



[Artigos inéditos]

Notas sobre a justiça no pensamento de Walter Benjamin

Notes on Justice in the Thought of Walter Benjamin

Jailane Devaroop Pereira Matos¹

¹ Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: jailanesilva@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8333-7191>.

Artigo recebido em 19/01/2024 e aceito em 16/02/2025.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



Resumo

A partir dos trabalhos *Notas para um estudo da categoria de Justiça* (1916) e *Para uma crítica da violência* (1921), Benjamin nos oferece, além de uma contundente crítica às estruturas jurídicas, uma concepção original de justiça como demanda pelo inapropriável. Buscando apresentar algumas notas sobre a temática, investigamos, na seção 2, as críticas de Benjamin ao direito, com ênfase em seus estudos mais elaborados sobre a problemática da violência mítico-jurídica. Já na seção 3, nos aprofundamos na análise dos conceitos presentes nas *Notas*, destacando seus pontos de convergência e divergência em relação à doutrina kantiana, especialmente no que se refere à noção de posse/propriedade. O objetivo é demonstrar como Benjamin constrói uma crítica radical ao direito, deixando como resíduo imagens de uma justiça que se dá na imanência como *estado do mundo*.

Palavras-chave: Crítica da violência; Justiça; Inapropriável.

Abstract

Based on the works *Notes Toward a Study of the Category of Justice* (1916) and *Critique of Violence* (1921), Benjamin offers us, in addition to a sharp critique of legal structures, an original conception of justice as a demand for the inappropriable. In an effort to present some notes on the subject, we investigate, in Section 1, Benjamin's critiques of law, with an emphasis on his more elaborate studies on the problem of mythical-legal violence. In Section 2, we delve into the analysis of the concepts present in the *Notes*, highlighting their points of convergence and divergence in relation to Kantian doctrine, especially regarding the notion of possession/property. The aim is to demonstrate how Benjamin constructs a radical critique of law, leaving behind traces of a justice that manifests in immanence as a state of the world.

Keywords: Critique of violence; Justice; Inappropriable



1. Introdução

Escrita em 1916, as *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça) foram elaboradas por Walter Benjamin (1894 – 1940) como fruto das conversações mantidas com Gershom Scholem (1897 – 1982) nas quais o problema da justiça aparecia em suas dimensões ética, teológica e política. Já desde o primeiro contato de Benjamin com a obra de Ahad Há'am¹, por exemplo, ele definiu a justiça “como o anseio de fazer do mundo o bem maior” (SCHOLEM, 2008, p.39) e afirmou que o papel da justiça no judaísmo, lhe pareceu evidente. Ao compartilhar suas *Notas* com Scholem ele as transcreveu em seu diário e, embora tenha se dedicado a pensar o tema elaborando posteriormente as suas próprias teses sobre o conceito de justiça, Scholem acabou por não incluir as Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça na coleção de dois volumes dos escritos de Benjamin que coeditou com Adorno, nem na coleção de sete volumes editadas por Tiedemann e Schweppenhäuser². As *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* aparecem traduzidas para o inglês apenas em 2003 na obra *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem* de Eric Jacobson e para o português, em 2019, na obra *Paradoxos da Encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política* de Ramon Mapa da Silva.

Encontramos em Scholem, tanto nas anotações do seu diário, quanto no livro *Walter Benjamin: a história de uma amizade* a seguinte afirmação: “a mente de Benjamin gravita, e continuará gravitando ainda por muito tempo, em torno do fenômeno do mito, do qual ele se aproxima por diferentes lados. Do lado da história, onde ele partia do romantismo; da poesia, onde ele partia de Hölderlin; da religião, onde ele partia do judaísmo; e da lei” (SCHOLEM, 2008, p.41). É uma observação importante acerca do pensamento benjaminiano, sobretudo, pelo que omite. Scholem não aponta de onde Benjamin parte para pensar a

¹ Pseudônimo de Asher Ginzberg (1856-1927), ensaísta sionista da cidade de Odessa cujo sionismo espiritual exerceu forte influência sobre Scholem que o apresentou a Benjamin.

