

Teorias do luto, filosofia da história: sobre o estatuto da tragédia no pensamento de Walter Benjamin

Mourn theories, philosophy of history: about the tragedy's statute in Walter Benjamin's thought.

Beatriz Zampieri*

RESUMO

O presente artigo procura formular a hipótese de uma filosofia política do luto no pensamento de Walter Benjamin, levando em consideração seus estudos sobre a tragédia nos escritos de juventude e, em particular, sua produção teórica da década de 1920. O argumento que fundamenta esta hipótese é que há certa especificidade inerente à teoria do trágico em Benjamin que excede a redução destes escritos a uma espécie de propedêutica teórica desconectada da totalidade de seu pensamento filosófico. Se, nos termos de Michel Löwy, há determinada “ruptura epistemológica” em sua filosofia, os elementos fundamentais deste momento de transição são anteriores aos escritos de 1930 e, sobretudo, à consolidação de suas *Teses sobre o conceito de história*. Existe na filosofia de Benjamin, afirmo, a partir da leitura de Birnbaum (2008), determinada incompletude inerente à concepção de tragédia e personagem trágico – ou do herói trágico – que reorienta e constitui uma noção muito particular de temporalidade, essencial à sua teoria da História. Esta incompletude pode ser chamada de tempo do luto – *Trauerspiel*, objeto de pesquisa de sua tese de habilitação sobre o barroco – e parece impregnar parte da produção teórica dessa época, especialmente no polêmico ensaio *Para a crítica da violência*. Escrito em 1921, este ensaio representa o momento de encontro fundamental de um pensamento engajado esteticamente e politicamente com o próprio tempo. Benjamin atende à urgência de pensar sobre e através de seu tempo, ainda que com o risco de pensar uma forma inaugural ou, mesmo, perigosa, de estabelecer os limites para as manifestações particulares da violação da vida no direito. Os dois personagens lendários de *Para a crítica da violência* — Prometeu e Níobe — parecem apontar a esses registros particulares, bastante distintos, de violência. Assim, entre a esperança e o desespero, a tragédia oscila no pensamento benjaminiano e encontra, sob a figura do luto e da mãe enlutada, certa temporalidade que a vincula às representações barrocas. É preciso perguntar *quem são* essas personagens, quais as formas específicas à experiência de uma violência determinada que conclama as mulheres gregas – e não mais os heróis da Antiguidade Clássica – ao grito, rompendo com a injustiça no direito.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Violência. Crítica; Luto; Mito; Tragédia.

ABSTRACT

This article intends to formulate the hypothesis of the political philosophy of mourning in Walter Benjamin's thought, considering his early studies on tragedy, especially in the 1920s. The argument that supports this hypothesis is that there is something inherent to his theory of tragedy that exceeds a kind of propaedeutics that dismisses the totality of Benjamin's thought.

Artigo submetido em 11 de janeiro de 2023 e aprovado em 12 de maio de 2023.

* Licenciada em Filosofia pela UFRJ (2017), mestra (2021) e doutoranda, com bolsa Capes, em Filosofia pelo PPGF/UFRJ. É pesquisadora integrante do Laboratório de Filosofias do Tempo do Agora – LAFITA e do Laboratório X - Encruzilhadas Filosóficas. E-mail: bzespindola@gmail.com

If there seems to exist an "epistemological rupture" in his philosophy, as Michel Lowy argues, the elements of this moment of transition are prior to the writings of the 1930s and, above all, to the consolidation of his *Thesis on the concept of history*. The argument, following Birnbaum (2008), is that Benjamin's philosophy supports a sort of incompleteness inherent to tragedy and tragic characters— especially the tragic hero — that seems to reorient and construct a very particular notion of temporality. This incompleteness may be called the time of mourning — Trauerspiel, theme of his doctoral scholarship's thesis on baroque — which seems to impregnate part of his theory and, particularly, the polemic essay *Critique of Violence*. Written in 1921, Benjamin's critique of violence attends to the urgency of thinking upon and towards his own time, even when it means a risky way to think about the inauguration of the dangerous, and, still, violent establishment of life's violations on the limits of the law. Both of the legendary characters in the *Critique of Violence* — Prometheus and Niobe — seem to point to these particular and distinct aspects of violence. Thus, between hope and hopelessness, tragedy oscillates in Benjamin's thought to find in the mourning figure and the mourning mother a kind of temporality bound to the baroque representation. Finally, it's necessary to ask who these characters are and which are the specific ways of their violent experiences, in such a way that Greek women — and no longer the heroes of Classic Antiquity — claim injustice in order to disrupt law itself.

Keywords: Walter Benjamin; Violence; Critique; Mourning; Myth; Tragedy.

[...]E quem garante que a História
É carroça abandonada
Numa beira de estrada
Ou numa estação inglória
A História é um carro alegre
Cheio de um povo contente
Que atropela indiferente
Todo aquele que a negue
É um trem riscando trilhos
Abrindo novos espaços
Acenando muitos braços
Balançando nossos filhos
Lo que brilla con luz propia
Nadie lo puede apagar
Su brillo puede alcanzar
La oscuridad de otras costas
Quem vai impedir que a chama
Saia iluminando o cenário
Saia incendiando o plenário
Saia inventando outra trama
Quem vai evitar que os ventos
Batam portas mal fechadas
Revirem terras mal socadas
E espalhem nossos lamentos [...]
Pablo Milanés e Chico Buarque

Este capítulo busca propor uma leitura do ensaio de Walter Benjamin *Para a crítica da*

violência [*Zur Kritik der Gewalt*], de 1921, que leve em conta a especificidade das figuras trágicas mobilizadas pelo filósofo como princípio da *lei das oscilações* que inauguram o ponto de partida de “uma nova era histórica” (BENJAMIN, 2011a, p. 155). Para perseguir esta via interpretativa, sugiro um percurso ampliado aos textos que compõem o desenvolvimento de seu pensamento sobre o trágico em momentos anteriores – como em *Drama trágico e tragédia e O significado da linguagem no drama trágico e na tragédia* (1916), *Destino e Caráter* (1919) –, contemporâneos – *A tarefa do tradutor* (1921) – e posteriores – *Origem do drama trágico alemão* (1925) – ao ensaio de 1921. A hipótese que acompanha esta exposição é que em referências, por vezes implícitas, à tradição filosófica moderna, Benjamin formula os princípios de sua filosofia da história na medida em que expande e desloca um pensamento próprio sobre o estatuto do mito. Procuo demonstrar que a menção aos personagens – e às personagens – gregos evocados pelo autor nessa constelação textual figuram uma importante transição no interior de sua obra, de modo que a crítica ao mito abre caminhos para uma teoria política da tragédia. Se Benjamin parece abandonar o tema do mito em seus escritos da década de 1920, este movimento se dá de maneira concomitante à teorização de tempo histórico, que supõe a formulação e, sobretudo, a atenção à diferença patente entre regimes temporais específicos. Por fim, procuro perseguir as convergências entre tempo histórico e tempo trágico-lutuoso, trazendo o tema do luto na obra do autor como mote de uma possível releitura da crítica da violência e ponto de partida para uma prática ético-histórica capaz de considerar, de maneira radical, o problema da justiça como fundamental à nossa compreensão de tempo.

1 UMA TEORIA EM TRANSIÇÃO

Para a crítica da violência pode ser considerado um ensaio singular no corpo teórico benjaminiano. Escrito entre os anos de 1920 e 1921 e publicado na revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* – que veiculava textos de autores como Max Weber e Carl Schmitt – o ensaio era parte da intenção de Benjamin de escrever um livro intitulado *Die wahre Politik* (“A verdadeira política”), projeto abandonado no ano seguinte. (BENJAMIN, 1994, p. 169-169).¹ As circunstâncias históricas e sociais do ensaio inseriam este projeto no cenário da Alemanha da República de Weimar – marcada por uma crise constitucional, social e econômica ocasionada pelo Tratado de Versaillies, quando o acirramento político desenhava um sentido de urgência no interior do pensamento alemão. Nesse contexto, o assassinato dos líderes do Partido Comunista da Alemanha (KDP), Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, em janeiro de 1919, pelas forças paramilitares da milícia alemã, representava, ainda, outra crise, aberta pelo Parlamento por tribunais de exceção que decretavam pena de morte à oposição militante. (AGAMBEN, 2004, p. 28-29).² A ênfase no termo “crise” não é ocasional: o marco histórico da Alemanha da década de 1920 compreende um contexto de disputas políticas em que o avanço de forças conservadoras e fascistas abria espaço, no interior das teorias jurídicas, a um retrocesso social sem precedentes que desembocaria na ascensão do nazifascismo na década seguinte, às portas da Segunda Guerra.

Neste ensaio e projeto inacabados inscritos, portanto, no hiato entre as duas grandes guerras do século XX, Benjamin endereçava uma série de temas consolidados pela tradição jurídica e filosófica europeia por meio de uma proposta crítica construída em torno do termo violência [*Gewalt*]. Articulando essa palavra que, na língua alemã, é tão prolixa quanto

¹ Benjamin fala a respeito deste projeto em uma carta a Scholem de dezembro de 1920.

² Sobre a crise parlamentar na Alemanha da década de 1920, o filósofo Giorgio Agamben demonstra, em *Estado de Exceção*, que os pressupostos dos “tribunais de exceção” partiam do art. 48 da Constituição de Weimar para a promulgação de decretos de urgência que perseguiram e assassinavam militantes comunistas. Usados mais de 250 vezes pelo governo alemão, argumenta Agamben, esses decretos impostos sob o regime de “ditadura presencial” preparavam terreno para a tomada do poder de Hitler na década seguinte.

ambivalente, o mote principal do texto benjaminiano pode ser entendido como uma reflexão sobre a alternância do par conceitual violência/poder. Se o vocábulo *Macht* pode ser reduzido a *poder*, o termo *Gewalt*, derivado do verbo arcaico *walten*, indica algo muito impreciso e nebuloso, denotando tanto o sentido de dominação e poder político – do latim *potestas* – quanto de força ou excesso de força – *vis*. Assim, escrutinando os sentidos de força e dominação, como também os sinais de transição entre ambos, Benjamin alinhou o ensaio de 1921 a uma leitura que conjugava as teorias canônicas do direito a uma contrapartida irreduzivelmente histórica e política do próprio tempo, considerando, de um lado, o monopólio da violência pelo Estado e, de outro, a atenção ao jogo de forças que disputavam os sentidos políticos do termo *violência*.

