

VIDA E POLÍTICA EM WALTER BENJAMIN

LIFE AND POLITICS IN WALTER BENJAMIN

MÁRCIO JAREK¹

UTFPR - Brasil
m.jarek@hotmail.com

RESUMO: Este artigo apresenta as relações entre uma ideia de vida presente no empreendimento do filósofo Walter Benjamin e a perspectiva deste de reestruturação da compreensão da política na idade contemporânea. Mais precisamente, remontamos alguns traços e desdobramentos do projeto de Benjamin de escrever um livro sobre a relação entre vida e política. As correspondências e rascunhos do período indicam que a obra deveria possuir três partes. Tendo em vista a estrutura pensada por Benjamin para essa obra, nosso trabalho visa principalmente a exposição das especificidades da segunda parte desse projeto, intitulado “A verdadeira política”. Realizaremos aqui uma breve avaliação crítica das relações entre o corpo vivo humano (*Leib*) e o corpo material (*Körper*), da condição da vida enquanto mera vida (*blosses Leben*) e de seus desdobramentos na compreensão da violência e do poder (*Gewalt*) sobre a vida.

PALAVRAS-CHAVE: Vida. Mera vida. Política. Violência. Poder.

ABSTRACT: *This article presents the relationships between an idea of life present in the work of the philosopher Walter Benjamin and his perspective of this of restructuring of the understanding of politics in the contemporary age. More precisely, we trace back to some features and developments of Benjamin's project of writing a book about the relationship between life and politics. The epistolary material and drafts of period indicate that the book should consist of three parts. Considering Benjamin's structure for this book, our article is mainly aimed at exposing the features of the second part of this project, entitled "The real politics". We will present a brief critical assessment of the relations between human living body (Leib) and material body (Körper), of the condition of life as a bare life (blosses Leben) and its developments in the understanding of violence and power (Gewalt) on life.*

KEYWORDS: *Life. Bare life. Policy. Violence. Power.*

INTRODUÇÃO

Em 1920, Walter Benjamin começou a colocar no papel suas ideias sobre o tema da política e esperava logo publicar uma obra sobre o tema. Conforme correspondências e rascunhos da época² a obra deveria possuir três partes: a primeira intitulada “O verdadeiro homem político”, que trataria das relações mais imediatas entre a política e a vida; a segunda parte intitulada “A verdadeira política” abordaria a questão da violência e da noção histórica de uma “teleologia sem fim” e serviria como uma espécie de antítese em relação à primeira parte; e,

¹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor substituto na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

² Cartas à G. Scholem de 1º e 29 de dezembro de 1920 (*Correspondance* 1910-1928), os fragmentos 72 e 73 sobre história e política, que datam do mesmo período, e o texto que ficou conhecido como “Fragmento teológico-político” também de 1920.

por fim, a terceira parte, que não recebeu um título, deveria compreender a crítica da política contemporânea através da crítica filosófica do romance utópico *Lesabéndio* (1913) de Paul Scheerbart (1863-1915) seguido de uma recensão da obra *O espírito da utopia* (1918) de Ernst Bloch (1885-1977).

Dadas as limitações e especificidades desse trabalho, trataremos como recorte apenas compreensão da vida, enquanto mera vida, no contexto de avaliação da “verdadeira política”, apresentada por Benjamin em sua crítica da violência e do poder (*Gewalt*). Adotamos como foco principal de nossas análises os escritos produzidos entre os anos de 1918 e 1925 no contexto da tentativa de escrita de sua referida obra sobre política. Tem papel destacado o conteúdo presente nas entrelinhas do ensaio “Para uma crítica da violência” de 1922, bem como, em seus escritos de suporte a este trabalho como os poucos fragmentos existentes do escrito sobre política, alguns de seus fragmentos sobre antropologia, o ensaio “Destino e caráter” (1919), o “Fragmento teológico-político” (1920) e o pequeno ensaio sobre “O capitalismo como religião” (1921).

I A MERA VIDA E A CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

O principal escrito de Benjamin resultante de sua intenção em pesquisar as relações entre vida e política e, por sua vez, o único deste empreendimento que restou completo no conjunto de sua obra, é o ensaio intitulado “Para uma crítica da violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) que foi escrito entre os anos de 1920 e 1921 e publicado em 1922. O ensaio é o fruto de temas pesquisados pelo filósofo para compor a segunda seção de sua pretendida obra sobre política. Essa seção se chamaria “A verdadeira política” e consistiria em uma espécie de antítese à primeira seção que versaria sobre “o verdadeiro homem político”. Nesse ensaio, o conjunto de argumentos de Benjamin gira principalmente em torno das relações entre vida e violência. Se o “verdadeiro homem político”, para Benjamin, liga-se à noção psicofísica de um corpo vivo (*Leib*) que extrapola as limitações do corpo material (*Körper*) e proporciona uma condição de vida histórica aos homens, as relações entre vida e violência colocam-se como antítese dessa possibilidade da humanidade de instauração de uma “verdadeira política”. As relações de violência, ou de poder (*Gewalt* em alemão), que se realizam sobre a vida, procuram considerar esta tão somente como objeto de um destino mítico. Destino que situa a vida unicamente como vida natural culpada e a circunscreve apenas no campo de culpabilização jurídica da mera vida³ (*das bloße Leben*).

