

## JUSTIÇA E HISTÓRIA EM DERRIDA E BENJAMIN<sup>1</sup>

### JUSTICE AND HISTORY IN DERRIDA AND BENJAMIN

Marcelo de Mello Rangel\*

#### RESUMO

Nosso texto se divide em quatro momentos. No primeiro deles, explicitaremos uma compreensão possível de justiça a partir de Derrida. No segundo momento, mostraremos a relação fundamental entre essa compreensão e a tarefa da desconstrução. Nosso objetivo, aqui, é o de explicitar que a desconstrução, ao fim, é um ato de “injustiça” necessário. Na terceira parte, buscaremos evidenciar a crítica do filósofo franco-magrebino a Walter Benjamin, em especial sua percepção de que Benjamin compreenderia o caráter de “injustiça” necessário a todo e qualquer pensamento e ação humanos, no entanto, insistiria na necessidade da instauração divina de uma história plenamente “justa” (ideal à totalidade). Na quarta parte, trataremos da hipótese de que Benjamin, em seus últimos textos, especialmente em suas “Teses sobre o conceito de história”, assume o caráter necessário da “injustiça” no interior da história, e não recorre mais à necessidade de um novo começo, de tempos plenamente “justos”, o que nos permitiria aproximar, assim, sua filosofia da história à tarefa derridiana da desconstrução.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da história; desconstrução e justiça

#### ABSTRACT

Our paper is divided into four stages. In the first, we will explain one possible understanding about justice from Derrida. In the second step, we show the fundamental relationship between this understanding and the task of deconstruction. Our purpose here is to explain that deconstruction, to finish, is an act of "injustice" necessary. In the third part, we will seek to highlight the critical of franco-maghrebian philosopher to the Walter Benjamin's thought, particularly his perception that Benjamin would understand the character of "injustice" necessary to any and all human thought and action, however, insist on the necessity of establishing the divine a story full of "fair". In the fourth part, we address the hypothesis that Benjamin, in his last writings, especially in his "Über den Begriff der Geschichte", takes the necessary character of "injustice" within the history, and does not resort to the more need for a new

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de uma reelaboração do trabalho apresentado no GT Desconstrução e Alteridade, por ocasião da Anpof de 2012, realizada em Curitiba. Agradeço a Rafael Haddock Lobo pela orientação cuidadosa e amizade. Agradeço, também, a Dirce Eleonora Nigro Solis pela audição e estímulo.

\*Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), beneficiário de auxílio financeiro da CAPES – Brasil. E-mail: [mmellorangel@yahoo.com.br](mailto:mmellorangel@yahoo.com.br)

beginning of time fully "fair", which would allow us to approximate so his philosophy of history to the task of Derrida's deconstruction.

KEYWORDS: Philosophy of History, deconstruction and justice

## Parte I

Nosso primeiro objetivo é o de explicitar a compreensão derridiana de justiça, a de que justiça significa apenas aquilo que é dotado de justeza. Dizendo ainda em outras palavras, justiça significa mais propriamente a produção de juízos adequados e provenientes de determinado âmbito específico, dotado de um aspecto mais ou menos estável, ou ainda, organizado a partir de determinadas regras, orientações. Assim, ser justo é uma qualidade daquilo que diz respeito e fora decidido no interior de uma determinada relação mais ou menos estável, sendo apenas essa adequação, essa justeza, que confere justiça a algo.

De acordo com Derrida, não há contradição alguma na compreensão de que um determinado juízo justo seja também e a um só tempo "injusto" (parcial, ideal a parte(s) da totalidade), e isto porque se é o próprio âmbito mais ou menos estável a condição de possibilidade para que um juízo ou enunciado específico seja dotado de justiça, de justeza, ele mesmo, o âmbito, é "injusto" em sua origem. O que temos aqui, então, é a indicação de que todo e qualquer juízo específico, inclusive aqueles dotados do caráter de justiça (justeza), é sempre e mais originariamente "injusto". Se, por um lado, uma relação específica é condição suficiente para determinar a justiça de algo, ela mesma se constitui – o que significa dizer: vem a ser e sedimenta-se, e torna-se estável -, a partir de uma superposição de decisões arbitrárias e violentas, orientadas e provocadas por relatos mais originários, anteriores à própria estabilidade da relação, digamos assim. Segundo Derrida:

... Heidegger se aplicará a mostrar que, por exemplo em Heráclito, *Díke*, a justiça, o direito, o julgamento, a pena ou o castigo, a vingança etc., é originariamente *Eris* (o conflito, *Streit*, a discórdia ou o *pólemos*, ou a *Kampf*), isto é, também *adikía*, a injustiça). (Derrida, 2010, p.10)

Derrida lembra aqui de Heidegger, e o que está em questão é a compreensão de que a origem de tudo o que é, de tudo o que alcança determinado aspecto mais ou menos estável, é a “injustiça”, o que significa - **o conflito e a superposição de decisões arbitrárias e violentas**. O que se dá na origem, no momento anterior à determinação de uma forma mais ou menos estável, é uma luta aberta entre um conjunto específico de sentidos, de “forças” para recorrermos a um termo caro a Nietzsche, luta que dá lugar à preponderância de um sentido específico em relação aos demais e, por conseguinte, à organização hierarquizada de um determinado conjunto de sentidos, constituindo, então, a relação ou o aspecto mais ou menos determinado a que nos referimos. Derrida anota, ainda, e isto a partir de Heidegger, que a língua alemã permite a lembrança de que tudo o que é justo, adequado, é também e mais originariamente “injusto”, ou seja, arbitrário e violento, e isto através da palavra alemã *Gewalt* e suas duas conotações possíveis, a saber: 1. violência ou poder não autorizado, arbitrário e 2. poder autorizado (justo, adequado) daí a possibilidade de se dizer *Staatsgewalt*, que significa autoridade ou poder de Estado, ou ainda, *geistliche Gewalt*, o poder espiritual da Igreja<sup>2</sup>. Heidegger evidenciaria, segundo Derrida, a sabedoria da linguagem e mostraria que ela é capaz de resguardar o que tende a ser obscurecido e a cair, necessariamente, no esquecimento, repetimos - a compreensão de que tudo o que é justo ou arbitrário é, em sua origem, “injusto”, ou ainda, advém, vem a ser, a partir da orientação de um elemento específico após profunda discórdia e imposição, o que o autor de “Força de Lei” chama de “interpretação dominante”. A partir de então, uma relação específica, um aspecto próprio, é organizado. Ou ainda, como podemos ler:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de ‘ilegais’ ou ‘ilegítimas’. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo anti-fundacionismo. Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e é mais do que um exemplo, de um Estado como garante de direito) suponha condições e

---

<sup>2</sup> “(...) *Gewalt* significa também, para os alemães, poder legítimo, autoridade, força pública. *Gesetzgebende Gewalt* é o poder legislativo, *geistliche Gewalt* é o poder espiritual da Igreja, *Staatsgewalt* é a autoridade ou o poder do Estado. *Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada. Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma autorizar-se por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta?”. (Derrida, 2010, p.9-10)

convenções prévias (por exemplo no espaço nacional ou internacional), o mesmo limite ‘místico’ ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções – e de sua interpretação dominante. (Derrida, 2010, p.26)

Chegamos, assim, ao fim de nosso primeiro ponto, no qual explicitamos: 1. a determinação específica da noção de justiça junto a (para) Derrida, a saber, justeza, adequação de algo a uma relação ou aspecto, e 2. o caráter “injusto” ou arbitrário e especialmente violento, de tudo o que é justo e, nesse sentido, a semelhança fundamental, em última instância, entre o que é justo e o que é arbitrário ou parcial e violento (em origem).