Se o ensaio pode ser dito singular, existem pelo menos dois aspectos a serem destacados a este respeito. Em primeiro lugar, pelo caráter de determinada urgência, *Para a crítica da violência* se tornou um documento histórico e uma análise filosófica que adquiriu relevância incontestável no pensamento do século XX, lido, sobretudo a partir da década de 1990, por inúmeros filósofos, teóricos, juristas, historiadores e comentadores das mais diversas áreas de conhecimento. O caráter de atualidade ou *legibilidade* (BENJAMIN, 2018, p. 75-76) do ensaio abre um grande campo de possibilidades e interpretações que vão além de uma suposta “polêmica” antiparlamentarista, e que, pelo contrário, sinalizam seu potencial crítico no interior dos impasses do próprio tempo (MORAN e SALZANI, 2015).

Em segundo lugar – e é sobre este aspecto que gostaria de aprofundar a presente análise – *Para a crítica da violência* pode também ser entendido como momento fundamental da filosofia benjaminiana, momento que conclui aquilo que habitualmente se chama de período de juventude do autor e indica os princípios de uma “ruptura epistemológica” (LÖWY, 2005, p. 18) em seu pensamento na década de 1920. Aqui, o juízo apressadamente “polemista” do ensaio pode ser compreendido, de maneira mais cautelosa, como a expansão de uma reflexão *sobre* a crise ou, novamente, um pensamento essencialmente crítico que encontra articulações possíveis entre justiça e história, violência e direito, ética e política. Nesse sentido, proponho esta releitura do ensaio levando em consideração o que estou chamando de uma teoria em transição, que é também o início de uma teoria da história. Quais seriam os elementos a serem destacados na teoria política de Benjamin, e em que sentido essa teoria vai de encontro às suas investigações sobre a história? Além disso, ainda seria possível perguntar: quais são os interlocutores de Benjamin e de que maneira ele encontra ou confronta a tradição filosófica moderna? Essas mediações tem algum sentido no interior de sua filosofia política?

Uma resposta provisória a essas questões poderia começar pela ênfase nos exemplos historicamente determinados que o autor elenca para construir a crítica da violência: a menção ao potencial da greve geral proletária, a oposição às instituições jurídicas europeias. Se Benjamin se insere na disputa conceitual do tema da violência e se, com efeito, as últimas linhas do ensaio parecem sugerir a existência de uma forma de ação livre do direito, livre do monopólio da violência pelo Estado, um método de interpretação de seu projeto pode começar por ler o ensaio de trás para frente. “A crítica da violência é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 2011a, p. 155), frase com que Benjamin abre o último parágrafo do texto, indica, assim, uma espécie de programa filosófico levado a cabo nos anos seguintes. A dificuldade imposta pela conclusão do ensaio apresenta um modo de aproximação com as manifestações históricas da violência, modo que compreende, também, a exigência de uma ruptura. Os exemplos históricos com que o autor costura sua crítica podem ser entendidos como um confronto de perspectivas coletivas, formas distintas de subjetivação política de lutas diante das formas consolidadas de sujeição legal (BIRNBAUM, 2015, p. 103). Nesse sentido, a ruptura com o direito nos entremeios e nas lutas dos sujeitos *do* direito converge numa prática histórica de atenção ou escuta de outras vozes, outros sujeitos, outras figuras. É nesse sentido que, em “História e Cesura”, Jeanne Marie Gagnebin propõe uma possível releitura do ensaio. Esta releitura, ela escreve:

[...] mostraria que esse texto fala, sem dúvida, de violência e de soberania, mas igualmente, e de maneira conjunta, através da greve geral soreliana, de uma figura radical da interrupção como resistência à engrenagem política e social; aqui também, somente a tentativa de parar o tempo pode permitir a uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçoborar na aceleração imposta pela produção capitalista. A greve geral pára a produção, assim como os relógios em que revolucionários atiram; é o mesmo gesto de interrupção do tempo, de quebra da continuidade histórica. Ele é tanto mais difícil de ser descrito e analisado quanto o discurso histórico tradicional repousa não só num princípio trivial de causalidade, mas também numa ideia de continuidade infinita e regular, ideia que está, aliás, na fonte dessa noção exangue de causalidade. Esse segundo princípio do historicismo acarreta uma narrativa falsamente “épica”, como se todos os acontecimentos pudessem encadear-se uns aos outros no fluxo sem obstáculos da história universal. Quer essa última encontre seu sentido num progresso cumulativo ou no tesouro de uma infinita diversidade, trata-se sempre de uma tradução que pretende traduzir na sucessão das palavras e das frases o encadeamento do real. [...] De maneira extremamente ousada, Benjamin tenta pensar uma “tradição” dos oprimidos que não repousaria sobre o nivelamento da continuidade, mas sobre os saltos, o surgimento [*Ur-sprung*], a interrupção e o descontínuo; [...] Com efeito, como escrever uma história descontínua, como contar uma tradição esburacada, dizer a ruptura, a quebra, o salto? (GAGNEBIN, 2013, p. 93)

Em frente a um tempo de emergência, de decretos de urgência em tribunais de exceção, como interromper a marcha do trem da história, puxar os freios de emergência desse trem? (BENJAMIN, 2012, p. 178).³ A imagem com que Benjamin forja esse programa, pela necessidade do salto e da interrupção do progresso histórico, sempre me lembrou a música do cubano Pablo Milanés, adaptada por Chico Buarque e cantada por ele e Milton Nascimento em *Clube da Esquina*,⁴ “Canción por la unidad de Latinoamerica”. “A história é um carro alegre/ cheio de um povo contente/ que atropela indiferente/ todo aquele que a negue”: ainda que possa haver, aí, algo como uma ironia dos atropelos da história, o trem do nosso continente parece apontar a algo além da ideia de uma história parada, carroça abandonada pela herança infeliz do colonialismo. Para lembrar os termos de Paulo Arantes, pode ser que nos deparemos agora com um povo que comprou a passagem para o trem do progresso sem nunca ter podido pôr os pés na estação que lhe fora garantida. Ainda com Arantes, seria inútil especular a que horas chega o trem se não se sabe que ele, de início, já partiu. O futuro prometido não chegou e, contudo, já se impõe às custas do povo. Se imaginamos essa gente toda ali, parada, talvez descalçada, e certamente sem meios para locomoção, pode ser que haja, nessa perda, o princípio de uma outra história: ela começa por perguntar “a que horas estamos no relógio do mundo?”

³ Nos parágrafos das *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin escreve: “Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio.”

⁴ Se reuníssemos as imagens musicais de trens na obra de Milton Nascimento tomando, como ponto de partida, *Clube da Esquina*, seria possível fazer uma construção textual imensamente rica sobre a história de nossa modernidade colonial. Considere-se, por exemplo, “Trem de doido”, de Lô Borges e Márcio Borges. A música faz menção ao trem que levava os “loucos” ao hospital manicomial de Barbacena. Ou, ainda, “Ponta de Areia”, de Minas (1975), que fala da estrada de ferro que ligava Bahia e Minas Gerais e foi desativada, no mesmo ano, durante a ditadura, no governo Geisel. O tom melancólico da obra de Milton, que pode ser considerado uma ressonância do barroco brasileiro, parece remeter repetidamente a uma espécie de lembrança violentamente interrompida pelo progresso às expensas de uma possível memória coletiva. Seria preciso, nesse sentido, pensar as especificidades do nosso barroco – um barroco brasileiro ou latinoamericano –, como também do nosso messianismo, no interior desses relatos de experiências interrompidas. A imagem do trem, que atravessa o território nacional para levar pessoas (frequentemente marginalizadas) de um lugar para o outro não tem um sentido unívoco, mas parece indicar, exatamente por isso, o cenário de tensões que constituem a história de nosso continente.

(ARANTES, 2014, p. 30).⁵ e, nessa suspensão, na temporalidade dessa mediação negada, começa a formular outra história.

Em comentário à nona das *Teses sobre o conceito de história*, Michel Löwy (2005) põe ao lado da célebre figura do *Angelus Novus*, aquele que dá as costas para a tempestade do progresso, a imagem dos freios de emergência. Sua leitura expande os pormenores do conceito de ruínas benjaminiano, construído contra determinada herança romântica e idealista que buscou o apaziguamento estético na fruição do cenário de destruição. Aqui encontramos o primeiro e, em certo sentido, mais decisivo confronto de Benjamin com a tradição moderna europeia. Ao defender uma imagem “dilacerante das catástrofes, dos massacres e de outros ‘trabalhos sanguinários’ da história”, a expressão benjaminiana se coloca implicitamente, afirma Löwy, contra a filosofia da história hegeliana – “imensa teodiceia racionalista que legitimava cada ‘ruína’ e cada infâmia histórica como etapa necessária da marcha triunfal da Razão, como momento inevitável do Progresso da humanidade rumo à Consciência da Liberdade” (LÖWY, 2005, p. 92). Contra esse princípio falsamente épico do historicismo, para recuperar os termos de Gagnebin, o pensamento de Benjamin desloca o suposto naturalismo conformista entendido pela concepção de progresso histórico para interpor, em seus desdobramentos, a necessidade de uma interrupção.

O que me interessa aqui é como Löwy sustenta a proximidade dessa aposta em relação à leitura de Benjamin sobre Marx. A humanidade ou a comunidade que habita o cenário catastrófico guarda, com efeito, uma analogia com o que Benjamin entende pelo conceito de “sociedade sem classes”. Esta sociedade não supõe o retorno a um cenário pré-histórico, entendida como um comunismo primitivo, que teria acontecido antes da catástrofe, mas é, em vez disso, algo como uma “sociedade comunista do futuro”: uma que “contém em si, como síntese dialética, todo o passado da humanidade” (LÖWY, 2005, p. 95). Esta sociedade, portanto, *conhece* o passado catastrófico de que devém: e porque o conhece pode, finalmente, rememorar cada momento das violentas intermitências que o compõem.