² A hipótese aventada por Peter Fenves para essa omissão revela que “entre as possíveis razões para esta situação intrigante, o seguinte é provavelmente o mais plausível: apesar do fato de Benjamin distinguir especificamente sua teoria da justiça daquela dos socialistas e comunistas, suas ‘notas’ pode ser visto como um gesto em sua direção. Da perspectiva do velho Scholem, tal percepção prejudica a imagem de Benjamin que ele estava em processo de construção, de acordo com a qual sua conversão da ‘metafísica’ ao ‘marxismo’ na década de 1920 foi um desastre que se abateu sobre ele como consequência de sua decisão de permanecer na Europa em vez de emigrar para a Palestina. Se, em 1916, Benjamin sempre esteve intensamente envolvido em uma teoria da justiça que ressoa com o socialismo e o comunismo, sua atração pela terminologia marxista uma década depois pode ser vista como um desenvolvimento em vez de um repúdio de sua ‘metafísica’ inicial”. (FENVES, 2010, p.188-189).



relação do mito com a lei, mas para Peter Fenves é inegável que, nas *Notas*, ele está fazendo uma resposta direta à Doutrina do Direito de Kant (FENVES, 2010). Destriçar alguns dos termos em relevo das *Notas* e sua relação de semelhança e afastamento da doutrina kantiana é algo que nos interessa neste trabalho (seção 3). No entanto, compete-nos fazer uma rápida incursão em seu estudo mais elaborado sobre a problemática do direito presente nos textos *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma crítica da violência) e *Das Recht zur Gewaltanwendung* (O direito de usar a violência) a fim de nos aproximarmos das fulgurações da justiça em seu pensamento a partir de sua contundente crítica ao direito (seção 2).

Rastro importante para o presente trabalho o texto das *Notas* merece transcrição integral, vez que nosso percurso investigativo encontra paragens significativas em seu seio:

Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça

Cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, traz um caráter de propriedade como expressão de sua efemeridade. A propriedade, contudo, aprisionada na sua finitude, é sempre injusta. Portanto, não existe nenhum tipo de ordem de propriedade capaz de conduzir à justiça. O contrário reside na condição de um bem que não pode ser apropriado. Em si mesmo este é o bem através do qual todos os bens se tornam inapropriáveis. No conceito de sociedade busca-se dar um bem a um proprietário que suprasuma seu caráter de propriedade.

Toda teoria socialista ou comunista falha, assim, em seu objetivo enquanto a reivindicação de um indivíduo estende-se a cada bem. Toma-se o caso de um indivíduo A com uma necessidade z, que poderia ser satisfeita pelo bem x, e, acredita-se a partir daí que um bem y, que é o mesmo que x deve ser dado a um indivíduo B para apaziguar a mesma necessidade, o que é muito equivocado. Aqui está, a saber, a reivindicação, a princípio completamente abstrata, do sujeito de cada bem, uma reivindicação que de forma alguma se volta para necessidades, mas para a justiça, e cuja inclinação derradeira possivelmente não estará relacionada ao direito individual de propriedade, mas um direito ao bem do bem. A justiça é a luta por transformar o mundo no mais alto dos bens.

Interpretados, esses pensamentos conduzem à suposição: a justiça não é uma virtude próxima das outras virtudes (humildade, amor ao próximo, lealdade, coragem), mas uma que funda uma nova categoria ética, uma que talvez não seja mais uma categoria de virtude, senão uma virtude que deva ser relacionada com outras categorias. A justiça não parece se fundar na boa vontade do indivíduo, mas criar o estado do mundo, a justiça funda a categoria ética do que existe, torna virtuosa a categoria ética do que é demandado. A virtude pode ser exigida, a justiça no fim das contas pode ser apenas o estado do mundo ou o estado de Deus. Em Deus todas as virtudes tem a forma da justiça, o epíteto “oni” em, por exemplo, onibondoso, onisciente, tem daí seu significado. O virtuoso pode apenas ser o que atende à demanda, a correção a garantia daquilo que existe (através de demandas talvez nunca mais determináveis, mas que, não obstante, não são de caráter ordinário).