² A tradução do termo *bloße Leben* para o português, realizada por Ernani Chaves (BENJAMIN, 2011), aparece como *mera vida*. Na tradução realizada por João Barrento (BENJAMIN, 2012) para a edição portuguesa figura a expressão *vida nua* que segue a opção polêmica utilizada por G. Agamben ao relacionar a temática da crítica da violência de Benjamin com o contexto de reflexões em torno das temáticas atuais da biopolítica. Seguindo as opções de tradução para a língua inglesa (*bare life*), para a língua francesa (*simple vie*) e as observações de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.151), optamos pelo uso da expressão *mera vida* como o equivalente de *bloße Leben*. Segundo Gagnebin, o adjetivo *bloß* significa “mero”, “simples” ou “sem nenhum complemento” como equivalente de “nu” no sentido de “despido” e não “nu” no

O pesquisador Marc Berdet (2014) observa que Benjamin articula argumentos de uma “complexidade metafísica” em um “caminho labiríntico de divisões e subdivisões” que remete a um jogo incessante de cortes e viradas inesperadas: Benjamin parte da distinção clássica entre direito natural e direito positivo, opõe violência legal e ilegal, divide a primeira entre fundadora e conservadora do direito para, após, mostrar suas relações de mútua cumplicidade; opõe ainda estas formas de violência a uma terceira forma de violência, ela mesma dividida entre aquela de origem mítica e outra de origem divina, para então situar, como exemplo, a questão da greve geral revolucionária como forma de um poder semelhante ao divino no estabelecimento de uma nova forma de entendimento da vida humana sem o domínio mítico. Segundo Berdet (2014, p.118), ao longo do ensaio se mostram sutilmente dois momentos fortes: “no início, uma desconstrução da violência legal para revelar um fundo mítico; depois uma reabilitação da violência divina que, atualizada pelos anarquistas, poderia livrar as sociedades humanas da injustiça”. Logo, uma “verdadeira política” seria esta que livraria a vida e as sociedades do jugo de poder e de violência mítico estabelecido pelas relações jurídicas do direito. Para Benjamin, em “Destino e caráter”, escrito anteriormente no ano de 1919, o direito “é apenas o resíduo do plano demoníaco na existência humana” (BENJAMIN, 2012, p.52). A verdadeira política, por sua vez, seria aquela que destruiria toda forma de poder sobre a vida humana respeitando-a como um corpo vivo mais abrangente que aquela *meramente* natural cujo direito tenta exercer sua força e jurisdição. Dessa maneira, o alvo principal da crítica de Benjamin nas avaliações acerca das relações entre vida e violência é o direito em sua estrita relação com o mito. Na crítica presente no ensaio, o direito pode ser instaurado ou mantido, ou ainda, pelo contrário, pode ser ameaçado e mesmo aniquilado, por diferentes formas de violência.

O labirinto de divisões e subdivisões do escrito traz, sobretudo, a crítica da política atual (e, conseqüentemente, a crítica do direito) a partir de argumentos influenciados principalmente pelas ideias do pensador judaico alemão Erich Unger (1887-1950). Unger publicou sua principal obra, intitulada *Política e Metafísica* no mesmo ano (1921) em que Benjamin trabalha no escrito sobre vida e violência. Essa obra trata basicamente da possibilidade de avaliação metafísica da política e da relação desta com a condição psicofísica humana e, junto das teses do anarquista francês Georges Sorel (1847-1922) acerca do mito e da violência contidos na obra *Reflexões sobre a violência* (1908), forma a principal base de referências da argumentação de Benjamin em seu escrito crítico. É necessário destacar que o ensaio “Para uma crítica da violência” foi, por assim dizer, “redescoberto” pela crítica política contemporânea, mas tornou-se hegemônica a interpretação que tenta situá-lo exclusivamente nos esquemas conceituais do debate biopolítico atual (vide os trabalhos recentes de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito). Mesmo não deixando de valorizar essas apropriações, tentaremos, no entanto, remontar alguns dos vínculos desse

sentido de nudez vital, como a nudez do bebê quando nasce, nesse caso, destaca o tradutor, o termo mais apropriado seria *nackt*.

trabalho com um campo de interpretações mais abrangente acerca das discussões sobre a relação entre vida e política. Assim, tomaremos como principal aspecto de nossa avaliação algumas das relações pouco estudadas entre o pensamento de Unger e de Benjamin na compreensão da crítica da violência sobre a mera vida aliadas a reflexão metafísica sobre a “verdadeira política”.

2 POLÍTICA E METAFÍSICA

Em janeiro de 1921 Benjamin escreve a Gerschom Scholem sobre sua inquietude quanto às reflexões propiciadas pelos seus estudos sobre linguagem, bem como, sobre seu empenho em concluir um trabalho sobre vida e violência. Nessa carta Benjamin relata que logo poderá contar com o livro de Sorel na escrita do artigo sobre política, e destaca, com certa empolgação, que igualmente tomou conhecimento sobre o livro de Unger após ter assistido a duas conferências do autor. Relata Benjamin que:

A conferência que assisti [...] me parece hoje a mais significativa sobre a política. [...] Ontem à noite, logo após a segunda conferência, Hüne Caro me disse ter escrito a você [G. Scholem] sobre o livro do conferencista [Eric Unger], *Política e metafísica*. [...] julgo, pelo interesse extremamente vivo que tomei pelas ideias de Unger, ao exemplo daquelas sobre o problema psicofísico, surpreendentemente próximas as minhas, que creio poder com toda responsabilidade vos recomendar esta obra [...] (BENJAMIN, 1979, p.232-233, com recortes e inserções nossas).