Esse breve avanço sobre as *Teses* de Benjamin pode nos oferecer uma nova perspectiva ao ensaio de 1921. Sugeri que *Para a crítica da violência* constitui o início de uma teoria em transição na filosofia benjaminiana. Se, nesse momento, o filósofo articula o caráter ambíguo do termo *Gewalt* no interior de uma disputa conceitual de seu tempo, a atenção ao movimento oscilante das formas históricas da violência encontra, no ensaio, uma distinção fundamental com que Benjamin desenha seu projeto filosófico. *Violência mítica* e *violência divina* são os conceitos implicados nesse movimento de oscilação. Podemos retornar, então, ao último parágrafo do ensaio, para levantar a pergunta sobre o que consistiria em uma forma de violência liberada do direito. Ele escreve:

A crítica da violência é a filosofia de sua história. É a filosofia de sua história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quanto muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora de direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. [...] 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. (BENJAMIN, 2011a, p. 155)

⁵ “[...] trata agora de saber em que ‘hora do mundo’ nos encontramos”.

2 VIOLÊNCIA E CONTRAVIOLÊNCIA: CONVERSÃO E AMBIGUIDADE

Tomando a leitura de *Para a crítica da violência* de trás para frente, poderíamos começar com uma perspectiva que, de alguma maneira, inverte a construção argumentativa de Benjamin. As leituras convencionais deste ensaio geralmente mostram sua argumentação num movimento de crescente escala: o filósofo procura afirmar que a violência se encontra constantemente amparada nas teorias dogmáticas do direito, mas o que, de alguma maneira, lhes escapa, é sua compreensão como Meio [*Medium*], isto é, entendida de modo imediato, no interior das edificações jurídicas. Ao solapar o papel e o valor da violência em suas próprias bases, tais teorias – jusnaturalistas e juspositivistas – acabam por torná-la a base para suas justificações, seus meios [*Mitteln*]. Dito de outro modo: a violência legitima o direito, e justamente por isso não é, por ele, propriamente teorizada. Daí o papel ambíguo que cumpre nas teorias canônicas: fundamental, mas ao mesmo tempo dissimulada, a abordagem da violência acaba por deixar de fora a dimensão ética que se coloca por trás de sua origem.

O problema da medialidade, assim, parece estruturar a forma com que Benjamin desenha os cenários de diferenciações com que articula o ensaio. Mas, de outro modo, é possível dizer que o autor também constrói determinada teoria do conhecimento: existe aqui, no tempo em que vivo, na cidade em que moro, algo que pode ser dito violento. Quando identifico um acontecimento ou ator político como violento existe, contudo, algo que se furta a essa identificação – e isso provavelmente é *ainda mais* violento do que aquilo que conheço. Assim, Benjamin afirma que o caráter, por assim dizer, “ideológico” da construção jurídica acerca da violência consiste em concebê-la como uma espécie de *ameaça* ao próprio ordenamento legal. Existe então um *interesse* (BENJAMIN, 2011a, p. 127) inerente ao direito em monopolizar o conceito de violência. Este elemento ideológico forjado pelas teorias do direito tem uma história muito ampla no interior da filosofia moderna, mas seu mito de origem talvez esteja na narrativa de uma transferência de poder entre soberano e súditos. Embora não seja minha intenção tratar, aqui, dos contornos das teorias que vão de Hobbes a Espinosa, de Kant a Hegel, a formulação do filósofo idealista alemão em seu *Princípios da Filosofia do Direito* é instrutiva. Hegel nos diz:

O princípio conceitual de que toda violência destrói a si mesma possui a sua real manifestação no fato de uma violência se anular com outra violência. É assim que se torna jurídica, de maneira não só relativa, quando se dão tais e tais condições, mas *necessária*, quando é aquela segunda violência que suprime a primeira. (HEGEL, 2009, p. 84, grifo meu)

Benjamin elabora os termos dessa supressão de maneira ligeiramente distinta de Hegel, mas decisiva. Embora também se dedique a pensar a respeito do movimento de conversão entre uma violência relativa – ou contingente – e uma necessária, sua estratégia retórica é invertida. Ele concebe esta passagem estabelecendo uma distinção entre duas formas de violência – instauradora e mantenedora do direito –, e nesse movimento o termo, repentinamente, parece ganhar outro nome. Violência [*Gewalt*], assim, é tornada poder [*Macht*]:

[...] a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que 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 [...] porque estabelece não um fim livre e independente de violência [*Gewalt*], mas *um fim necessário e intimamente vinculado a ela*, e o instaura enquanto direito *sob o nome de poder* [*Macht*]. (BENJAMIN, 2011a, p. 148, grifo meu)

Aqui, a transição do primeiro termo, ambíguo, historicamente remetido ao campo de diferenciação entre força [*vis*] e poder [*potentia*], é vinculado imediatamente ao segundo. A questão principal do ensaio, então, parece partir do caráter aparentemente necessário deste movimento de conversão. No interior dos debates jurídicos clássicos, violência instauradora e mantenedora podem ser entendidas pela distinção entre poder constituído e constituinte. (AGAMBEN, 2004, p. 86).⁶ Se Benjamin toma este movimento – da violência mantenedora como sempre renovada pela violência instauradora, que escamoteia sua própria historicidade – na forma de um pressuposto da teoria jurídica moderna, o mote da crítica aparece insistentemente como uma pergunta que resta no fundo da conversão: que dizer sobre a ambiguidade, sobre essa forma de violência aparentemente livre e independente, desvinculada do direito? É possível pensar numa forma de violência *não violenta*? Qual o estatuto de uma violência livre das formas do direito?

A resposta de Benjamin não parece ser simples, e está implicada, de diferentes maneiras, em todo o desenvolvimento do ensaio. Em primeiro lugar, seria possível pensar a respeito da construção modal dessa conversão: necessária, como? Uma das figuras com que ele estabelece uma contestação implícita ao argumento hegeliano – totalmente implicada na teorização do filósofo idealista a respeito do direito –⁷ é a do grande criminoso. Essa figura, Benjamin parece sugerir, nos dá elementos para pensar que toda construção jurídica só pode existir quando e se amparada na ideia – imprecisa, nebulosa – de uma ameaça que viria a destruir definitivamente tudo aquilo que conheço, todas as estruturas que me formam, todas as concepções de Justo/Injusto, Certo/Errado, Bom/Mau que constituem esse mundo que conheço como *meu* mundo. Por outro lado, ainda que essa ameaça seja imprecisa ou mesmo inconcebível, aprendo a identificá-la num sujeito, num corpo, por exemplo, negro (CANCELLI, 1993, p. 29)⁸ num/a comunista. O grande criminoso, então, é todo mundo e qualquer um que ameaça essa inteligibilidade que me define e em que me amparo, meu mundo (e sua história) como o conheço e a que me apego. Como em Hegel, o criminoso parece apontar a um juízo negativo infinito que forma e conforma as estruturas atuais do direito. Diferente de Hegel, Benjamin se debruça sobre essa figura para derivar, dela, o estatuto filosófico do mito na origem do direito.

Em contraposição à figura do criminoso, Benjamin elabora, em afinidade com a teoria soreliana, a relevância do caráter político da greve geral revolucionária. Sua exposição indica um elemento incontornável à luta de classes: aqui não falamos mais de um indivíduo em que se

⁶ Na filosofia contemporânea, o debate acerca do poder constituinte originário tem desdobramentos profícuos na obra de pelo menos dois autores: Agamben, que desde *Estado de Exceção* enfatiza a distinção schmittiana entre poder constituinte e constituído na transposição ao conceito de “decisão” – para o filósofo italiano, diferente do uso empregado por Benjamin –, e Antonio Negri que, em *Insurgências - Constituent Power and the Modern State*, argumenta a respeito da centralidade do termo “poder constituinte” na modernidade como expressão do poder popular (da *multidão*) – expressão frequentemente escamoteada e em eterno conflito com o uso do conceito de “poder constituído” nas teorias do Estado. Negri – como também Agamben, de forma menos explícita – demonstra que o caráter dessa disputa conceitual reside numa apreensão da temporalidade desses dois conceitos, o que, como procuro defender, mesmo que em linhas gerais, não está longe da crítica benjaminiana.

⁷ Nessa seção de *Princípios da Filosofia do Direito*, intitulada “A violência e o crime” do capítulo “O Direito Abstrato”, Hegel formula a necessidade do ordenamento jurídico em uma simetria imediata à existência do par crime/violência. Para ele, aquele que comete um crime se iguala, conscientemente, à racionalidade efetiva do Estado que o pune. O criminoso, portanto, é sempre culpado, porque viola racionalmente o direito. O estatuto dessa “negatividade infinita” será desdobrado por Benjamin em outros termos: do diagnóstico o autor formula as condições que vinculam o sujeito ao direito, mas esta relação de causalidade é, criticamente, invertida.

⁸ Segundo Elizabeth Cancelli em *O mundo da violência*, existe no início do século XX uma substituição dos princípios da escola clássica de direito para aqueles da escola de criminologia (ou antropologia criminal) que orientam o interesse teórico ao comportamento do autor do crime – a falência de um modelo liberal, argumenta, resulta no fato de que “os agentes repressivos adequaram a teoria Positiva a seu modelo racista”. Em sentido análogo, Benjamin critica no ensaio de 1921 a “filosofia popular darwinista”, que substitui o dogma da história natural pelo dogma da filosofia do direito.

projeta o fim e a ameaça ao direito, mas de um grupo de pessoas que constroem suas contestações no interior, no domínio e nos termos do ordenamento jurídico. Essa luta, assim, acontece no âmbito de uma contradição: se ela incide sobre a individualidade de um sujeito *de* direito, é justamente na afirmação dessa participação que os limites da violência são postos em xeque de maneira flagrante. “Hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, *o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência*” (BENJAMIN, 2011a, p. 128, grifo meu): contradição objetiva no direito, que procura fazer valer os próprios interesses às custas da luta coletiva, mas, ao mesmo tempo, uma afirmação lógica” (BENJAMIN, 2011a, p. 129) (MARX, 2013, p. 113).⁹ dos termos instituídos pelo direito, que parece assegurar, pelo menos potencial ou idealmente, um horizonte de contínua emancipação legal a todo aquele que está, por meio contrato social, a ele vinculado.