A justiça é o lado ético da luta, a justiça é o poder da virtude e a virtude do poder. A responsabilidade pelo mundo que temos se asila na instância da justiça.

A oração do Pai Nosso: não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal, venha a nós o Reino, [duas palavras ilegíveis], é um pedido de justiça, por um justo estado de mundo. O ato único e empírico se relaciona com a lei ética na forma de um (indefinível) preenchimento do esquema formal. Reciprocamente, o direito à justiça, se relaciona ao esquema de preenchimento. O enorme fosso existente entre o direito e a justiça é abordado em outras línguas:

<i>lus</i>	<i>Thémis</i>	<i>mishpat</i>
<i>Fa</i>	<i>dike</i>	<i>zedek</i>

O problema do tempo histórico é apresentado na forma da contagem histórica do tempo. Os anos são contáveis, mas, diferente da maioria das coisas contáveis, não são numeráveis.³

De espessa tessitura o texto possui entrelaçamento de diversos matizes. Tem aspectos de uma doutrina do direito, de profecia, de sermão religioso, de programa político, onde “a questão da justiça diz respeito tanto à presença da justiça no mundo quanto à natureza dessa presença e, portanto, a qualidade do mundo que se pretende; ou seja, a complexidade inerente a qualquer evocação do mundo da justiça, uma vez que o mundo não é mais aceito como meramente dado” (BENJAMIN, 2017, p.02). É a partir dele que nos colocamos a apresentar, em cotejo com alguns pontos da filosofia kantiana, algumas fulgurações da justiça no pensamento do berlinense.

Assim, o presente artigo, por meio de uma abordagem metodológica teórico-analítica, ancora-se na intersecção entre filosofia do direito, teoria política e teologia para investigar as fulgurações da justiça no pensamento de Walter Benjamin, especialmente a partir de sua crítica ao direito, visando fazer emergir um pensamento capaz de (re)colocar a questão da justiça nos estudos político-jurídicos. Para tanto, propõe-se como objetivos específicos: (i) examinar as críticas de Benjamin ao direito, com ênfase na problemática da violência mítico-jurídica, abordada em *Para uma crítica da violência* (1921); (ii) analisar os conceitos centrais das *Notas para um estudo da categoria de Justiça* (1916), destacando suas aproximações e afastamentos em relação à doutrina kantiana, notadamente no que concerne à noção de posse/propriedade; e (iii) investigar como a crítica radical ao direito benjaminiana permite entrever imagens e tarefas da justiça em seu pensamento. Busca-se,

³ Tradução de Ramon Mapa da Silva in: SILVA, 2019, p.186-187.



ao final, delinear a complexidade da questão da justiça em Benjamin, compreendida não apenas como um conceito abstrato, mas em sua radical imanência, como *estado do mundo*.

2. O direito como fase demoníaca

Observado como uma ordem transcendente de culpabilidade, o direito aparece para Benjamin como aquilo que subtrai a imanência própria das coisas e das relações iguais e horizontais para colocar-se em seu lugar pela força de sua intrínseca violência mítico-jurídica. Para o berlinense, essa ordem transcendente de culpabilidade que é o direito utiliza-se de uma violência instauradora a fim de delimitar os denominados *fins de direito*⁴ em oposição aos chamados *fins naturais*⁵ dos viventes. Quando viventes, organizados ou não, tentam suplantar ou mesmo viver no exterior ou em tensionamento com os fins de direito e a favor da produção de uma outra forma de vida, o direito impõe a sua violência mantenedora intensificando a violência instauradora. Assim, para Benjamin, a violência mítico-jurídica é um jogo entre as forças que institui e que mantém o direito, é uma força que retroalimenta a cisão e a exceção originária do direito.