## Parte II

Nosso segundo objetivo é o de compreender, a partir de agora, a relação entre as noções de justiça e de desconstrução segundo Derrida, ou ainda, o que se pode apreender da noção derridiana de justiça que é fundamental no que tange à tarefa da desconstrução. Pretendemos, aqui, evidenciar uma determinação fundamental à desconstrução com o objetivo específico de compor uma medida adequada à aproximação radical que pretendemos estabelecer, nos dois últimos momentos de nosso texto, entre Derrida e Benjamin, entre a desconstrução derridiana e a filosofia da história benjaminiana.

Pois bem, a desconstrução é caracterizada pela justiça (justeza), e isto porque ela é responsável em relação a algumas determinações decididas no interior de um âmbito mais ou menos estável, de uma tradição específica, no entanto, se ela é justa, ela é também e mais propriamente “injusta”, ou seja, **ela sempre é a intensificação de um sentido organizador e arbitrário transcendental, de uma “interpretação dominante”,** que tende ao obscurecimento.

Senão vejamos, de acordo com Derrida:

Esse questionamento sobre os fundamentos (a desconstrução) não é nem fundamentalista nem antifundamentalista (eu diria que é “injusto”). Acontece mesmo, ocasionalmente, de ele (a desconstrução) colocar em questão ou exceder a possibilidade ou a necessidade última do próprio questionamento, da forma

questionadora do pensamento, interrogando sem confiança nem preconceito a própria história da questão e de sua autoridade filosófica. Pois existe uma autoridade – portanto uma força legítima da forma questionadora, a respeito da qual podemos nos perguntar de onde ela tira uma força tão grande em nossa tradição. (Derrida, 2010, p.13)

O texto começa afirmando que a desconstrução não é fundamentalista, e isto significa dizer que ela não pretende, em última instância, evidenciar um ponto de determinação próprio ao real em sua totalidade, no entanto, o que significa dizer que ela não é, também, antifundamentalista? Se ela não é fundamentalista, a primeira impressão que temos é a de que ela é antifundamentalista, de que ela pretende mostra que o real não tem fundamento, ou mesmo, regularidade alguma. Derrida anota que essa compreensão é um equívoco cometido por alguns desconstrucionistas, e mais, um equívoco responsável por uma crítica precisa feita aos desconstrucionismos, a que acusa a desconstrução de ser uma tentativa de inscrever o caráter de não-fundamento como o fundamento mesmo do real em sua totalidade – ou seja, o caráter mais fundamental do real seria, a partir dessa percepção criticada por Derrida, o de não ter fundamento algum.

O que temos, assim, é uma espécie de confusão entre a desconstrução e um questionamento reflexivo cético imparcial (e antifundamentalista), e isto porque se a desconstrução é um questionamento, ela é algo mais, algo que não se satisfaz com o próprio questionamento e, por fim, com a evidenciação de que toda e qualquer delimitação do real é dotada de não fundamento radical (ou do que já podemos chamar, aqui, de “injustiça”). A desconstrução precisa e é, ao fim, mais do que um exercício reflexivo questionador que aponta o caráter de “injustiça” próprio a todo pensamento e ação, também, a assunção ou a aceitação da “injustiça” de seu próprio movimento.

Derrida lembra que a desconstrução, por vezes, coloca uma questão fundamental – a da legitimidade mesma do questionamento. Questionar aparece como parte da desconstrução, mas como uma atitude limitada. O que significa dizer que existe uma autoridade, uma justeza, no que tange ao questionamento, mas a sua autoridade também deve ser tematizada. E, não sem motivo, a passagem que estamos discutindo termina com a questão – “de onde ela (a atitude questionadora) tira uma força tão grande em nossa tradição?”.

A força da atitude questionadora advém quer da tradição fundamentalista quer da tradição antifundamentalista às quais nos referimos linhas acima e, em relação às quais, Derrida pretende se afastar, ou seja, os pensamentos orientados pela determinação “fundamento”, questionam e questionam-se até a exaustão, e isto porque procuram aclarar o fundamento de algum ente em especial ou do ente em sua totalidade. Já os pensamentos orientados pela determinação “antifundamento”, como o de Heidegger, segundo Derrida, também questionam e questionam-se incessantemente, e isto porque pretendem, sempre uma vez mais, evidenciar o caráter de indeterminação radical do real. Ao fim, ambos não assumem o seu caráter de “injustiça”, não assumem que também são a intensificação necessária de uma decisão arbitrária e violenta originária que se sedimentou e deu lugar a um aspecto específico.