A obra que Benjamin recomendava na época, *Política e metafísica*, não alcançou grande repercussão naquele momento e ficou ainda muito tempo esquecida entre os pesquisadores do pensamento político contemporâneo. A obra se dedica a crítica dos pressupostos metafísicos da política moderna e analisa a condição de possibilidade da ação política atual eficaz e não catastrófica. Para tanto, Unger estrutura seu pequeno livro em três momentos: primeiro, a crítica da representação política referida ao psicofísico; em segundo lugar, a definição metafísica do conceito de povo; e, por último, a exposição do esquema de uma nova política. É característica do pensamento de Unger (e, em certa medida, partilhada por Benjamin) uma ideia de fundo judaico de que a total cisão entre a esfera material e metafísica da política, caracterizada pela ênfase moderna e contínua apenas às questões econômicas, faz surgir o perigo da condução da história humana para a catástrofe. Tal constatação de Unger se condensa originalmente na compreensão do problema psicofísico da vida humana e nos processos de subjetivação dos indivíduos e formação da noção de povo e de humanidade. Assim como em Benjamin, o problema reside no entendimento político-metafísico de uma vida mais abrangente na história, onde um corpo vivo (*Leib*) é pensado como superior em relação a vida natural de um corpo material (*Körper*). O processo de constatação da catástrofe na política

moderna em Unger se assemelha desse modo à crítica do poder/violência mítica sobre a vida em Benjamin⁴.

Para compreendermos melhor essa e outras avaliações de cunho psicofísico sobre a condição político-metafísica em relação à vida humana, bem como notar a referência ao pensamento de Unger e ao de outros autores, faz-se necessário aqui a exposição dos principais pontos do ensaio sobre a crítica da violência elaborada por Benjamin.

a) O direito natural *versus* o direito positivo:

Benjamin inicia a sua crítica elaborando uma longa (e labiríntica) análise das relações do poder e da violência com as diferentes proposições do direito. Tenta com isso sustentar que tanto a tradição do direito natural quanto a tradição do direito positivo são essencialmente cúmplices no que tange às suas relações com a violência. O chamado “Estado de direito” se estabelece via o exercício da violência (violência fundadora ou “não conforme o direito”) e possui o monopólio do uso da força para a manutenção/conservação do direito (faz, assim, o uso legal da violência, ou o uso “conforme o direito”). Tenta-se por um lado sancionar um tipo de direito à violência e por outro lado coibir o uso de toda a força que possa ameaçar este mesmo direito. Benjamin articula em diversos exemplos os limites entre o direito e a violência, entre violências conforme e não conforme ao direito, e traz com isso a discussão clássica sobre a relação entre meios e fins do direito. Segundo Benjamin, as duas escolas (jusnaturalista e juspositivista) se encontram em um dogma comum: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p.124). Nessa perspectiva, na tradição jusnaturalista se tenta “justificar” os meios empregados pela justiça presente nos fins, ao passo que na tradição juspositivista visa-se “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios;

b) O fundamento mítico do direito

O direito, por não possuir “meios puros” ou “imediatos” para estabelecer algo que possa ser considerado justiça acaba, assim, sempre se valendo de uma relação de medialidade (*mittelbarkeit*) violenta para se constituir. Escreve Benjamin (Idem) que “a justiça é critério dos fins e a conformidade do direito o é em relação aos meios”. Por não alcançar *imediatamente* a justiça, o direito acaba se valendo de meios que, tão somente, apresentam imediatamente apenas a violência. “A instauração do direito é a instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”, enfatiza Benjamin (Idem). Desse modo o direito apresenta-se historicamente tão avassalador sobre a condição natural da vida (a mera vida) quanto à noção de destino o é na perspectiva do mito. O direito remonta, em vias, por assim dizer “mais racionalizadas”, os mesmos elementos míticos de uma vida culpada e de sua expiação. Resgatando a definição utilizada por Sorel, Benjamin se valerá da noção de que, desde os

⁴ É o que constata os pesquisadores Paolo Primi (no posfácio à recente tradução italiana da obra de Erich Unger) e Carlos Pérez López (2015) no artigo “Walter Benjamin y G. Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”.

tempos mais primitivos, o direito (*Recht*) é apenas um privilégio (*Vor-recht*) de uns sobre os outros. Como verdade histórico-cultural, mas também como verdade metafísica, ressalta Benjamin (Idem, p. 149), “todo direito foi um direito de prerrogativa dos reis ou dos grandes, em suma: dos poderosos”. A título de exemplo, anota Benjamin, o elemento mítico está presente no procedimento humano antigo de estabelecer fronteiras ou limites como leis não escritas e desconhecidas. Há a possibilidade dos indivíduos transgredirem essas fronteiras sem se dar conta e ficarem, desse modo, sujeitos à intervenção do direito não como castigo, mas como expiação. Destaca Benjamin que o castigo (comum na esfera do direito positivado) é diferente da expiação. A expiação se abate sobre os indivíduos como destino: o indivíduo possui previamente uma vida natural culpada da qual não pode se eximir e da qual desconhece. A manifestação mítica da violência mostra-se assim idêntica a toda violência instauradora do direito. Aquele que desafia o destino reforça apenas o mito, ou, no caso, o próprio direito. Não se discute a esfera justa dos limites estabelecidos, mas apenas se reafirma o direito em relação a quem o estabeleceu. Outro exemplo desse fundamento mítico do direito é localizado por Benjamin no princípio jurídico moderno de não ser dado a ninguém desconhecer as leis. As leis de direito se igualam às leis do destino de uma vida culpada, não há como fugir ao destino assim como não há como “desconhecer suas leis”. Essa natureza de culpa deve ser expiada através de violências instauradoras do direito tal qual, na perspectiva mitológica, as punições dos deuses sobre os mortais. Benjamin ilustra esse aspecto retomando a lenda grega de Níobe⁵.