As bases para essa compreensão crítica do direito estão em muitas partes do acervo benjaminiano e, em todas as oportunidades de tratar do tema, Benjamin opõe categoricamente o direito à justiça. Recolocar a pensabilidade da justiça a partir de suas lúcidas críticas surge para nós como uma exigência política e filosófica radical na qual o edifício jurídico normativo não estará a salvo, pois “só quem é capaz de aniquilar é capaz de criticar” (BENJAMIN, 2012b, p.32). Embora pareça-nos patente e exemplarmente demonstrado o “caráter destrutivo” da crítica ao direito empreendida na *Zur Kritik der Gewalt*, esse, como muitos outros textos de Benjamin, não está livre de controvérsias e mal entendidos. Dizem que se trata de um autor difícil já que “seu pensamento era muito condensado e inexorável na frequentemente excessiva brevidade da exposição” (SCHOLEM, 1994, p.189), o que exige das pessoas interessadas em seu trabalho “um grau inusitado de concentração” (SCHOLEM, 1994, p.189) e assim, seus trabalhos, escritos em “uma prosa

⁴ O direito e sua deontologia implicam sempre num dever-ser jurídico. A regra: se “A”, deve ser “B” demonstra bem essa criação de *fins de direito* por parte do ordenamento jurídico.

⁵ Diferente do dever-ser jurídico os fins naturais a que Benjamin alude referem-se às ações realizadas pelos sujeitos sem qualquer apelo ao ordenamento jurídico, trata-se de um agir não normatizado ou normalizado pelo direito



magistral de rara incandência” (SCHOLEM, 1994, p.189), precisam ser meditados. O estado meditativo destrona posições mentais enrijecidas, permite novos arranjos neurais de compreensibilidade e experimentação de si, do tempo e do mundo circundante. Alarga nossa experiência. E é justamente a atrofia da experiência que nos faz associar justiça ao direito.

Embora haja, na etimologia alemã, uma proximidade entre os termos direito (Recht) e justiça (Gerechtigkeit), Benjamin, intuindo a existência de um hiato entre eles, buscou apresentar essa divergência na linguagem usando suas versões em latim, grego e hebraico no texto sobre a categoria da justiça, replicando os termos equivalentes à lei de um lado – ius, thémis, mishpat – e os equivalentes à justiça de outro – fas, dike, zedek –, e pôde assim afirmar, noutro momento, que o direito é “apenas um resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade” (BENJAMIN, 2012a, p.52) e foi “devido à sua confusão com o reino da justiça” (BENJAMIN, 2012a, p.52) que ele conseguiu manter-se. Nesse ponto o diálogo com Scholem foi importante para a articulação do par hebraico mishpat / zedek no reforço de seu argumento uma vez que o conceito hebraico de justiça é “caracterizado pelo fato de compreender algo maior do que a lei em sentido estrito. Pode até significar o contrário, a supressão ou suspensão da lei, e incluir também conceitos como graça, misericórdia e renúncia ao direito” (TOMBA, 2017). De fato, no mesmo diário onde anotou as observações de Benjamin sobre a justiça, Scholem escreveu:

No hedonismo mitológico, a lei é a forma mais elevada, no judaísmo é a justiça. O mais importante é que, em hebraico, mishpat e tz'dakah, vêm de raízes totalmente diferentes. Mishpat não se revela (Isaías 58), apenas tz'dakah o faz. Lei e justiça são duas coisas completamente diferentes. A essência do Judaísmo é a justiça. Uma categoria divina ... No Judaísmo não se acredita, é simplesmente justo (SCHOLEM *apud* TOMBA, 2017, p.06).

Interessado em alargar a compreensão da distinção entre direito e justiça, Benjamin concentra seus esforços em pensar a problemática da violência, do poder coercitivo do direito, sobretudo nos textos *Zur Kritik der Gewalt* e no comentário que faz da *Das Recht zur Gewaltanwendung* de Herbert Vorwerk. No texto *Zur Kritik der Gewalt* está elaborada uma análise refinada da semelhança dogmática comum entre direito natural e direito positivo na defesa do monopólio jurídico da violência, em um ela vem escamoteada pela justeza dos fins e no outro pela alegada legitimidade dos meios. De modo decididamente kantiano, Benjamin desvela que “duas posições opostas, axiomáticamente consistentes em si mesmas, mostram ter pontos cegos constitutivos, cada um correspondendo ao outro em uma simetria perfeita e paradoxal” (ABBOTT, 2008, p.81). Tal só é possível, afirma o autor, por que ambos – direito



natural e direito positivo – eliminaram a pergunta crítica sobre a eticidade do uso da violência enquanto princípio, observando tão somente a esfera dos meios, sem considerar os fins a que serve.