Derrida se preocupa com ambos os gestos, em especial com a aproximação ou com a atribuição do caráter de antifundamentalismo à tarefa desconstrucionista. A desconstrução deve orientar-se pela compreensão de que em origem toda e qualquer determinação é arbitrária, “mística”, no entanto e, por conseguinte, que toda a atividade, mesmo a desconstrução, é ela mesma a continuação necessária de uma decisão arbitrária e violenta, que ela mesma é um agente, um caminho, que provoca a superposição e a sedimentação de determinados significados e sentidos originários, podemos dizer. Dizendo ainda em outras palavras, a própria tarefa de desconstruir obedece a um sentido transcendental que é, em última instância, não-tematizável.

Enfim, trata-se de reconhecer que: 1. o aspecto ou o horizonte histórico tende ao obscurecimento de sua origem arbitrária, tornando-se transcendental, e 2. o próprio homem tende a uma espécie de “lassidão” (*gelassenheit*), para usar um termo caro a Heidegger. Ou seja, o homem, mesmo aquele que se mantém atento à constituição em última instância “injusta” de todo e qualquer aspecto e juízo, mesmo o exercício da “desconstrução”, é determinado pela finitude de sua potência reflexiva e tende à repetição “performática”, não tematizada, de algum sentido possível ao horizonte que é o seu, que já esteja “em curso”. Em última instância, 3. a repetição “performática” (sedimentação necessária de determinados significados e sentidos originários/transcendentais) é o próprio ponto de partida do pensamento e da ação humanos, inclusive da tarefa da desconstrução, que por

isso é, mais propriamente, “injusta” (parcial), ou ainda, em última instância, agente e método (caminho) de “iterabilidade”<sup>3</sup>.

### Parte III

Nosso terceiro momento se preocupa em explicitar parte da crítica de Derrida a Walter Benjamin, que, no limite, compreenderia o filósofo alemão como um antifundamentalista, ou melhor, como um pensador que se reconheceria habilitado a mostrar o caráter “injusto” de todo e qualquer princípio de determinação (discriminado pela tradição metafísica, para usarmos termos do próprio Benjamin), ou ainda o ato “injusto” de todo e qualquer fundamentalismo, e mais, que compreenderia que o seu próprio exercício crítico seria, ao fim, neutro, imparcial, próprio à demonstração de uma solução perfeita para essa história da filosofia ocidental e metafísica, que seria a história da “injustiça”, a saber: a necessidade da intervenção divina e da constituição de tempos nos quais os pensamentos e ações humanos seriam responsáveis pela concretização do que seria universalmente e mais propriamente justo (ideal à totalidade). Derrida analisa um texto de Benjamin de 1921, intitulado – *Zur Kritik der Gewalt*, e anota que o autor das famosas “Teses sobre o conceito de História”: 1. evidencia o caráter finito de todo e qualquer pensamento e ação humanos no interior da história e, a um só tempo, 2. tematiza a possibilidade mesma de uma transformação radical da história.

O que temos até aqui, segundo Derrida, é que Benjamin, por um lado, se aproximaria da compreensão de que os homens em geral intensificam, necessariamente, a história, um aspecto ou horizonte específico da história, apontando, assim, para a

---

<sup>3</sup> Sobre o problema da “iterabilidade”: “Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir. Não há distinção rigorosa entre uma greve geral e uma greve parcial (uma vez mais, numa sociedade industrial, faltariam também critérios técnicos para tal distinção), nem, no sentido de Sorel, entre uma greve geral *política* e uma greve geral *proletária*. A desconstrução é também o pensamento *dessa* contaminação diferencial – e o pensamento tomado na necessidade dessa contaminação” (Derrida, 2010, p.90).