c) A violência divina

Benjamin procura então uma forma de estabelecimento da justiça por meios puros ou não violentos. Constata, no entanto, que na esfera do direito, mesmo em sua tentativa de estabelecimento da justiça, necessariamente teremos violência. Nesse ponto, Benjamin especula sobre a possibilidade de uma violência que destruísse toda ordem de direito e que “possa estancar a marcha da violência mítica”. Nessa perspectiva, Benjamin pensa em uma violência que não se origine da dimensão demoníaca da vida humana (a dimensão natural), uma violência que não surja como vontade dos poderosos e nem se exerça sobre essa mesma vida natural, a mera vida. Essa forma de violência deveria provocar um efeito messiânico de redimir todas as estruturas desiguais de direito entre os homens. Defende Benjamin que essa violência somente pode ser originada no divino. E esse divino confunde-se, em Benjamin, com o que é sobre-humano, com o que está em um corpo vivo da humanidade e que se situa na linguagem e

⁵ Conforme notas de Marc Berdet (2014, p.121) e de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.147), na mitologia grega, Níobe era filha de Tântalo e Dione que após casar-se com o rei de Tebas, Anfião, teve sete filhos e sete filhas. Na ocasião de uma festa, Níobe zomba da deusa Leto por ter apenas dois filhos com Zeus. Ofendida, Leto pede aos seus filhos, Apolo e Artemis, para se vingarem matando todos os filhos e filhas de Níobe. Comovido com a situação, Zeus transforma Níobe em uma pedra e a coloca no alto do monte Sipyle de onde jorram lágrimas eternas da mãe castigada.

na história⁶. Ele destaca (Idem) que “em todos os domínios, Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe a violência mítica”. A violência divina se vale da imediatidade para promover “em um só golpe” a justiça “sem derramar uma gota de sangue”. Ela suspende, usurpa, ou mesmo destrói, toda ordem de direito que é exercido violentamente sobre a vida natural e que, por sua vez, somente é exercido em favor dele próprio e não da justiça. Benjamin caracteriza de modo mais específico essa violência divina através da oposição de suas qualidades com os aspectos da violência mítica que sustenta o direito. Segundo ele:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2011, p.150).

Benjamin destaca que não se trata apenas de atestar a violência divina pela tradição religiosa, mas que ela pode ser encontrada também na vida cotidiana. Para ele, um dos exemplos em que ela ocorre é no poder que se exerce no processo de educação. Segundo Benjamin (Idem), a educação dos indivíduos está fora da alçada do direito e se define “por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa”. A ausência do direito se dá pela característica aniquiladora que a educação possui ao relativizar sua ação sobre os bens, sobre o próprio direito e sobre a vida. A educação, por se valer dos recursos linguísticos e históricos acumulados pela humanidade e que visam promover o entendimento, aniquila o direito por não impor sua força de maneira absoluta sobre “a alma dos viventes”. Por fim, para ilustrar sua concepção da violência divina, Benjamin contrapõe mais uma vez a esfera do mito (no caso a lenda grega de Níobe) à esfera da religião e se vale, como estratégia de pensamento e de argumentação, da menção à passagem bíblica que traz o episódio da rebelião e do castigo divino do bando de Coré⁷.

d) Greve e violência

É mais que marcante ao longo da argumentação de Benjamin a apropriação interpretativa da discussão sobre a greve contida na obra *Reflexões sobre a violência* do pensador e anarco-sindicalista francês Georges Sorel. A partir dessa

⁶ Em várias passagens de seus escritos e fragmentos da época, Benjamin situa o divino no plano de uma vida que se dá na linguagem e na história em detrimento da vida como condição meramente natural.

⁷ Escreve Benjamin (2011, p.151) que “o juízo divino atinge privilegiados, levitas [a etnia do bando de Coré] atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa [...]”. Membro de uma casta privilegiada, Coré, segundo a Bíblia, se revolta contra Moisés e incita a revolta de cerca de 250 membros da assembleia de Israel que não se satisfazem mais com as atividades serviciais no tabernáculo de Deus. Eles estimam ser santos como Moisés, contestam sua direção e querem ocupar o seu lugar na condução da comunidade. Em resposta a essa contestação, a terra se abre e engole Coré e os líderes do bando junto com seus bens e suas famílias fazendo-os desaparecer sem deixar cair uma única gota de sangue. Em seguida, o fogo divino devora em um só golpe todos os 250 levitas revoltosos.