Na verdade, se a violência for um meio, poderá parecer que dispomos de um critério para sua crítica, que se manifesta na pergunta sobre se, em determinados casos, a violência é um meio para fins justos ou injustos. A ser assim, a sua crítica estaria implícita num sistema de fins justos. Mas na realidade não é isso que acontece. Porque, partindo do princípio de que ele está acima de qualquer dúvida, o que um tal sistema incluiria não seria um critério da própria violência enquanto princípio, mas um critério ajustado aos casos em que ela se aplicasse. E permaneceria em aberto a questão de saber se a violência em absoluto, como princípio, mesmo sendo um meio para fins justos, tem um fundamento moral. Para decidir essa questão precisamos recorrer a outro critério, mais exato, a uma distinção na esfera dos próprios meios, sem considerar os fins a que servem (BENJAMIN, 2012a, p.59-60).

A impossibilidade de tratar a lei e o direito como alternativas à violência mítico-jurídica é uma das implicações mais claras deste texto de Benjamin⁶, ao lado da crítica da democracia parlamentar que, esquecendo-se das “forças revolucionárias a que devem sua existência” testemunha a sua própria decadência; da polícia como instituição que congrega em si, num “hibridismo fantasmático”, o poder que institui e mantém o Direito; e da greve geral política que provoca tão somente uma modificação exterior das condições trabalhistas garantindo que o Estado nada perca. Tais críticas estão intimamente conectadas com a tentativa de responder às questões em torno das quais o texto gravita: “não haverá, para a solução de conflitos de interesses entre humanos, outros meios que não os violentos? (...) será a solução não violenta de conflitos em princípio possível?” (BENJAMIN, 2012a, p.70-71). Noutras palavras, – e considerando que para as tarefas humanas continua não sendo possível eliminar totalmente qualquer violência – será possível a existência de outros tipos de violência que não aqueles sempre considerados pela teoria do Direito? (BENJAMIN, 2012a, p.75). Colocado desta forma o questionamento central da *Zur Kritik der Gewalt* nos remete a um texto mais fragmentário sobre o assunto intitulado *Das Recht zur Gewaltanwendung* (O Direito de usar a violência) no qual Benjamin expõe de forma bastante esquemática suas

⁶ Nesse sentido, Benjamin chega a afirmar que até mesmo os contratos firmados como suposta solução não violenta de dado conflito desemboca em violência: “por mais pacífico que tenha sido o clima que levou as partes a firmá-lo, um contrato desse tipo pode acabar sempre por conduzir à violência, porque concede a cada uma delas o direito de reclamar o recurso a alguma forma de violência contra a outra, no caso de esta violar o contrato. E não só isso: a própria origem de todo contrato aponta para a violência, tal como seu desfecho. Enquanto poder que institui o Direito, esta não precisa estar diretamente presente nele, mas está nele representada desde que o poder que garante o contrato jurídico tenha, por seu lado, origem violenta, ainda que não tenha sido aplicada legalmente no contrato com recurso à violência” (BENJAMIN, 2012a, p.70).



críticas ao monopólio da violência pelo Direito ou por qualquer outra “instituição humana, comunidade ou individualidade que reivindique o seu monopólio (...), ainda que apenas em princípio, seja qual for a perspectiva, em vez de honrá-la como uma dádiva do poder divino” (BENJAMIN, 2022, p.2094).