No horizonte dessa tensão, a que chamamos, anteriormente, de subjetivação política e sujeição legal, Benjamin recupera o caráter mítico das justificativas que o direito faz de si mesmo para estabelecer as bases da crítica da violência em novos termos. Todas as diferenciações levantadas por ele acerca das manifestações da violência parecem encontrar uma espécie de distinção mais geral. Judith Butler, em *Caminhos Divergentes*, no capítulo dedicado ao ensaio benjaminiano, argumenta que essas distinções – violência “fundadora” e “mantenedora” do direito, violência “mítica” e “divina” – são apresentadas como estruturalmente sobrepostas, de modo que as duas primeiras, compondo o quadro da violência mítica, supõem o destino como campo de produção do direito (BUTLER, 2017, p. 83). É, então, a partir do desdobramento do conceito-chave de “destino”, que a crítica de Benjamin ao direito encontra um de seus argumentos centrais.

A aparição deste conceito, por sua vez, se encontra profundamente ligada à constelação dos textos de juventude do autor, frequentemente acompanhada dos termos “culpa” [*Schuld*] e “infelicidade” [*Unglück*]. Dizendo sumariamente: Benjamin estabelece determinada relação de identidade entre destino e direito, de modo que a analogia que sustenta essa relação consiste em propor um tipo de condicionalidade inerente à participação nessas esferas. O que chamamos, aqui, de vínculo – contratual, para o jusnaturalismo, e histórico, para o juspositivismo – entre o sujeito e o campo jurídico, aquilo que incide sobre a pessoa ao passo que a inclui no interior deste ordenamento, será descrito pelo autor como o nexos de culpa e infelicidade que modulam a própria vida nessa estrutura. Assim, por exemplo, em *Destino e caráter* [*Schicksal und Charakter*], de 1919, Benjamin descreve de que maneira a balança do direito “erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa” como ordem de um “resíduo do plano demoníaco [...], na qual os princípios jurídicos não determinavam apenas as relações entre os homens, mas também destes com os deuses” (BENJAMIN, 2011a, p. 93). Dito de outra forma, na esfera do direito – como também do destino – felicidade [*Glück*] e inocência [*Unschuld*] não são possíveis – porque a própria existência desses estados supõe, justamente, a libertação de seus domínios.

No texto de 1919, o elemento demoníaco do par destino/direito é descrito como um “tempo parasitário”, forjado a partir de uma espécie de ordenamento temporal que delimita, de

⁹ “Evidencia-se uma *contradição objetiva* apenas na situação de direito, mas não uma contradição lógica *no* direito, quando, sob determinadas condições, o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes da violência, reagem com violência. Na investigação dos paradoxos do direito à greve Benjamin reconhece o alcance do valor da violência como pressuposto da fundamentação e justificação das relações de direito, o que quer dizer que a crítica da violência não consiste numa mera condenação ou moralização de seu uso em processos políticos. Isso é importante na medida em que amplia o caráter ambíguo do uso da violência como contestação da violência de Estado. É interessante, assim, recuperar o termo “contradição” para ampliar a posição benjaminiana em consonância com a crítica de Marx sobre a filosofia do direito hegeliana: “o erro principal de Hegel”, afirma, “reside no fato de que ele assumia *a contradição do fenômeno* como *unidade* no ser, na Ideia, quando essa contradição tem sua razão em algo mais profundo, a saber, numa *contradição essencial*”

antemão, a forma pela qual esta ou aquela vida será emoldurada em suas leis. Nesse sentido, Benjamin começa uma análise, aprofundada em sua produção teórica nos anos seguintes, que postula, se não a oposição, pelo menos o índice de um tipo de diferença entre regimes temporais, relevante para a compreensão de sua teoria da história. Se, nesse momento, parece haver uma distinção rigorosa entre mito e história (GAGNEBIN, 2014, p. 56), a consequência fundamental da análise benjaminiana é de postular que, no domínio do mito, não há fora. Como uma espécie de circuito fechado, este tipo de temporalidade procura eliminar a ambiguidade das relações humanas (BIRNBAUM, 2015, p. 95), como também toda a ambiguidade de suas (violentas) ações. Por outro lado, Benjamin formula uma teoria da história embrionária que compreende a possibilidade da ruptura desse circuito, e que intenciona recuperar aquela ambiguidade. A seguir, procuro revisitar algumas das transições conceituais dos textos de juventude de Benjamin, para retomar e ampliar as referências ao ensaio de 1921.

3 TEORIAS DO TEMPO, FIGURAS EMUDECIDAS

Quando, em *Para a crítica da violência*, Benjamin descreve a violência mítica como manifestação imediata da esfera dos deuses, sua argumentação parece adquirir outra forma, e os conceitos de que faz uso mudam quase repentinamente. Não se fala mais, portanto, das teorias dogmáticas do direito, de um movimento político do século XX ou das instituições jurídicas ocidentais. O recurso benjaminiano parte, por assim dizer, para o interior do mito, e recorre a figuras lendárias e bíblicas encerrando abruptamente o programa crítico do ensaio na suspensão de suas histórias. Se parece existir algo de desconcertante – e, talvez, pouco tematizado –¹⁰ na menção benjaminiana das lendas de Prometeu e Níobe e do relato bíblico da tribo de Coré, esse recurso é decisivo à medida em que se ampara no par conceitual que conclui o texto. Aqui, darei ênfase às duas primeiras figuras, que compõem o campo de referências ao *trágico* na filosofia de Benjamin. É importante ressaltar, contudo, que ele não emprega esse termo no ensaio, mas os aspectos de seus estudos sobre o tema se encontram em diversos momentos de sua produção teórica da época.

Prometeu e Níobe, no campo de referências à tradição grega, são apresentados como lendas, exemplos da vida infeliz ou da promessa de felicidade, personagens mudos, figuras de um direito não realizado ou inescapável. O que Benjamin não diz a respeito dessas personagens – por exemplo, o fato de que provavelmente escolheu os exemplos a partir das tragédias esquileanas, e não das epopeias –¹¹ pode, contudo, levantar algumas hipóteses sobre o desenvolvimento da teoria benjaminiana da tragédia. Trata-se de dois mitos: Prometeu, herói e semideus que roubou o fogo dos deuses para dar aos homens, foi castigado por Zeus,

¹⁰ É possível relativizar essa afirmação se levarmos em conta os estudos, por exemplo, de Judith Butler, Simon Critchley, Richard Bernstein e Antonia Birnbaum a respeito do ensaio benjaminiano. Por outro lado, a interpretação de Jacques Derrida em *Força de Lei*, que inaugura uma tradição de leitura de *Para a crítica da violência* no campo dos estudos legais, trata de maneira apressada da distinção conceitual entre violência mítica e divina, e praticamente não aborda a metáfora bíblica. Derrida identifica esses dois registros como um recurso de Benjamin à tradição “grega” e “judaica”, mas não articula suas relações e contradições internas. A esse respeito, a crítica de Petar Bojanić (2020) é contundente: o autor defende que, no caso da sedição de Coré, Benjamin parece sugerir a manifestação de uma forma de violência mítica.

¹¹ Nas epopeias, o mito de Prometeu é narrado na *Teogonia* de Hesíodo (vv. 506-616) e a lenda de Níobe em Homero (*Ilíada*, canto XXIV) e Ovídio (*Metamorfoses*, VI. 126-312). Benjamin refere-se a estas lendas em sua “forma arquetípica”, mas é provável que haja, no ensaio, uma menção não explícita às tragédias de Ésquilo – *Prometeu acorrentado* e *Níobe* – encenadas no fim do século VI a.C. em Atenas. A preferência de Benjamin pelas tragédias esquileana, como aponta Birnbaum (2008), é explicitada em *Origem do Drama Trágico Alemão*, e pode ser derivada à caracterização feita por ele a respeito da mudez das personagens trágicas. É, com efeito, em sentido semelhante que Gagnebin argumenta que a teoria da história benjaminiana se distancia de uma narrativa falsamente épica – acrescento que, de outro modo, é possível haver em sua teoria uma aproximação do trágico.

acorrentado a uma pedra e condenado a ser dilacerado por uma águia durante 30 mil anos. Benjamin identifica no mito de Prometeu uma estrutura temporal específica: passado o tempo da punição, argumenta, o herói “não é deixado pela lenda sem a *esperança* de um dia trazer aos homens um novo direito” (BENJAMIN, 2011a, p. 147, grifo meu). A este intervalo temporal próprio ao castigo do herói/semideus, o filósofo associa a figura do grande criminoso, que sustenta a estrutura jurídica que o pune no risco de seu empreendimento, na ameaça que representa ao próprio direito. O destino de Níobe é diferente: trata da história de uma rainha – uma mortal – que afirma sua superioridade sobre a deusa Leto, mãe de Apolo e Ártemis. Níobe desafia orgulhosamente Leto, deusa da fertilidade, por ter uma grande prole, de sete filhos e sete filhas. Leto, então, ordena que seus dois filhos matem a prole de Níobe, não uma, mas duas vezes: primeiro os filhos, depois as filhas. E mesmo que a mãe suplique a Leto que não assassine sua última filha, a deusa é irredutível em sua fúria, sua *hybris*. Níobe, então, é transformada em pedra e condenada a chorar, por toda eternidade, pela morte da prole. A especificidade do mito de Níobe, para Benjamin, consiste justamente no eterno desdobramento de seu lamento:

A violência desaba [...] sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta dos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando esta vida para trás, mais culpada que antes por causa da morte das crianças, como portadora *eterna e muda* da culpa e também como marco limite entre homens e deuses. (BENJAMIN, 2011a, p. 147-8, grifo meu)

O que diferencia esses dois registros do mito consiste no estatuto da vida [*Leben*] dessas personagens, além de determinada economia sentimental (RANGEL, 2016, p. 167).¹² que sobrevive aos seus atos ou crimes. Se Prometeu é corajoso e luta contra o destino “com ou sem sorte [*Glück*]” (p. 147), Níobe é orgulhosa e, por esse motivo, signo da infelicidade [*Unglück*]. Benjamin não sugere que o infortúnio temporário de Prometeu seja transformado em culpa: é, pelo contrário, no desenrolar do lamento *desesperado* da mãe, “mais culpada que antes”, que sua sobrevida é diferenciada. A tematização da vida infeliz, assim, parece descrever com mais precisão o que Benjamin entende pelo circuito fechado do destino, e é justamente por isso que o exemplo de Níobe se torna relevante no ensaio: como se houvesse ainda e sempre algo a perder, a punição torna esta vida cada vez mais infeliz. Aquilo que corresponde a esse infortúnio é o caráter sangrento da violência que se impõe sobre ela, o sangue dos filhos derramado sobre a terra, que é, também, o vínculo da vida natural, da *physis* da mãe, desnaturalizado pela ordem do destino, que une sua sobrevida à vida interrompida de sua prole.