obra, Benjamin identifica três formas de greve ao longo de seu texto: a greve legal, a greve geral política e a greve geral revolucionária. Essas formas ilustram suas visões sobre as relações entre direito, violência, mito e vida. A primeira forma (a greve legal) relaciona-se com a característica do direito de sancionar certos tipos de violência como um direito, para, assim, tê-los “sob controle” sem tocar na ordem das coisas. Benjamin argumenta que “hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência” (Idem, p.128). Enfatiza Benjamin, que na formalização legal do direito à greve, não é necessariamente concedido aos trabalhadores o direito à violência, pois se entende que o ato grevista deve situar-se em um “não-agir”, um “cruzar os braços” de modo pacífico. No entanto, ressalta Benjamin, a violência fundamentalmente entra em cena como chantagem, no abster-se de agir em troca de determinada condição melhor dentro do próprio direito. Por sua vez, a segunda forma de greve, a greve geral política, surge diretamente da luta dos trabalhadores contra o Estado de direito e contra os privilégios e privilegiados. Essa forma de greve, extremamente violenta em ambos os sentidos, assemelha-se a condição da culpabilização mítica, pois, exige a mudança (ou mesmo a destruição) do direito atual para o estabelecimento de uma nova ordem jurídica que, por se estabelecer por meios violentos (meios “não puros”) e ter a necessidade de fazer uso destes para se manter, corre o risco de, igualmente, estabelecer novas configurações de privilégios e de privilegiados. A greve geral política passa a ser mítica, pois se vale da violência sobre a mera vida natural para estabelecer uma nova condição de direito. A greve legal corre sempre o risco de tornar-se greve geral política, eis a justificativa de tamanha hostilidade violenta por parte do Estado de direito em reprimir a violência nas manifestações grevistas dos trabalhadores. A terceira e última forma de greve, comenta Benjamin, é aquela “que o Estado mais teme”. Essa forma de greve, que pode ser considerada uma greve divina, uma “verdadeira” greve geral revolucionária, é aquela que é orientada por “meios puros” que não exigem outra coisa se não que a violência (legal ou ilegal, sancionada ou mítica) das formas de greve anteriores cesse. Esta forma de greve coabita como possibilidade as outras duas formas anteriores e ela desaparece no momento em que há a ameaça da agressão física ou jurídica.

e) Greve e anarquismo

A greve geral revolucionária se vale das formas históricas da violência divina (aquela que não é exercida sobre a vida natural) para abolir a força das potências míticas sobre a vida dos indivíduos. Para tanto, ela tem por objetivo abolir todo o poder do Estado abolindo o próprio Estado. Ela se vale de recursos caracterizados como “meios puros” e “não violentos” (no sentido de “não sangrentos”) de resolução de conflitos entre os indivíduos, a saber, ela se vale do diálogo, da diplomacia e da greve geral proletária. Enaltecendo Sorel por ter, por primeiro, realizado a distinção entre esses tipos de greves, Benjamin destaca o caráter eminentemente anárquico e metafísico dessa visão sobre a greve geral revolucionária. Para Benjamin (2011, p.143), essa greve divina, de laivos messiânicos, não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois das

concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, se coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. [...] a primeira modalidade de greve [a greve geral política] é instauradora do direito, a segunda, anarquista. A greve geral revolucionária é um acontecimento que faz lembrar os elementos de um tempo messiânico que acompanha o tempo histórico. Ela lembra a violência divina que “expia a um só golpe” toda a ordem de direito (e de violência mítica) estabelecida. Destaca Marc Berdet (2014, p.128) que a greve divina destrói a violência originária, que se entrelaça nas forças naturais-míticas e no direito burguês, e leva a natureza e o espírito a uma reconciliação em um mundo sem violência. A greve geral revolucionária faz lembrar uma “teleologia sem fim” em que “o aqui e agora” da ação política consoma, redime e concretiza um plano “mais abrangente”, divino, ou mesmo superior, de toda a vida. No “Fragmento teológico-político” (1920), rascunhado na mesma época do ensaio sobre a violência, Benjamin (2012, p.23-24) coloca que esse plano divino da vida não deve ser compreendido como objetivo (*Ziel*), mas sim como termo do político (no sentido de cumprimento, de realização, em alemão *Ende*) em relação à vida. A greve geral revolucionária deve se orientar pela felicidade (profana) dos indivíduos livres, mas ter em mente a compreensão de sua dissolução e transitoriedade “naturais”. Assim torna-se compreensível o modo como Benjamin conclui seu “Fragmento teológico-político”, defendendo que a tarefa metafísica e anarquista de uma “verdadeira política”, a tarefa divina de abolição do poder (mítico) sobre a mera vida natural, deve ter como seu método o próprio niilismo.

3 O MITO DA SACRALIDADE DA VIDA

Retomando nossa avaliação das relações entre vida e violência, temos que, se as discussões sobre o Estado de direito, sobre as formas da violência e, principalmente, a compreensão da noção de greve geral são fios condutores da construção teórica de Benjamin no ensaio sobre a crítica da violência, o conceito de mera vida é o coração de toda arquitetônica interpretativa do autor. A maneira como a noção de mera vida é abordada no escrito configura mais uma importante definição conceitual, se não a mais contundente de todas, em relação à possibilidade de apresentação de uma ideia de vida no pensamento de Benjamin. Seguindo os passos propostos pelo pesquisador israelense Eli Friedlander (2012), podemos identificar que a noção de mera vida aparece no referido ensaio apenas quando este se encaminha para o fim e aparece em três formas distintas de relações: com o direito, com a força (ou o poder e a violência) e com a vida em geral. Essas relações podem ser respectivamente consideradas da seguinte maneira: pelo problemático modo de como se usa a força (no sentido de *Gewalt*) sobre a vida para a preservação das estruturas de direito estabelecidas, pela força mítica sobre a vida existente nas leis (como superação do destino pelo sacrifício instaurador de uma nova ordem do direito) e a manifestação divina do poder que dissolve toda lei para o bem da própria vida (uma vida superior e histórica). O poder (ou violência) originado nas