Tido por diversos autores como um manuscrito preparatório da *Zur Kritik der Gewalt* o texto, que foi escrito em 1920 e permaneceu não publicado durante a vida de Benjamin, apresenta-se como uma espécie de resenha crítica ao ensaio de Herbert Vorwerk encomendada por Carl Mennicke ao primeiro volume da revista *Blätter für religiösen Sozialismus* (Páginas para o socialismo religioso) no qual se pretendia ver formalizado um debate entre ele e Tillich acerca do direito de usar a violência no contexto da tentativa de golpe Kapp-Lüttwitz no qual regimentos militares desativados buscaram derrubar a nascente república de Weimar e substituí-lo por alguma forma de governo monárquico (FENVES, p.215; JACOBSON, 2003, p.308). Tentativa esta que seguiu frustrada pela eclosão de “insurreição operária e uma greve geral que teve a adesão de mais de 12 milhões de trabalhadores/ras, a maior greve geral até então vista na Alemanha” (LOUREIRO, 2005, p.217; VIEIRA; FRANZKI, 2022, p.1862). Na revista, o ensaio de Vorwerk apontava para a necessidade de se observar o tema sobre duas perspectivas: ética e estritamente jurídica. Apoiado no positivismo jurídico ele rechaçava a ideia de um direito à revolução ao mesmo tempo que defendia o “ordenamento jurídico como único fundamento para uma decisão sobre o uso de *Gewalt*” (FENVES, 2010, p.216). Em sua concepção o direito à revolução pertencia às teorias pré modernas de poder do Estado que nada tinham a ver com o que para ele eram formas mais consistentes de definir o Estado moderno, tal qual faz Max Weber em *Política como vocação*:

O Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território – o território faz parte da definição de Estado –, reivindica para si (com êxito) o monopólio da violência física legítima. Pois o específico do presente é que se atribua o direito ao uso da violência física a outras associações ou pessoas individuais apenas no limite permitido pelo Estado: este é considerado a única fonte do direito ao uso da violência (WEBER, 2015, p.316).

Assim, sua abordagem jurídico-positivista da questão o leva a afirmar que “a ordem jurídica tende a reagir às tentativas de destruí-la recorrendo à imposição, seja para preservar compulsoriamente o *status quo* seja para restaurá-lo” (VORWERK apud BENJAMIN, 2022, p.2091); e, na sequência, salienta que “somente o Estado tem um direito [*Recht*] de usar a violência (e todo o uso de violência por parte do Estado requer um direito [*Recht*])



particular)”. Tomado a partir de uma perspectiva ética o problema do uso da violência para Vorwerk corresponderia ao direito natural. Nesse caso ele aponta a possibilidade do monopólio da violência tomar uma direção diferente podendo tanto ser negada ao Estado – o que ele classifica como anarquismo ético –, quanto ser atribuída aos indivíduos e comunidades para fazerem uso da violência diante de leis injustas (FENVES, 2010, p.216-217).

Não distinguindo entre abordagem ética ou jurídica, Benjamin esquematiza o ponto de vista apresentado por Vorwerk em quatro possibilidades: “(a) Negar o direito do Estado e do indivíduo de usar a violência; (b) reconhecer incondicionalmente o direito do Estado e do indivíduo de usar a violência; (c) reconhecer o direito do Estado de usar a violência; (d) reconhecer somente ao indivíduo o direito de usar a violência” (2022, p.2092). E, em sua resenha crítica, faz uma defesa categórica apenas do último ponto de vista uma vez que o mesmo não apresenta contradições entre ética e violência, ao passo que as afirmações “a”, “b” e “c” carregariam diversos *contradictio in adjecto*. No caso da primeira afirmação, argumenta Benjamin, Vorwerk confunde comportamento moral com comportamento ético e pressupõe que o simples fato de negar o direito à violência faria com que ela deixasse de ser usada, “um engano típico da modernidade, que advém de modos de pensar demasiado mecanicistas, argumentar que qualquer ordem cultural possa ser construída a partir da satisfação de dados mínimos, como a preservação da existência física” (BENJAMIN, 2022, p.2092). Na segunda afirmação fica claro para Benjamin o caráter autocontraditório dos termos escolhidos, uma vez que, tendo o Estado o monopólio da violência, a possibilidade de reconhecer essa mesma possibilidade de uso aos indivíduos ficaria excluída. Vorwerk parece querer fazer coincidir um conjunto de indivíduos com a mais alta instituição jurídica e, talvez, por isso mesmo, faz aparecer na terceira afirmação a crença de que toda ordem ética deve necessariamente assumir a forma jurídica do Estado. Além do mais, ele chama de “anarquismo ético” aquilo que para Benjamin só poderia receber esse nome se não negasse a violência como tal e pudesse honrá-la como um “dom do poder divino, como poder absoluto⁷ no caso específico” (BENJAMIN, 2022, p. 2094).