Temos, então, já no ensaio de 1921, a sugestão de dois registros temporais distintos: da esperança e do desespero, de um castigo que promete a superação do direito e de uma punição eterna, infinita e injustificada incapaz de se alçar para fora da esfera do destino. Procurei sugerir, aqui, que *Para a crítica da violência* consiste num momento de transição nos escritos de Benjamin. Podemos então elencar alguns dos aspectos dessa transição a partir de três momentos de sua obra: os textos (1) *Drama trágico e tragédia* [*Trauerspiel und Tragödie*] e (2) *O significado da linguagem no drama trágico e na tragédia* [*Die Bedeutung der Sprache in Tragödie und Trauerspiel*], de 1916, anteriores ao ensaio e considerados como escritos preparatórios de sua tese de habilitação, o livro (3) *Origem do drama trágico alemão* [*Ursprung*

¹² O conceito de “economia sentimental” é proposto por Marcelo de Mello Rangel em *História e Stimmung a partir de Walter Benjamin* em leitura direcionada às *Teses*. Segundo o autor, “Benjamin compreende que o mais próprio ao pensamento seria, antes de tudo, se dedicar à uma determinada economia sentimental ou atmosfera (*Stimmung*) específica e adequada ou favorável à assunção, posterior, da tarefa que é a da igualização das condições materiais de existência”. Este conceito, se relacionado à reverberação afetiva do luto, que procuro expor a seguir, pode, com efeito, trazer outra camada de leitura às descrições feitas por Benjamin sobre as figuras lendárias do ensaio de 1921.

des deutschen Trauerspiels], de 1925.

Nesses textos, Benjamin se debruçava sobre o estatuto do trágico como uma articulação conceitual de suas investigações sobre mito, destino e direito. Esse projeto terminou, em 1925, na forma de uma oposição fundamental à apropriação filosófica moderna das tragédias gregas. O ponto final de sua análise consistia em propor as bases de uma investigação metodológica sobre os *deutschen Trauerspiels* – dramas lutosos encenados na Alemanha do século XVII – defendendo suas especificidades em relação às representações gregas. A crítica acadêmica contemporânea ao drama barroco, argumentava, teria perdido de vista suas características próprias para supor uma relação imediata e inadequada com a tragédia. Benjamin queria, de outro modo, empreender a análise dos *Trauerspiels* distinguindo-os da tragédia, resgatando, assim, “a dignidade usurpada pelas limitações de uma avaliação estética tendenciosa e negligente, cujas categorias remontam, em última análise, à *Poética* aristotélica” (BRETAS, 2008, p. 86). Seu projeto, assim, consistia numa consideração irreduzivelmente histórica daqueles dramas, sem incorrer em uma espécie de estetização do trágico – como teria feito Nietzsche – ou uma moralização da tragédia – compreendida pela teoria hegeliana.

Em *Drama trágico e tragédia*, Benjamin enumerou cinco modalidades temporais, distintas entre si: (1) tempo mecânico, (2) tempo messiânico, (3) tempo histórico, (4) tempo trágico e (5) o trágico-lutuoso¹³. As diferenças inerentes ao tempo “dos relógios” (mecânico), “da totalidade” (messiânico), e aquele “infinito em todas as direções” (histórico) foram, por ele, descritas a partir daquilo que poderia ser chamado de *objeto* próprio a cada esquema. O filósofo, com efeito, se preocupava em refletir a respeito de determinado *preenchimento* passível a cada modalidade, propondo suas definições a partir de epistemologias adequadas a cada um deles: o “tempo”, escreveu, “é, para os acontecimentos empíricos, apenas uma forma, mas, o que é mais importante, uma forma não preenchida enquanto tal” (BENJAMIN, 2011b, p. 261). Ainda que fosse, portanto, determinada parcialmente por sua dimensão empírica, a força inerente ao tempo como *forma* consistiria em, justamente, escapar à esfera de sobredeterminação: “a força determinante da forma histórica do tempo não pode ser preenchida por nenhum acontecimento empírico, nem absorvida completamente por ele” (BENJAMIN, 2011b, p. 262).

Sobre as duas últimas modalidades – tempo trágico e trágico-lutuoso –, Benjamin forneceu uma definição pautada em sua oposição. Isso porque, em 1916, concepção de trágico do autor era ancorada em certa ideia de heroísmo, compreendida pela individualidade que se encerraria na morte do herói, como uma espécie de fechamento inescapável. Por isso, nesse texto, ele vinculou ao trágico o conceito de “grandeza histórica”, distinto de um tipo de abertura inerente ao trágico-lutuoso. Na tragédia o herói – ironicamente – “morre de imortalidade” (BENJAMIN, 2011b, p. 262), perece em sua completa passividade, sua “determinabilidade excessiva” (p. 263). No drama trágico, por outro lado, Benjamin sustentava determinada semelhança com o tempo histórico para formular a prerrogativa de sua infinitude; ali, a morte “não depende de uma determinabilidade excessiva”, “não é um final” (*Id.*). Sobre essa análise, o contemporâneo *O significado da linguagem no drama trágico e na tragédia* sobrepôs o conceito de linguagem às distinções entre os dois registros temporais. É como se, ancorado na própria historicidade, no tempo da modernidade – como também na própria língua – Benjamin reservasse ao *Trauerspiel* uma espécie de ressonância privilegiada *por meio* da linguagem, que deixaria, remanescente, a existência de um sentimento no fundo das construções discursivas: o luto [*Trauer*]. O luto não seria, assim, como o trágico, “uma força dominante, uma lei indissolúvel e inexorável de instâncias que são determinadas na tragédia” (BENJAMIN, 2011b,

¹³ Na nomeação dessas esferas – *Die Zeit der Mechanik, die messianische Zeit, Die Zeit der Geschichte, Die tragische Zeit* – Benjamin não emprega o termo *Zeit* (“tempo”) quando descreve a instância do *Trauerspiel*. Sendo essa escolha acidental ou não, a relação entre a forma do *Trauerspiel* e a temporalidade histórica foi aprofundada pelo autor nos textos de 1916 e na tese de 1925.

p. 266), mas uma espécie de tonalidade afetiva que embebe as diversas manifestações estéticas. A diferença estaria articulada nos modos de, por assim dizer, dar língua ao luto. Para Benjamin, com efeito, o herói não tem língua para o luto: ele é mudo, e é na mudez que reside sua determinabilidade excessiva, suas determinações empíricas.

Mas o conceito de “grandeza histórica”, concentrado na concepção de Benjamin sobre o heroísmo, foi paulatinamente abandonado em seu percurso teórico. Parece decisivo, portanto, que em *Origem do drama trágico alemão*, no capítulo dedicado à tragédia, ele tenha estabelecido outro tipo de constelação conceitual para a interpretação do estatuto dos dramas gregos. Opondo-se, definitivamente, à tradição moderna, Benjamin não construiu essa ruptura sozinho: suas investigações, agora em diálogo com Lukács, Rosenzweig e Rang (BIRNBAUM, 2008, p. 114) (BENJAMIN, 2011b, p. 120)¹⁴, apontavam para aquilo que chamaria de “crise mortal do herói”, a dimensão agonística do infortúnio e do emudecimento daquelas figuras. O mote dessa revisão crítica foi desencadeado por uma distinção fundamental entre mito e tragédia. Citando Wilamowicz, Benjamin defendia, então, que a compreensão da especificidade da tragédia deveria partir da ideia de uma “tendência” estética:

[...] Que tendência se esconde no fenômeno trágico? Por que causa morre o herói? A poesia trágica assenta na ideia do sacrifício. Mas o sacrifício trágico difere, no seu objeto – o herói -, de todos os outros, e é ao mesmo tempo inaugural e terminal. Terminal no sentido do sacrifício expiatório, devido aos deuses, guardiães de um antigo direito; e inaugural no sentido de uma ação que, em lugar desse sacrifício, *anuncia novos conteúdos da vida do povo*. Estes conteúdos, que, diferentemente da antiga jurisdição sacrificial, não emanam de um decreto superior, mas da vida do próprio herói, acabam por destruí-lo porque, sendo desproporcionais à vontade individual, só podem beneficiar *a vida da comunidade popular ainda não nascida*. A morte trágica tem um duplo significado: anular o velho direito dos deuses olímpicos e sacrificar o herói, fundador de uma nova geração humana, ao deus desconhecido. (BENJAMIN, 2011b, p. 108, grifo meu)

Segundo Antonia Birnbaum, em *Bonheur Justice* (2008), três aspectos compõem esse momento transicional na teoria benjaminiana: o estatuto do destino, o silêncio do herói e a lógica agonística de sua representação. O argumento da autora consiste em propor algo relativamente inédito no campo de estudos da filosofia de Benjamin: de que as investigações do filósofo sobre o trágico devem *valer por si mesmas* e se encontram profundamente ligadas à sua teoria política, de modo que a revolta heroica pode ser considerada um tipo de “temporalidade emancipatória” similar, em muitos sentidos, às lutas modernas por justiça. Ao desdobrar os elementos dessa revolta como uma luta contra o horizonte homogeneizante do mito, Birnbaum propõe que tomemos esta ação como uma “vontade de felicidade”, de modo que “a decifração da temporalidade trágica nos convid[e] a repensar a relação entre felicidade e justiça nas lutas da modernidade, a considerar as revoltas históricas dos oprimidos sob uma nova luz” (BIRNBAUM, 2008, p. 13).