“iterabilidade” e, portanto, para a “injustiça” (parcialidade), de todo e qualquer pensamento e ações. Para Benjamin, a história também tenderia à constituição de “interpretações dominantes”, obscurecendo o seu caráter “injusto” originário, e isto sempre novamente, constituindo, assim, horizontes transcendentais. No entanto, e distante de Derrida, Benjamin não se contentaria com essa compreensão, sublinhando – a de que todo pensamento e ação humanos seriam determinados pela “injustiça” e, no limite, inclusive o dele próprio. De certo modo, e de maneira “desconcertante”, Benjamin se aproximaria de Heidegger, e mais, de uma espécie de espírito alemão próprio ao século XIX e às primeiras décadas do século XX, determinado pela tentativa de explicitação da possibilidade e da necessidade da reconstituição radical da história/do real, a despeito de sua condição transcendental.

É justo essa preocupação do jovem Benjamin, muito próxima às preocupações do autor de “Ser e Tempo”, que aturde a Derrida. O que o filósofo franco-magrebino propõe, e isto num congresso dedicado à lembrança do Nazismo e do que se convencionou chamar de “solução final”, é que pensadores tão diferentes como Benjamin, Heidegger e Carl Schmitt intensificaram, cada um ao seu modo, um sentido ou esperança fundamental ao próprio Nazismo, a saber, a da assunção de uma história novíssima, de um novo começo, que seria, no caso de Benjamin, caracterizado pela superação da ingenuidade jurídica e representacional. Enfim, os pensamentos de Benjamin, Heidegger, Schmitt e, no limite, o próprio Nazismo, seriam originariamente semelhantes. Ou ainda como podemos ler:

(...) interessei-me muito por aquilo que chamei, então, de ‘psiquê’ judaico-alemã, isto é, a lógica de certos fenômenos de especularidade perturbadora, ela mesma refletida em certas figuras de pensadores e escritores judeus alemães deste século, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt – e justamente Benjamin. Uma reflexão séria sobre o nazismo e sobre a ‘solução final’ não pode privar-se de uma análise corajosa, interminável e poliédrica da história e da estrutura dessa ‘psiquê’ judaico-alemã. Entre outras coisas de que não posso falar aqui, estudamos algumas analogias, dentre as mais equívocas e por vezes mais inquietantes, ente os discursos de certos ‘grandes’ pensadores não-judeus e certos ‘grandes’ pensadores judeus alemães: certo patriotismo, frequentemente um nacionalismo, por vezes mesmo um militarismo alemão (durante e depois da primeira guerra) não eram a única analogia, longe disso, por exemplo, em Cohen ou Rosenzweig e naquele judeu convertido que foi Husserl. É nesse contexto que certas afinidades, limitadas mas determináveis, entre esse texto de Benjamin e certos textos de Carl Schmitt, ou de Heidegger, parecem-me merecedoras de uma interrogação séria. Não apenas em razão da hostilidade à democracia *tout court*, não apenas em razão da hostilidade à *Aufklärung*, de certa interpretação do

*pólemos*, da guerra, da violência e da linguagem, mas também em razão de uma temática da ‘destruição’, muito em voga naquela época. (Derrida, 2010, p.66-7)