Em dedicada análise dessa passagem, Peter Fenves afirma que o “poder absoluto” a que Benjamin se refere pode representar, além do núcleo de sua filosofia moral vindoura –

⁷ O termo usado por Benjamin é *Machtvollkommenheit* e foi traduzido por Juliana Serôa de Motta Lugão como *poder absoluto*, por Gustavo Racy como *aperfeiçoamento do poder* e por Peter Fenves como *poder plenário*.



como ele mesmo indica – o seu conceito de ‘verdadeira política’. Contrastando com Kant que vê a verdadeira política na “extensão da esfera do direito até o ponto em que ela interpenetra todos os assuntos de Estado e se estende por todo o globo” (2010, p.218) de forma “constitutivamente progressiva” e garantida pelo uso da razão prática pura sob a rubrica da moralidade, Benjamin aponta a *Gewalt* como aquilo a que a verdadeira política deve honrar. Nas palavras de Peter Fenves:

Para Benjamin, ao contrário, somente *Gewalt* deve ser homenageado, o que presumivelmente é o que o ‘verdadeiro político’ faz. Em contraste tanto com o ‘moralista político’, que glorifica o poder na forma geral do Estado, quanto com o ‘político moral’, que adia a instituição dos princípios do direito sob a doutrina da ‘lei permissiva’, o ‘verdadeiro político’ não permite atrasos e honra *Gewalt* apenas em casos particulares, não em geral (2010 p.218).

Assim, a defesa benjaminiana da quarta e última afirmação de Vorwerk⁸ está ligada à sua compreensão de que “nenhuma contradição de princípios possa ser discernida entre eticidade e violência” haja vista que de modo algum ele nega o “direito ético da violência em si”, mas tão somente quando esta é tomada em monopólio e deixa de ser honrada como uma “dáviva do poder divino”. Ou seja, não se trata de uma perspectiva que quer eliminar a violência do mundo, mas reconhecer sua possível eticidade e colocar em xeque “as formas históricas de violência que caracteriza o monopólio do estado de violência, por um lado, e redefinir a violência para além do horizonte jurídico que a subordinou à relação entre meios e fins, por outro” (TOMBA, 2017, p 02). Em desenvolvimento posterior, na *Zur Kritik der Gewalt*, essa tarefa aparece com maior vigor teórico e revela não apenas a existência de uma violência fora dos quadros da instituição e manutenção de seu monopólio, mas sobretudo a necessidade premente de abrimos mão da tradição política moderna que, ao menos desde Hobbes, troca justiça por segurança.

Claramente disposto a assumir a implicação da demolição do monopólio estatal-jurídico da violência, Benjamin estava percorrendo um caminho distinto da tradição política moderna que, de Hobbes à Schmitt, corresponde ao Estado representativo. O cerne dessa tradição encontra contornos lapidados na *Teoria Constitucional* de Carl Schmitt segundo a qual o “problema político da modernidade é produzir a unidade do novo sujeito soberano: o povo como unidade e totalidade” (SCHMITT, 1934), povo este que não existe até se tornar visível pela representação. Inclusive, este ato revela, de maneira precisa, o caráter teológico do Estado moderno, uma vez que a transcendência não foi totalmente superada em uma

⁸ “Reconhecer somente ao indivíduo o direito de usar a violência”.



forma imanente, mas tão somente deslocada pela representação, tal como Schmitt assertivamente demonstrou em seu *Teologia Política*. Ademais, esse mecanismo moderno por meio do qual o representante “dá forma ao sujeito político soberano – o povo como unidade – e expressa sua vontade, assume a forma de um aparelho técnico-administrativo cujos valores, (...) verdade e justiça residem em sua perfeição técnica. Todas as outras concepções de verdade e justiça são absorvidas por decisões promulgadas em ordem legal” (TOMBA, 2010, p 02).