Ernani Chaves, de maneira semelhante, argumenta que a ação trágica constitui “uma alternativa distinta ao poder mítico” (CHAVES, 2003), apontando para a impossibilidade de reconciliação – patente sobretudo na filosofia de Hegel – da ação trágica com a ordem do

¹⁴ A leitura de “A alma e as formas” de Lukács e “A estrela da redenção” de Rosenzweig foram essenciais para a crítica feita por Benjamin à teoria do trágico de Nietzsche. Por outro lado, foi a partir da interlocução com Rang que o filósofo estabeleceu uma distinção entre a própria concepção da mudez do herói com relação a de Rosenzweig. Benjamin, com efeito, rejeitou a caracterização de uma “concepção unívoca” do silêncio nas tragédias, que estaria circunscrito num sistema “estruturalmente condenado à inefetividade”. A partir de Rang, seu interesse teórico se voltou à dimensão agonística dos personagens trágicos no interior da tradição grega: uma linguagem encenada no hiato das representações cênicas submetidas ao espaço “do tribunal” e o tempo “das seções” que estava, portanto, enraizada na realidade social, política e jurídica das tragédias.

destino. Para Chaves e Birnbaum, com efeito, há algo de específico na temporalidade do estremecimento doloroso do herói que indica a importância do caráter disruptivo do trágico na teoria de Benjamin. É nesse sentido que a investigação da tese de 1925 oferece elementos para aprofundar aquilo que o filósofo, em 1916, compreendia por uma profunda apreensão do trágico (BENJAMIN, 2011b, p. 261): agora, a determinabilidade excessiva da morte do herói será articulada a partir do seu horizonte histórico, sem que isso venha a supor uma relação inadequada com a teoria jurídica moderna. Se Benjamin, então, elabora os contornos de uma investigação estética, a compreensão do trágico como uma “tendência” devolve àquelas figuras sua participação na vida da *pólis* dos séculos VI e V a.C., sendo, desse modo, restituída ao político. Reinscrito no espaço do tribunal e no tempo da sessão como manifestação política das interdições à memória de uma comunidade, por seu caráter agonístico, o emudecimento do herói é transposto à condição de falar a respeito daquilo que, em vida, ele não pôde dizer. Benjamin, a partir de então, concebe a sedição trágica como desdobramento do “poder da moldura”:

O herói, na sua existência espiritual e física, *é a moldura que enquadra os eventos trágicos*. Se o “poder da moldura”, [...] é uma peça essencial para distinguir a concepção de vida antiga da moderna, na qual a vibração infinita e múltipla dos sentimentos ou das situações parece ser coisa óbvia, esse poder não pode ser separado do da própria tragédia. [...] Esta duração monótona do sentimento do herói só é garantida pela moldura predefinida da sua vida. O oráculo da tragédia não é apenas um sortilégio mágico do destino; é a certeza, deslocada para o plano exterior, de que uma vida não é trágica se não decorrer no âmbito da sua moldura. A necessidade que se manifesta adentro desta moldura não é de ordem causal nem mágica. É a necessidade muda da obstinação, por meio da qual o si-mesmo dá a ver a sua fala. Como a neve sob o vento sul, essa necessidade fundir-se-ia sob a ação do sopro da palavra. *Mas somente de uma palavra desconhecida*. A obstinação do herói contém em si essa palavra desconhecida; é isso que a distingue da *hýbris* de um homem a quem a consciência plenamente desenvolvida da comunidade não reconhece já qualquer conteúdo oculto. (BENJAMIN, 2011b, p. 117, grifo meu)

Nessa reviravolta conceitual, Benjamin parece aprofundar o próprio entendimento sobre a temporalidade trágica ao caracterizar as condições materiais da moldura cênica. Dois elementos, nesta passagem, se destacam: em primeiro lugar, o estabelecimento de uma relação intrínseca entre a vida do herói – assim como a distinção entre vida antiga e moderna – e a ação levada a cabo por ele. Em segundo lugar, o fato de que é da força imposta sobre o personagem trágico – força que o constrange, como também o enquadra – que Benjamin deriva a reverberação daquilo que não é conhecido: uma palavra, formada pela vibração infinita de múltiplos sentimentos. A ênfase, aqui, deve ser concedida ao *desconhecido*: aquilo que não se apresenta disponível no horizonte histórico de que o personagem participa que, justamente por isso, encontra a *physis* do herói também em sua *hýbris*, a impossibilidade concreta e violenta de se furtar ao próprio tempo e escapar do castigo que desaba sobre ele. É, então, nesse estremecimento, nesse silêncio que parece algo mais do que sua obstinação voluntária, que o herói se encontra despossuído até mesmo e inclusive de qualquer consciência que possa formar sobre seu infortúnio. A palavra desconhecida, então, é o que resta dessa condição: oculta ao próprio autor da ação, envia na linguagem cifrada algo a outra comunidade e outro tempo – endereça, para além de si mesma, determinada necessidade à prática histórica.

O silêncio trágico [...] não pode ser pensado apenas nesta dependência de uma ideia de obstinação. Esta vai formando-se antes na experiência do silêncio, do mesmo modo que este último se reforça nela. A substância da ação heroica pertence, tal como a língua, à comunidade. Uma vez renegada pela comunidade, ela permanece muda no herói. E este tem de circunscrever toda a ação e todo o seu saber, quanto maior for o

seu peso e o seu alcance, mais *violentamente* adentro dos limites do si-mesmo físico. Só à sua *physis*, e não à língua, ele deve a capacidade de permanecer fiel à sua causa, e por isso tem de fazê-lo na morte. (BENJAMIN, 2011b, p. 109-10, grifo meu)

Birnbaum propõe que, para apreender a revolta trágica em Benjamin, tenhamos em vista a distinção entre dois termos: *natal* e *natif*. Natalidade e natividade são formas de relação com a comunidade que compreendem um(a) sujeito(a) em iminente crise: assume o destino natural, subleva este cumprimento a outro plano. Esta crise é a crise da *physis*, das limitações naturais que emolduram e constroem esta vida no destino da comunidade. Mas a ela corresponde também determinado desdobramento, retorno sobre si mesma que indica a existência de algo não dito, radicalmente próprio à moldura desta vida. Natalidade e natividade não são, portanto, dimensões dicotomicamente opostas, mas dialeticamente complementares: como na noção benjaminiana de origem [*Ursprung*], postulam o advento do contraditório como condição de apreensão de um sentido de justiça intrinsecamente conflituoso (BIRNBAUM, 2008, p. 160-61).

O avanço sobre os escritos de 1925 oferece, assim, uma perspectiva particular para a releitura das figuras lendárias de *Para a crítica da violência*. Como dizer a ruptura, a mudez? Se a revolta heroica, “inicial e terminal”, incoativa, parece ter se tornado, em certa medida, uma experiência minoritária, se ela perdeu sua aura de grandeza como, em algum aspecto, a soberania que a individualiza, os exemplos de Prometeu e Níobe ressoam agora de outra maneira. O infortúnio de Prometeu tem um fim no desafio que o herói impõe aos deuses. Em Níobe, porém, como nota Butler, “parece haver algo de uma tristeza infinita” preservada no relato de Benjamin, já que a mãe grega “não só se arrepende do que fez, mas pranteia o que perdeu” (BUTLER, 2017, p. 94). Que sentido de justiça se impõe a partir da consideração radical deste infortúnio? No que consiste a vida infeliz, culpada? Quero sugerir, então, que voltemos a *Para a crítica da violência* articulando o estatuto do luto *com e apesar de* Benjamin, para que possamos pensar o lamento de Níobe em sua particularidade.

4 A LÍNGUA E O LAMENTO DAS PEDRAS

Nos textos de 1916, Benjamin constrói sua concepção do trágico em oposição ao tempo do *Trauerspiel*. Ali, o autor caracteriza o drama barroco como uma “representação ‘anfíbia’”, de temporalidade “incompleta, mas finita; universal, mas histórica” (BENJAMIN, 2011b, p. 261), que por suas leis próprias consiste em algo mais próximo do tempo histórico do que a temporalidade trágica. Nessa reverberação infinita, o filósofo compreende o luto como “conexão interna” às leis de repetição e circularidade do barroco. O drama trágico, assim, é algo como a alegoria (BENJAMIN, 2011b, p. 200)¹⁵ do “constrangimento da natureza”, “um gigantesco avolumar do sentimento”, onde “se abre um mundo novo, o mundo da significação, do tempo histórico sem sentimento” (BENJAMIN, 2011b, p. 267). A ideia de grandeza, por um lado, não está desvinculada do *Trauerspiel*. O que parece relevante, por outro lado, é a relação

¹⁵ O conceito de *alegoria*, esmiuçado em *Origem do Drama Trágico Alemão*, não aparece nos textos de 1916. Mas seria possível fazer um percurso sobre a transição teórica benjaminiana deste intervalo considerando a relevância do termo em sua tese. Em 1925, Benjamin articula oposição conceitual entre símbolo e alegoria a fim de caracterizar o alegórico como próprio ao barroco: a partir dele, o estilo fragmentado das representações modernas apresentam de modo exemplar sua forma histórica sob as leis de “dispersão” e “concentração” – “as coisas agrupam-se de acordo com seus significados” e é nas coisas que o barroco se constrói como “imenso inventário” da época. O privilégio do barroco, assim, compreende determinado trabalho com o “fundo” de sua historicidade, que permite um aprofundamento imanente ao jogo de significações de seus objetos. É a *transitoriedade* que imediatamente dá forma às representações; outra palavra, em síntese, para o estatuto epistemológico do luto nos textos de 1916. Minha pergunta, então, que pode ser apenas sugerida neste capítulo, é se seria possível variar os desdobramentos do conceito de alegoria à interpretação das figuras lendárias de *Para a crítica da violência*.

entre luto e significação situada nos entremeios dessa conexão interna. Se, nesse texto, a tragédia parece ter sua linguagem imediatamente encerrada nos limites da representação cênica, o luto é descrito como uma via de transmissão das línguas, de onde se deriva o “princípio anímico” do “jogo” [*Spiel*]: jogo entre algo que se quer libertar de suas determinações espaciais, entre linguagem e empiria, aquilo que fundada, pela via do sentimento, o tempo histórico como distanciamento do próprio sentimento que o informa.

