%C3%B3ria_messi%C3%A2nica>. Acesso em: 13 Fevereiro 2016.

CHAVES, E. Mito e Política: notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 17, p. 15-30, 1994.

CHAVES, E. Walter Benjamin e a questão da identidade judaica. **Novos Estudos, CEBRAP**, São Paulo, v. 58, p. 223-240, 2000.

COMOGLIO, A. **Le filosofie del denaro**. Tradução de Selvino José Assmann. Torino: Paravia, 2000. 13-25 p.

D'ANGELO, M. **Arte, política e educação em Walter Benjamin**. São Paulo: Loyola, 2006.

DERRIDA, J. **Forças da Lei**. Tradução de Leyla Perrone-Moises. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, J.; (ORG.), V. G. **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin ou a história aberta (Prefácio). In: _____ **Obras Escolhidas, v. I: Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.

GAGNEBIN, J. M. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 191-206, Dezembro 1999.

GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin, um estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã. In: SELIGMANN-SILVA, M. (. **Leituras de Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: FAPESP e Anna Blume, v. 1, 1999. p. 201-208.

GAGNEBIN, J. M. Revisão, apresentação e edição das traduções de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34 e Duas cidades, 2011.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4 ed. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

KANT, I. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>.

Acesso em: 14 out. 2015.

KELLER, A. J. **MICHAELIS: dicionário escolar alemão: alemão-português**. São Paulo: Melhoramentos, 2009.

KONDER, L. Benjamin e o marxismo. **ALEA**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 165-174, 2003.

LAGES, S. K. **Walter Benjamin**: Tradução e Melancolia. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

LAITMAN, M. **Um guia para a sabedoria oculta da cabala**. 3. ed. [S.l.]: Laitman Kabbalah Publishers, 2009.

LAZZARATO, M. **A fábrica do homem endividado**: ensaio sobre a condição neoliberalista. Tradução de Selvino J. Assmann. Roma: DeriveApprodi, 2012.

LÖWY, M. **O Capitalismo como Religião**. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. São Paulo: Folha de São Paulo, Caderno Mais, 2005.

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. Capitalismo y secularización. **Filosofia Unisinos**, v. 12, n. 2, p. 98-113, mai/ago 2011.

MUSSE, R. Antes de História e consciência de classe. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 78, p. 291-300, 2013.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIERUCCI, A. F. Apresentação. In: WEBER, M. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 7-17.

PIERUCCI, A. F. Glossário. In: WEBER, M. **A ética protestante e o "espírito do capitalismo"**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 277-292.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia, 5**: do Romantismo ao Empiriocriticismo. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia, 6:** de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

RIESEBRODT, M. A Ética Protestante no Contexto Contemporâneo. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 159-182, Junho 2012.

RODRIGUES, F. I. **Violência, mito e destino:** para uma crítica do direito com base em Walter Benjamin [dissertação de mestrado. Fortaleza: [s.n.], 2010.

RUIZ GUTIÉRREZ, A. M. El Derecho a la Huelga. **Debates**, Medellín, n. 60, p. 68-71, Semptiembre-Diciembre 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/1251202/El_Derecho_a_la_Huelga>. Acesso em: 22 novembro 2014.

RUIZ, C. B. IHU Online. **A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin**, 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4098&secao=374>. Acesso em: 2 Março 2015.

RUIZ, C. B. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo, 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413>. Acesso em: 23 out. 2013.

SCHOLEM, G. **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos:** Judaica I. Tradução de Ruth Joana Solon. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SCHOLEM, G. **La Cábala y su simbolismo.** 12. ed. [S.l.]: Siglo XXI, 2001.

SCHOLEM, G. **Conceptos básicos del judaísmo.** Tradução de José Luis Barbero. 3. ed. Madrid: Trotta, 2008.

SCHOLEM, G. **Walter Benjamin:** a história de uma amizade. Tradução de Natan Nobeit Zins e J. Guinssburg Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SELIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 29, p. 205-230, janeiro-junho 2007.

SELIGMAN-SILVA, M. **A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SHEDD, R. P. **Bíblia Shedd**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. **Simmel e a modernidade**. Brasília: UNB, 1998. p. 23-40.

STIMILLI, E. **Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo**. Tradução de Selvino José Assmann. Macerata: Quodlibet, 2011. 9-31 p.

WEBER, M. **A Ética Protestante E O "Espírito" Do Capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZIZEK, S. De história e consciência de classe a dialética do esclarecimento, e volta. Tradução de Bernardo Ricupero. **Lua Nova**, n. 59, p. 159-176, 2003.

ZIZEK, S. Entrevista. **Youtube**, 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=boRoSOrP5a0>>. Acesso em: 12 fev. 2016.

ZIZEK, S. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.