estruturas legais do direito é exercido de modo desenfreado sobre a mera vida. Este poder consiste na face demoníaca da violência mítica e impede uma compreensão mais abrangente da vida. Essa compreensão somente poderia ser encontrada na manifestação da violência divina enquanto um “meio puro” e “não sangrento” de expiar a culpa e purificar a vida de toda violência. Nesse sentido, Benjamin visa livrar toda violência e poder que é exercida sobre a mera vida natural. Visa com isso também destacar a qualidade *mera* dessa manifestação natural da vida e questionar a atribuição de qualquer valor absoluto em si a esta vida corpórea (por sua vez, orgânica e “sanguínea”). Lembra Benjamin (2011, p.151) que “o sangue é o símbolo da mera vida”. Isto representa dizer que a condição de mera vida, dentre toda a vida, é a condição essencialmente biológica de uma vida orgânica e natural. Essa vida é desprovida de qualquer transcendência e despida de qualquer roupagem, de qualquer cobertura retórica (o termo alemão “*Bloße*” faz menção a esse tipo de nudez). Nessa perspectiva, Benjamin defende que é por essa via que podemos compreender que...

com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente [*Lebedingen*]. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2011, p.151-52, com inserções nossas).

Segundo Friedlander (2012) e também segundo Barbosa (2013), o conceito de mera vida é uma estratégia conceitual utilizada por Benjamin que, ligada a uma particular metafísica, é colocada como oposição ao estreitamento imposto pela perspectiva mítica de defesa “sacrificial” da mera vida em detrimento de uma vida mais abrangente. Segundo Benjamin, essa perspectiva é bem ilustrada na defesa da tese da sacralidade da vida (entendida apenas como vida natural e orgânica). Essa tese orientou vários pensadores, religiões e sistemas político-jurídicos ao longo da história e sustenta que toda a vida animal (e mesmo vegetal) ou, em alguns casos, apenas a vida humana, deve acima de tudo ser protegida. A tese da sacralidade da vida apresenta, segundo Benjamin, uma nova forma de violência mítica, um equívoco em forma de dogma moderno, que acredita que a vida natural e orgânica possa ter em si algum valor “sagrado”.

Não podemos ignorar que o termo “sagrado” possui relação etimológica com a palavra “segredo” e que, nesse sentido, a compreensão da noção de sacralidade da vida em Benjamin ganha conotações que podem potencializar o debate sobre o tema da vida. Se considerarmos, por um lado, a noção de segredo como aquilo que não compreendemos o significado imediato, ou mesmo, aquilo que por não conhecermos não podemos falar. E se, por outro lado, retomarmos as noções de inexpressável e de inexpresso, comuns nas especulações benjaminianas sobre a linguagem (e que ocorriam na mesma época do ensaio sobre violência), podemos deduzir que a crítica de Benjamin à sacralidade da vida se situa também na crítica da intenção de se oferecer uma aparência (*Schein*) e uma expressão (*Ausdruck*) àquilo que por essência é composto por uma indefinição de significados. Tal intenção tem na fala mítica

sua principal responsável⁸. Assim, o dogma da sacralidade da vida rejeita o lado sublime e indizível do significado da vida através da imposição, através de uma fala mítica, de uma aparência em relação ao que esta ainda poderia dizer (o seu “ainda não ser”). A mera vida, devemos lembrar, é uma vida igualmente despida de retórica e de falas que o mito faz ignorar (talvez aqui caiba alguma proximidade com a noção de uma “vida nua”). Nesse sentido, o sublime insinua aqui, mais uma vez, a irredutibilidade de toda a vida à mera vida. Insinua que

o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física. Quão sagrado [ou “secreto” julgamos] seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida [*Fortleben*]), tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida (BENJAMIN, 2011, p.154, com inserções nossas).

Ainda nesse viés de interpretação, não devemos esquecer igualmente que, para Benjamin, a linguagem humana utilizada na atribuição de uma aparência de significados à vida é uma linguagem “caída”. Ou seja, a linguagem humana é naturalmente culpada, pois sua condição é a condição de criatura caída e limitada. Restará sempre um “segredo” da comunicação sobre a vida que a linguagem humana não conseguirá jamais expressar. Ignorar essa condição é a própria tarefa do mito. Lembra-nos Benjamin (2011, p. 154) que “dá motivo para reflexão o fato de que aquilo [a vida natural] que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida”.

Retomando nosso argumento anterior, podemos compreender que a oposição existente entre um plano metafísico e um plano mítico, que tenta estreitar ou reduzir a definição da vida, se dá no entendimento da mera vida única e tão somente como vida natural e orgânica. Uma vida desnudada e destituída de qualquer valor e colocada em oposição a uma vida considerada superior, a vida histórica e de uma “existência justa”. A esse respeito argumenta Benjamin (2011, p.153-54) que:

É falsa e vil a proposição de que a existência [em si] teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida [...] se “existência” [*Dasein*], ou melhor, “vida” [*Leben*] (palavras cujo duplo sentido se soluciona [...] conforme sua relação com duas esferas distintas) significar a condição de composto irredutível do “homem” [*Mensch*]. Se a

⁸ No livro *Mitologias* (1970) do semiólogo francês Roland Barthes (1915-1980) encontramos a defesa de que o mito é essencialmente uma fala. Uma fala oral ou escrita, mas também uma fala imagética e simbólica (2001, p.131-133). Tal definição nos auxilia a compreender a crítica de Benjamin ao mito da sacralidade da vida como uma crítica à fala de algo que não se pode falar imediatamente de modo preciso.

proposição quer dizer que o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente, mero) do homem justo.