O luto, nesse sentido, é um conceito, para Benjamin, ligado estreitamente à sua filosofia da linguagem; aquilo que, no texto de 1916, se entende por um “constrangimento da natureza” aparecerá articulado em *Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens*, do mesmo ano, sob a metáfora da mudez:

[...] Por ser muda, a natureza é triste e se enluta. Mas é a inversão dessa frase que penetra mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da natureza que a emudece. Em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou uma aversão a comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível. [...] (BENJAMIN, 2011a, p. 70-1)

Nesse texto, o autor formula os princípios de sua teoria da linguagem como uma espécie de *tradução* imanente aos processos de significação e emudecimento que a compõem, e que integram o caráter de sua totalidade por meio de significações que, sendo relativamente mais ou menos perfeitas, tendem a um infinito aperfeiçoamento no interior das novas línguas transmitidas pelas pessoas. Esse aperfeiçoamento, assim, consiste num tipo de hierarquia posto em ato na vida das línguas, a “unidade do movimento da linguagem”, que designa “a palavra de Deus”. A *tarefa do tradutor*, de 1921, começa justamente nos fins do texto de 1916. Benjamin escreve:

[...] poder-se-ia falar de uma vida ou de um instante inesquecível, mesmo que todos os homens o tivessem esquecido. Pois se sua essência exigisse não serem esquecidos, aquele predicado não teria nada de falso, apenas uma *exigência* a qual os homens não correspondem e, ao mesmo tempo, também a referência a uma esfera, na qual essa exigência fosse correspondida: a uma rememoração de Deus. (BENJAMIN, 2011a, p. 103, grifo meu)

Embora não haja espaço, na conclusão deste capítulo, para pormenorizar os elementos da filosofia da linguagem do autor em relação às suas referências teológicas, gostaria de ressaltar alguns aspectos do vínculo entre linguagem e luto para retornar à teoria do trágico desenvolvida na década de 1920, derivando a partir dele uma possível compreensão do materialismo benjaminiano. A concepção de determinada exigência inerente à unidade de movimento da linguagem – ou, nos textos de juventude, a palavra divina – reorganiza epistemologicamente o estatuto da necessidade no interior dos processos hierárquicos de significação que se desenrolam nas vidas dos falantes. A palavra humana, então, *participa* de um movimento mais genérico das línguas, mas não o possui. Na filosofia da linguagem de Benjamin, portanto, participam sujeitos que perderam a soberania de qualquer prospecto de totalidade: supõem um sujeito(a) que, como escreve Katia Muricy, “é apenas um ‘tradutor’ que vem em socorro das coisas emudecidas e libera a sua linguagem, permitindo que nela as ideias se auto-representem” (MURICY, 2009, p. 113). É, portanto, *depois* da mudez que se diz a ruptura, o salto, a perda ou o desterro.

Vimos que, na tese de habilitação, Benjamin abandona, em parte, a concepção da individualidade do herói para sugerir que aquela revolta guarda algo como uma “palavra desconhecida”, palavra que, por meio da mudez, foi impedida de ser formulada na moldura dos eventos trágicos. Em 1925, Benjamin passa a relativizar aquilo que entendia pela

“irredutibilidade” do trágico. No que consiste essa palavra desconhecida, sob que condições outra comunidade a acolhe? De que maneira essa palavra é transmitida? Aqui, a referência ao conceito de tradução das línguas encontra uma forte ressonância no interior de seu projeto filosófico. Em carta de 7 de março de 1931 a Max Rychner, Benjamin faz as seguintes considerações a respeito do livro do barroco:

Este livro, é claro, certamente não era materialista, embora já dialético. Mas o que não sabia no tempo em que o escrevi, se tornou em seguida cada vez mais claro para mim: a saber, *há uma ponte entre a forma como o materialismo dialético encara as coisas e a perspectiva de minha posição particular sobre a filosofia da linguagem*, por mais tensa e problemática que essa ponte possa ser. (BENJAMIN, 1994, p. 372, tradução minha, grifo meu)

Quero propor, então, algumas reflexões a respeito dessa “ponte” a partir do estatuto do luto, retornando à Níobe. Quando Benjamin descreve o infortúnio da mãe grega como “portadora eterna e muda da culpa”, o tipo de temporalidade que corresponde a essa lenda se assemelha formalmente à sua própria concepção de tempo histórico, “infinito em todas as direções”, incompleto em todos os sentidos. Seria possível afirmar, nesse sentido, que Níobe talvez esteja mais próxima da constelação do barroco do que pareceria num primeiro momento. Curiosamente, Níobe repete seu ato criminoso, e sua obstinação pode tanto ser entendida por orgulho, como, também, por revolta. Se é ambígua a violência que se impõe sobre Níobe, seria possível dizer que, igualmente, é ambígua a herança desse sentimento na forma com que chega até nós. Nesse sentido, se sua ação não é signo da grandeza, Níobe não é uma heroína: é, antes disso, uma mãe enlutada. E, apesar da caracterização benjaminiana das figuras gregas como individualizadas, Níobe integra um amplo campo de referências nas tragédias de mulheres que, a despeito de serem ou não mães, e em certa medida de serem ou não *mulheres*, foram encenadas na cidade de Atenas dos séculos VI e V sob uma política de memória que tinha, como finalidade, o objetivo de intervir sobre as práticas culturais do luto público.¹⁶ Vista, portanto, por uma perspectiva histórica, a lenda de Níobe representa efetivamente uma tendência estética: como tendência dos processos institucionalizados de um esquecimento forçado, a história – fragmentada – que encontra hoje nossa língua e nosso tempo é parte do testemunho dessa interdição, uma interdição que forçou o apagamento do caráter político das experiências de morte e vida tensionadas no interior das representações do luto.

Com Benjamin e apesar de Benjamin, é justamente a partir do caráter universal e histórico do luto que aquelas categorias temporais podem ser reformuladas em novos termos. E, novamente, com Benjamin, sua teoria da linguagem pode nos convidar a pensar sobre os processos de traduções, perdas, esquecimentos e continuidades dessas representações em horizontes históricos mais ou menos amplos, mais ou menos específicos. Se há, portanto, algo de inesquecível nessas histórias, isso não significa que haja, aí, sob a perspectiva do conhecimento (e linguagem) humanos, uma possibilidade infinita e irrestrita de rememorar cada momento da história de forma homogênea. Pelo contrário: essa pretensão, que se vincula em

¹⁶ A esse respeito, é fundamental a remissão aos estudos da historiadora Nicole Loraux sobre as políticas de esquecimento na Grécia Antiga, especialmente em *Les Mères en deuil* (1990) e “Da anistia e seu contrário” (2017). A obra de Loraux é dedicada a uma leitura pormenorizada das tragédias gregas levando em consideração os processos institucionais e jurídicos que resultavam em práticas políticas de interdição da memória no mundo antigo. Por meio de uma “prática da memória cívica demasiadamente controlada”, argumenta a autora, o Estado grego decidia o que deveria ou não ser encenado no teatro, de modo que o surgimento do gênero trágico foi, desde o princípio, constituído como autoexpressão da cidade-Estado. Loraux demonstra, assim, na contrapartida de interpretações que tendem a mistificar o papel da religião na Grécia Antiga, que o controle dessas encenações no espaço público construiu o imaginário social da antiguidade. É nesse sentido que a autora investiga as práticas de luto na *pólis*, estabelecendo uma análise que expande e aprofunda os aspectos das relações sociais tensionadas pelo caráter político de suas representações.

muitos aspectos ao elemento ideológico do historicismo, deve ser objeto de uma crítica materialista, uma que conhece os processos de transmissão, mas também aqueles de perdas e emudecimentos que compõem a história. Nesse sentido, a concepção de Benjamin sobre o caráter hierárquico da continuidade linguagem encontra a prática materialista de maneira complexa, mas profundamente imbricada na formulação de uma programa ético-histórico, que leva em consideração tudo aquilo que não pode conhecer, mas entende a própria práxis histórica sob a perspectiva de uma infinidade de lutas – na maioria das vezes, minoritárias – que, *na perda*, compõem seu próprio tempo: para lembrar os termos de Marx, toda história é história da luta de classes. (MARX, 2017, p. 22)¹⁷

Seria possível afirmar, ainda, que aquilo que Benjamin talvez não tenha antevisto em suas formulações sobre o *Trauerspiel* tenha sido o alcance desses processos hierárquicos nas construções históricas do luto. Aqui, é com uma filósofa e comentadora da crítica da violência que essa questão pode ser reconsiderada de maneira radical. Judith Butler alinha seu projeto filosófico à defesa da incondicionalidade do luto; defesa que, elaborada a partir de determinada “hierarquia do luto”, passa a ser formulada pela constatação de que, por meio de uma “concepção restritiva do humano que se baseia em sua exclusão” (2019, p. 53-54), certas vidas não contam como vidas. A noção de vidas não enlutáveis, assim, encontra na identificação histórica do tema do luto em Benjamin uma limitação, mas também outras aberturas. Segundo Aléxia Bretas,