No entanto, a crítica de Derrida é cuidadosa e generosa, ele também anota que Benjamin sempre lembra o caráter de autonomia desse movimento de reconfiguração ou de revolução histórica, o que significa dizer, que não caberia a nenhum pensamento e ação humanos específicos, como o dele mesmo, mais propriamente, intervir ou mesmo resguardar essa revolução e, ainda mais, não caberia nem mesmo o seu reconhecimento (evidenciação), e isto porque ele irromperia e se resguardaria imediatamente. Em linhas gerais, o que está em questão aqui é que Benjamin explicitaria, incessantemente, o caráter finito do pensamento e da ação humanos no que tange à transformação radical da história, no entanto, impaciente e inconformado, em especial em razão de seu ímpeto revolucionário de origem marxista, lembra Derrida, se importaria logo em evidenciar a possibilidade e a necessidade da transformação radical da história a partir da intervenção divina. Benjamin se preocupava em constatar a impossibilidade do homem de transformar a história e, nesse sentido, sentia-se passivo por demais. Então, apostava suas fichas numa intervenção divina. Mas, a um só tempo, essa compreensão parecia-lhe talvez otimista demais, talvez otimista demais para a sua melancolia, sentimento (*Stimmung*) que o provocava, então, a dar um paço atrás e a lembrar que, ao fim, essa revolução era imprevisível e irreconhecível, e que restaria ao homem mover-se no interior da história assumindo sua condição finita, responsável por pensamentos e ações, em última instância, necessariamente “injustos” (parciais, próprios à lógica da “iterabilidade”). Bem, para Derrida, Benjamin se movia incessantemente e “desconcertantemente” entre essas duas compreensões, e assim dava um paço para fora daquela atmosfera alemã que destacamos mais acima. Entre dentro e fora, no entanto, ainda era movido pela esperança da revolução da história, compreensão que importava, sublinho o condicional – importava, dificuldade ao nosso exercício de aproximação radical da filosofia da história de Benjamin à desconstrução derridiana.

## Parte IV

Enfim, nosso quarto e mais ligeiro ponto. Se, através da interpretação de Derrida, temos acesso a um Benjamin “estranho” e “perturbador”, que evidenciava, a um só tempo, a origem “injusta” de todo e qualquer pensamento e ações humanos, e, ainda, a necessidade e possibilidade de transformação radical da história, o que, no limite, obscureceria esse caráter “injusto” do seu próprio pensamento, parece-nos que uma outra interpretação também é possível, em especial a partir das “Teses sobre o conceito de História”. Não podemos tratar, como gostaríamos, desse texto, no entanto, ainda resta-nos tempo para uma breve aproximação. Em sua segunda tese, Benjamin escreve:

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim, como a cada geração que nos precedeu, uma **fraca** força messiânica, à qual o passado tem pretensão.... (Benjamin, 2005, p.48; grifo nosso)

Benjamin fala de “redenção” e de “força messiânica”, o que significa, em seu texto, mais propriamente, rearticulação e assunção da harmonia do real em sua totalidade. No entanto, uma breve referência torna-se fundamental para a análise desse parágrafo e para as demais teses, a de que se trata de uma “**fraca** força messiânica”, e grifo, aqui, a palavra – fraca. Ela nos permite perceber que qualquer rearticulação e assunção da harmonia do real em sua totalidade é limitada, não cabendo pensar numa revolução da história, mas sim, numa atuação crítica melancólica, ou seja, finita, sem grandes pretensões, no interior da história. Assim, não se trata mais de um pensamento que explicitaria a necessidade da intervenção divina, mais propriamente, como acontece em *Zur Kritik der Gewalt*, e apontou Derrida. E mais, essa fraca força messiânica é claramente atribuída aos homens, ou ainda como afirma Löwy:

A hipótese herética, do ponto de vista do judaísmo ortodoxo, de uma ‘força messiânica’ (*messianische Kraft*) atribuída aos seres humanos está presente também entre outros pensadores judeus da Europa central, como Martin Buber.

Mas, enquanto para ele se trata de uma força auxiliar, que nos permite cooperar com Deus na obra de redenção, para Benjamin essa dualidade parece suprimida – no sentido de *aufgehoben*. Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. 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 – como o fazem os cabalistas e outros místicos judeus que praticam a *gematria* – mas de agir coletivamente. A redenção é uma auto-redenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens fazem a sua própria história, a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores (Löwy, 2005, p.52).<sup>4</sup>