As noções empregadas por Benjamin nessa passagem se assemelham àquelas articuladas anteriormente no seu “esquema do problema psicofísico”. A mera vida (a “existência”, ou ainda, simplesmente a “vida”) como “condição de composto irreduzível do homem”, aquilo do homem que “ainda não é” se assemelha com a noção de uma vida *meramente* orgânica, material e corpórea (*Körper*), ao passo que, a “existência justa”, a qualidade de “não-ser” de homem justo equipara-se a noção de um corpo vivo (*Leib*), de uma vida “mais abrangente” e histórica ligada ao corpo vivo da humanidade. Estas noções, por sua vez, comportam-se como a ressonância das ideias de Erich Unger.

4 A VERDADEIRA POLÍTICA

É a partir de todos as considerações anteriores, relacionadas aos principais pontos da argumentação de Benjamin em sua crítica da violência e do poder e, à luz das leituras que realizou da obra de Erich Unger, é que podemos chegar a algumas observações mais detalhadas acerca das relações entre vida e política. Devemos considerar, nesse momento, a afirmação do próprio Benjamin⁹ de que as ideias de Unger sobre a política e sobre o “problema psicofísico” eram “surpreendentemente próximas” das dele. O pesquisador Marc Berdet (2014) nos assegura que em todos os trabalhos de Benjamin relacionados à discussão sobre a “verdadeira política” existe a defesa metafísica de uma intervenção vertical, de inspiração divina, a favor de toda a vida que interrompe o curso da história sem, no entanto, que isto precipite ou realice uma nova ordem. Esta defesa seria a marca, no pensamento de Benjamin, de uma postura irreduzível às formas de abstração teleológica da vida política, mas, no entanto, essa mesma defesa o aproxima de outro tipo de abstração. Uma abstração que se situa na noção de que a verdadeira política, de teor metafísico, consiste em deixar desenvolver livremente as ligações entre a matéria e o espírito ou entre a natureza e o homem na esfera dita psicofísica dos indivíduos. Mais precisamente, essa “verdadeira política” não deixa que a perspectiva (mítica) da natureza e da matéria domine e determine a vida e as relações entre os homens. Ressalta Berdet (2014, p.117) que, atuar com as relações entre os homens e a natureza tanto quanto entre os homens entre eles, reenvia menos à política de gênero tradicional que uma política “anarquista” no sentido metapsicotécnico de uma mediação libertadora, como deixa pensar os argumentos da crítica da violência. Essa proposta política “libertadora” de Benjamin encontra em Unger, e suas reflexões sobre as relações entre o desenvolvimento psíquico e natural do homem, seu melhor interlocutor.

Na obra *Política e metafísica* de Unger podemos encontrar reflexões sobre a “verdadeira política” que, se não soubéssemos a autoria, logo sugeriríamos ser

⁹ Na carta a G. Scholem de 1921, já mencionada anteriormente.

de Benjamin. Nessa obra o autor se propõe pensar a experiência política presente através da ruptura com o passado e, por sua vez, da ruptura com um pacto da história que caminha como “eterno falimento” e que se liga ao mito do sucesso (ou do progresso, para colocarmos em termos benjaminianos), sem, no entanto, renunciar a um ordenamento eticamente satisfatório para a vida humana (UNGER, 2009, p.10). Assim como em Benjamin, algo que se tornará a marca de seu pensamento maduro, a demanda por uma nova experiência política “eticamente satisfatória”, passa, em Unger, pela discussão da temporalidade histórica. Como em Benjamin, ao final de seu ensaio sobre a violência, a atividade de crítica em Unger torna-se necessariamente uma tarefa para a filosofia da história. No caso de Unger, essa tarefa consiste em descrever a existente concepção problemática da história para realizar uma leitura política e ética de diferentes temporalidades históricas em tensão. Essa tarefa histórica consiste em questionar tanto o funcionamento de uma política separada da metafísica, quanto avaliar a possibilidade de uma política inserida em uma possível experiência metafísica. Segundo Carlos Pérez López (2015, p. 228-29), essa concepção crítica da história em Unger, versa sobre a crítica a visão do tempo histórico ligado à noção de progresso e êxito, de etapas históricas que deveriam ser cumpridas para se alcançar, no momento final, um mundo exitoso e em equilíbrio. Tal concepção da história impôs uma perigosa separação entre a política e o metafísico e gerou duas linhas paralelas do fazer humano, uma material e outra imaterial, cada uma delas estaria sujeita a uma ordem superior: no plano imaterial dominaria o espiritual (entendido aqui como o cultural) e no material, os interesses econômicos. Esta separação se traduz, segundo Unger, em um “eterno falimento” e uma política catastrófica, no sentido de acabar ou de destruir um mundo melhor constituído, ou, senão, de manter eternamente a humanidade e sua história tendendo sempre a um estado ideal desejável sem jamais torná-lo concreto. Nas palavras de Unger,

o nexu, que obviamente não pode ser nem ‘puramente espiritual’ nem meramente biológico-causal (pois que nem um nem outro destes dois momentos são suficientes [...]) é – independente de sua existência de fato – *conditio sine qua non* única de um ordenamento não catastrófico (UNGER, 2009, p.38, os grifos constam no original).