[...] ao contrário do que Benjamin vislumbrava no contexto do barroco, nem todas as vidas estão igualmente submetidas aos ditames implacáveis de uma providência naturalizada, cuja finalidade é a caducidade e a produção do cadáver – o que explica o mutismo e a natureza desencantada. Em consequência, partindo e também indo além da ideia de luto (*Trauer*) mobilizado por Benjamin em sua apresentação do barroco, Butler busca identificar e desconstruir as coordenadas que tornam possível levar uma “vida vivível” não somente a partir da mera facticidade, senão pelo fato de determinadas vidas serem institucionalmente excluídas da possibilidade mesma de virem a ser publicamente lamentadas se/quando lesadas ou mesmo perdidas. Daí a autora insistir que *apenas em condições materiais e simbólicas em que a perda é percebida como tal, o valor da vida é reconhecido efetivamente*. Ou dito sumariamente: *a possibilidade de ser enlutada é pressuposto para toda vida que importa*. (BRETAS, p. 43)

Se, em Benjamin, o mutismo e a natureza desencantada parecem apontar à mera facticidade da vida natural, como reconduzir o infortúnio das figuras trágicas ao projeto da crítica da violência? Butler parece oferecer uma resposta a essa questão, que vai de encontro, em certo sentido, às formulações benjaminianas a respeito da palavra desconhecida do herói no texto de 1925. Relendo o ensaio de 1921, ela propõe que imaginemos Níobe; a mudez da figura lendária, então, é vertida em lágrimas infinitas:

Como seria a expiação de Níobe? Será que conseguimos imaginar? A justiça nesse caso exigiria uma conjectura, a abertura da possibilidade de conjectura? Podemos imaginar apenas que a rocha se dissolveria na água, e que sua culpa daria lugar a lágrimas infinitas. *Não seria mais uma questão sobre o que ela fez para merecer tal punição, mas sobre qual sistema de punição impõe essa violência sobre ela*. Podemos imaginá-la revoltando-se mais uma vez para questionar a brutalidade do direito, e podemos imaginá-la irradiando a culpa de sua arrogância ao recusar furiosamente a autoridade violenta exercida sobre ela, e uma dor infinita pela perda daquelas vidas. Se essa tristeza não tem fim, talvez também seja perene, até eterna, e nesse sentido a tristeza é tanto a sua perda quanto parte da “dissolução” que liga a perda aos ritmos

¹⁷ “A história de todas as sociedades existentes é a história da luta de classes” – Engels acrescenta, em nota: “Isto é, toda história escrita”.

de destruição que constituem o que na vida é sagrado e o que na vida leva à felicidade. (BUTLER, 2017, p. 95, grifo meu)

Imaginar Níobe significa emprestar inteligibilidade ao seu lamento, que agora pode ser escutado como grito de revolta. A língua da personagem petrificada impõe uma espécie de inversão causal sobre a aparente necessidade do sistema de punição que inaugura sua sobrevivência infeliz. Reverberando infinitamente, essa linguagem reencena a ação da personagem em sua tristeza, dor, fúria, luto e luta: ressoa em sua ambiguidade, constituindo as múltiplas e inapreensíveis faces do destino trágico. É, com efeito, na afirmação da heterogeneidade do infortúnio, nos modos específicos de uma infelicidade nunca perfeitamente uniforme (BIRNBAUM, 2008, p. 89), que as figuras emudecidas da história tornam a falar; assumir essa perspectiva torna possível a elaboração do programa da crítica da violência no interior de seus horizontes materialmente determinados, na pergunta refletida sobre as condições do próprio emudecimento, para que esses modos de violência sejam, enfim, interrompidos.

A defesa da incondicionalidade do luto, nesse sentido, só pode ser afirmada em sua universalidade quando considerada de modo essencial por meio das condições materiais dessa perda, emoldurada ou enquadrada – para usar um termo caro a Butler – pela culpa e infelicidade, como também pela insubordinação e revolta que reivindicam a apreensão ou o reconhecimento do valor do que foi perdido. Com Butler, a destituição do caráter político – e público – do luto se torna ponto de partida para uma reivindicação ontológica que afirme o valor do que se perdeu. Se a condição primária da violência de Estado, portanto, consiste numa espécie de desrealização das vidas, e se a violência, assim, é “cometida contra aqueles que são irreais” (BUTLER, 2019, p. 54), a reivindicação pela universalidade do luto consiste em determinada restituição de sua realidade, sua humanidade, e com ela o caráter político de suas contestações. A violência, Butler afirma, *desrealiza* o político. O programa de sua crítica começa, assim, em nome da consideração radical das perspectivas suprimidas, das vidas que, nesse processo, foram forçadamente perdidas.

No ensaio de 1921, Benjamin afirma que a crítica da violência parte de uma filosofia de sua história. A pergunta que, talvez, ainda se imponha à filosofia deste século que nos separa do ensaio benjaminiano, é de que modo ou com que método se faz essa história. Embora não tenha aprofundado, aqui, o tema da violência divina – termo, de certo modo, abandonado nos anos seguintes – gostaria de sugerir que, na relação dialética entre “mítico” e “divino”, Benjamin estabelece as bases de um projeto epistemológico que supõe a história como campo da diferença. Violência mítica e divina, nesse sentido, estão em jogo na articulação de dois registros intraduzíveis: um que se reconhece e nomeia, que parece inescapável e irresolúvel, circuito de contraviolências representado pelo alcance e os limites do direito. Outro que, para quem o testemunha, é tanto possível quanto irreconhecível, inominável. A história da violência começa pela indicação desses extremos. Como dizer sua ruptura, afirmar a vida no abismo ou na cesura dessas esferas?

Na heterogeneidade desses registros, talvez seja possível propor o conceito de perda como intrínseco a um programa crítico da história. A violência como problema filosófico, então, parte também – mas não apenas – de uma filosofia do luto. Se a teoria do trágico de Benjamin, em contínua reformulação, desce ao emudecimento material de uma subjetividade perguntando sobre suas ações obstinadas e interdições, uma releitura irruptiva da violência mítica postula a experiência de um/a sujeito/a que age por uma revolta desconhecida, impossível de ser conhecida. Segundo Birnbaum, nisso consiste o empirismo benjaminiano construído nas fronteiras do método filosófico que postula, com efeito, que “o objeto de conhecimento não é idêntico àquele da verdade” (BIRNBAUM, 2008, p. 56). O objeto da verdade é aquilo que subsiste à especulação teórica e afirma a concretude da experiência como motor de investigação

sobre a atualidade; no limite, aquilo que pode orientar o historiador à pergunta pela justiça ou, ainda, quais esquemas de inteligibilidade constituem a vida de um/a sujeito/a em relação às forças normativas do próprio tempo. Projeto crítico de uma teoria da história, o ensaio de 1921 contesta as formas da violência de Estado e envia, pela necessidade de sua interrupção, uma prerrogativa ao tempo do agora: a de considerar aquilo que, nos violentos processos da história, sobrevive em nós. Mas essa prática só pode ser crítica se for capaz de levar em conta, também, tudo aquilo que se perdeu.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era de emergência**. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENJAMIN, Walter. Trauerspiel und Tragödie. Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie. Schicksal und Charakter. Zur Kritik der Gewalt. In: TIEDEMANN, Rolf. *Gesammelte Schriften* v. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

BENJAMIN, Walter. **The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940**. Tradução de Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem do homem., Destino e caráter. A tarefa do tradutor. Para a crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron (alemão) e Cleonice Paes Barreto Mourão (francês). Belo Horizonte: Editora UFMG, v. II, 2018.

BIRNBAUM, Antonia. **Bonheur Justice: Walter Benjamin**. Paris: Payot & Rivages, 2008.

BIRNBAUM, Antonia. Variations of fate. In: SALZANI, B. M. E. C. **Towards the critique of violence**. Londres, Nova Iorque: Bloomsbury Publishing, 2015. Cap. 5, p. 95.

BOJANIC, Petar. A Violência Divina de Benjamin e o Caso de Coré – A Rebelião contra Moisés Como Primeira Cena do Messianismo (Números, 16)1. **RDP**, Brasília, p. 358-376, Nov-Dez 2020.

BRETAS, Aléxia. **A constelação do sonho em Walter Benjamin**. São Paulo: Humanitas, 2008.

BRETAS, Aléxia. Constelações em ruínas: luto, barbárie e memória ética. In: AL], R. T. D. S. [. **Walter Benjamin: barbárie e memória ética**. Porto Alegre: Zouk, 2020. p. 23-46.

BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência: a polícia da Era Vargas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

CHAVES, Erani Pinheiro. Mito e Política: Notas sobre o conceito de destino no 'jovem' Benjamin; Katharsis versus Ouvinte Estético: sobre a Tragédia em Nietzsche e Walter Benjamin. In: CHAVES, Erani Pinheiro. **No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin**. Belém: Paka-Tatu, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. História e cesura. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**. São Paulo: Editora 34, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LORAUX, Nicole. **Les mères en deuil**. Paris: Seuil, 1990.

LORAUX, Nicole. Da anistia e seu contrário. In: AL], Y. H. Y. [. **Usos do esquecimento: conferências proferidas no colóquio de Royaumont**. Tradução de Renata Crystina Bianchi de Barros Eduardo Alves Rodrigues. Campinas: Editora da Unicamp, 2017. p. 29-72.

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

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. Manifesto Comunista. In: ENGELS, Friedrich; Karl Marx; LÊNIN, Vladimir I Ilyich. **Manifesto Comunista; Teses de Abril**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MORAN, Brendan; SALZANI, Carlo. On the Actuality of 'Critique of Violence'. In: MORAN, Brendan; SALZANI, Carlo. **Towards the Critique of Violence - Walter Benjamin and Giorgio Agamben**. [S.l.]: [s.n.], 2015. p. 1-15.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin**. 1ª. ed.

Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009.

RANGEL, Marcelo de Mello. História e Stimmung a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 17, p. 165-178, Jul-Dez 2016. Disponível em: https://www.gewebe.com.br/cadernos_vol17.htm. Acesso em: 3 set. 2021.