Em linhas gerais, a intervenção divina “desaparece” e a história passa a ser uma espécie de horizonte imanente constituído por múltiplos sentidos (múltiplos “sopros de ar”, como escrevera Benjamin), que vão medindo força e estabilizando-se, a cada momento, como aspecto transcendental que tende a obscurecer o seu caráter relacional. No interior de cada aspecto, as “gerações passadas”, o que significa dizer, os múltiplos sentidos obscurecidos da história, continuam reivindicando a condição de protagonista. O homem passa a ser, a um só tempo, alguém que intensifica as necessidades de uma “interpretação dominante”, de um horizonte específico, e, também, uma espécie de confidente de sentidos obscurecidos, que são as “irmãs desconhecidas” ou, em outro momento do texto, as “mulheres que poderiam ter-se dado a nós”. Para Benjamin, a história passa a ser um conjunto de possibilidades, uma multiplicidade de sentidos que vão se constituindo como protagonistas, aqui e ali, em razão de sua tensão eterna, e os homens aparecem como agentes necessários, que através de pensamentos e ações intensificam, a um só tempo, sentidos próprios ao seu horizonte específico (presente) e, também, a horizontes passados, as “vozes esquecidas” que sopram de longe e tão perto. O que reparamos é que o homem

---

<sup>4</sup> Ainda sobre o problema da determinação fraca da força messiânica apontada por Benjamin, Giorgio Agamben e o próprio Michel Löwy anotam uma possibilidade que vai ao encontro da que destacamos no texto, no entanto, não sublinham com tanta força o caráter de fragilidade de toda e qualquer ação messiânica como significando, mais propriamente, o limite, necessário, de toda e qualquer pensamento e ação humanos no que tange a uma rearticulação justa (ideal à totalidade) da história, permanecendo, ainda, em seus textos, outra possibilidade de compreensão desta determinação fraca, a saber: a de que ela tende à rearticulação justa da história, mas que nasce de uma fragilidade radical, de um sofrimento profundo, digamos assim. Ou ainda, se trataria de uma força messiânica compreendida, ainda, como a possibilidade de rearticulação justa da história, que não é propriamente comum, que encontra pouca possibilidade para se realizar, mas que apesar disto seria possível, pois como podemos ler: “Por que essa força messiânica é *fraca* (*schwach*)? Como sugeriu Giorgio Agamben, poderíamos ver nisso uma referência a uma passagem do Evangelho cristão segundo São Paulo, 2 Cor. 12, 9-10: para o Messias, ‘a força se realiza na fraqueza’ – na tradução de Lutero: *mein Kraft ist in den schwachen mächtig*. Mas a expressão provavelmente tem também um significado político atual: a redenção não é inteiramente garantida, ela é apenas uma possibilidade muito pequena que é preciso saber agarrar”. (Löwy, 2005, p.52)

passa a participar de uma espécie de jogo transcendental e também transcendente, o que significa dizer, que aparece como um agente responsável pela “iterabilidade”, ou repetição, do horizonte transcendental que é o seu, e, também, pela liberação e constituição de determinações algo inéditas (e obscurecidas) ao horizonte que é o seu: semelhante ao que acontece no interior da desconstrução derridiana, ou ainda, é o que o filósofo franco-magrebino quer significar através das noções de “iterabilidade” e de “contaminação diferencial”. Sempre “injusto”!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In.: *Obras Escolhidas*. Magia e técnica: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In.: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In.: MATE, Reyes. *Meia-Noite na História*. Comentários às teses de Walter Benjamin – Sobre o conceito de história. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011.

CAPUTO, John. *Against Ethics*: contribution to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. O “Fundamento místico da autoridade”. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Le Fondement mystique de l’autorité. Paris: Galilée, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; MARRINAN, Michael (Orgs.). *Mapping Benjamin: the work of art in the digital age*. California: Stanford, 2003.

HADDOCK-LOBO Rafael. *Para um pensamento úmido*. Rio de Janeiro: NAU: Ed. PUC-Rio, 2011.

HADDOCK-LOBO Rafael. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre, RS: ZOUK, 2008.

LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RODRIGUES, Carla. Justiça, direito e emancipação. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, Vol. 15, n° 2, Maio/Agosto de 2007.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. **Arquitetura da desconstrução e desconstrução em arquitetura**. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2009.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Entrevista a revista **Ensaio Filosóficos**. Nº: 1. 2010.  
[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo1/Entrevista\\_01.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo1/Entrevista_01.pdf)