Desse modo, o ponto crucial da abordagem acerca de uma “verdadeira política” se dá em torno da discussão sobre o problema psicofísico. Unger rompe com as ideias tradicionalmente postas pela política e pela metafísica de que, por um lado, a natureza se ordenaria hierarquicamente do mesmo modo que o pensamento, estabelecendo, assim, uma relação especular entre essas esferas. Por outro lado, rompe também com a ideia de que a relação entre mente e corpo se daria em termos de vontade (e intencionalidade) mecânica. Para Unger, o corpo não obedece e aplica mecanicamente uma “ordem superior” da mente, mas se relaciona de modo orgânico com o corpo atendendo a uma totalidade dependente de cada uma dessas partes (Cf. LÓPEZ, 2015, p.234). Nisso consiste a

principal tese de Unger em sua obra e aquela que mais chamou a atenção de Benjamin na construção de sua crítica da violência:

A nossa tese é que a resistência exercida a questão do concatenamento psicofísico é em grande parte devida ao fato que nossa tentativa de instituir um nexos entre a dimensão psíquica e a materialidade se concentra sempre *no interior do indivíduo singular*. Mas o indivíduo provavelmente constitui o seu ponto de encontro somente do ponto de vista fisiológico, não necessariamente daquele psíquico. Espírito e organismo são heterogêneos e incomensuráveis. O corpo é na verdade instalado em um nexos biológico plural, do qual não se encontra análogo ou modelo entre o elemento da consciência “natural” (UNGER, 2009, p.39, os grifos constam no original).

Esse entendimento sobre a relação psicofísica do homem tornou-se fundamental tanto para Unger quanto para Benjamin na tarefa de compreensão política das relações sociais como um corpo. Não um corpo mecânico e unicamente material, como era comum na teoria política moderna, mas um corpo vivo que se dá na linguagem e na história. Se os corpos individual e social, a “singularidade” e a “pluralidade” (para Unger), o homem e a humanidade (para Benjamin), fossem apenas uma estrutura mecânica e material, seria plausível distinguir uma instância superior (superestrutura) de uma ordem a qual as instâncias menores (infraestruturas) deveriam responder (LÓPEZ, 2015). No entanto, para Unger assim como para Benjamin, o corpo é um todo orgânico articulado histórica e metafisicamente. Qualquer disfunção de um só aspecto dessa corporalidade viva, ou mesmo qualquer reducionismo da vida à uma de suas particularidades, afeta a totalidade da vida causando a violência e o retorno do mito. Destaca López (2015) que, motivado por essa avaliação, Unger condenou qualquer visão da política entendida exclusivamente com relação a interesses econômicos. Como pode ser observado no ensaio sobre “O capitalismo como religião” de 1921, Benjamin também condenou essa mesma redução da política à economia. Nesse escrito a noção de religião aparece um tanto quanto deslocada do significado frequentemente utilizado por Benjamin em outros escritos e se aproxima drasticamente da noção de mito. Benjamin compreende o capitalismo como uma religião puramente cultural onde o culto não é expiatório, mas culpabilizador (BENJAMIN, 2013, p.22).

CONCLUSÃO

A redução das relações sociais aos seus aspectos unicamente econômicos, provocados pelo desenvolvimento do capitalismo, faz com que a condição de uma vida culpada se instale como propósito mítico. Mencionando a impotência (e mesmo a conivência) de autores consagrados da modernidade como Freud, Nietzsche e Marx, Benjamin defende que o capitalismo se desenvolveu como religião enquanto parasita dos elementos míticos presentes na história do cristianismo. Após arrolar uma lista de autores de sua época (dentre eles Erich

Unger), Benjamin ressalta a importância metodológica de uma pesquisa mais aprofundada em relação às ligações entre o cristianismo, o mito, a culpa e o desenvolvimento do capitalismo. Segundo ele, seria preciso investigar quais foram “as ligações que o dinheiro estabeleceu com o mito no decorrer da história, até ter extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para construir o seu próprio mito” (BENJAMIN, 2013, p.24).

Por fim, defender uma perspectiva reducionista sobre a vida e sobre a política, como aquela de cunho estritamente econômico proposto “religiosamente” pelo capitalismo, resulta em uma condição eminentemente catastrófica. Uma catástrofe, e nesse aspecto concordam Benjamin e Unger, que está presente na maneira de entender “mecanicamente” o funcionamento das relações sociais, mas também ao ignorar a potencialidade de um corpo vivo constituído historicamente de múltiplos componentes orgânicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. Poder soberano e vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BARBOSA, J. F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Aurora*, Revista de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 531-549, jul./dez. 2013.

BARTHES, R. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BENJAMIN, W. Arquivos Walter Benjamin de antropologia. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. In: SCHOUTEN, A. *Canteiro de obras*: arquivos de antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2012b. Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. *Correspondance (1910-1928)*. Volume I. Traduction par Guy Petitdemange. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

_____. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.

_____. *O capitalismo como religião*. Organização de Michel Löwy e tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERDET, M. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014.

BIRNBAUM, A. *Bonheur justice Walter Benjamin: le détour grec*. Paris: Payot, 2008.

ESPOSITO, R. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*. Presentación de Patricio Peñalver e tradução de Pedro Luis Ládrón de Guevara. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

FRIEDLANDER, E. *Walter Benjamin: a philosophical portrait*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2012.

LÓPEZ, C. P. Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília*, v. 38, n. 1, p. 213-238, Jan./Abr., 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000100012>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

RAULET, G. *Le caractère destructeur: esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997.

SCHOUTEN, A. *Canteiro de obras: arquivos de antropologia*. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo (2012). Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. Tradução de Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEINER, U. *Walter Benjamin: an introduction to his work and thought*. Translated by Michael Winkler. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

UNGER, E. *Política e metafísica*. Traduzione e postfazione di Paolo Primi. Napoli: Cronopio, 2009.