Sem dúvida é contra esse formato e a matriz lógica desse discurso e prática que Benjamin está direcionando sua crítica ao direito propondo uma violência outra, capaz de recolocar o problema da ética e da justiça ao reconhecer que “há algo de podre no reino do direito” (BENJAMIN, 2012a, p.68). Foi Thomas Hobbes, precursor dessa tradição política moderna que, ao defrontar-se com as consequências da representação política afirmou que “nenhuma lei pode ser injusta” (HOBBS, 1979, p.116), já que “a lei é feita pelo soberano poder e tudo o que é feito por tal poder é garantido e diz respeito a todo o povo, e aquilo que qualquer homem tiver ninguém pode dizer que é injusto” (HOBBS, 1979, p.116). Ou seja, já que o representante soberano age em nome do povo e atua com sua autorização, é o próprio povo que se legisla, não podendo, portanto, ser injusto consigo mesmo.

Essa crença inaugural carrega ao menos duas consequências que merecem atenção. Em primeiro lugar, ela reduz a justiça ao âmbito da lei buscando fazer coincidir justiça e ordem jurídica-estatal, encerrando assim o debate sobre o justo e o injusto em termos de legalidade. Em segundo lugar, o poder soberano e a representação que o acompanha, ao monopolizar a violência, elimina – ou tenta eliminar – todo resíduo de violência das mãos dos indivíduos já que a tendência do direito moderno é despojar o indivíduo, pelo menos como sujeito legal, de toda violência, mesmo aquela direcionada para fins naturais (BENJAMIN, 2011, p.126).

No que tange a justiça, Benjamin esclarece no fragmento *Notas para um estudo da categoria de Justiça* que ela é “o esforço para transformar o mundo”, é “o lado ético da luta”, é “o poder da virtude e a virtude do poder”, e, “não é, portanto, uma virtude, tal como tradicionalmente pensada por toda tradição filosófica grega, mas sim um ‘estado do mundo’” (GOMES, 2017). De modo que “a responsabilidade pelo mundo que partilhamos se encontra protegido na instância da justiça” (BENJAMIN, 2003, p.168) e não na instância da lei. Nesse sentido, é possível esboçarmos uma compreensão da justiça como algo que se realiza na



imanência e que é capaz de acompanhar a complexidade do tecido social, não podendo ser reduzida a ordenamentos jurídicos – essa redução violenta e violentadora das inúmeras expressões possíveis no complexo das interações sociais, nem reconduzida a aparatos legais. Urdida em temporalidade distinta daquela em que opera o direito, a justiça é um evento messiânico que se desenrola no “ritmo da expectativa” (BENJAMIN, 2004, p.231) e não no “ritmo violento da impaciência” (BENJAMIN, 2003, p.231). Excludentes, a temporalidade da justiça suspende a do direito e “a forma dessa suspensão é uma questão ética” (TOMBA, 2017).

3. Notas sobre a categoria da justiça

O esforço explícito de Benjamin em torno da questão da justiça esboçado nas *Notas* inicia-se com uma reavaliação da posse/propriedade e sua pertença ou não ao campo do justo. De maneira peremptória ele afirma que “cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, traz um caráter de propriedade como expressão de sua efemeridade. A propriedade, contudo, aprisionada na sua finitude, é sempre injusta” (BENJAMIN, 2019, p.186). Podemos dizer que Benjamin estava seguindo uma certa forma de exposição da questão presente em seu tempo, sobretudo, nos textos kantianos em torno do assunto. Mas, claro, apontando para um horizonte diametralmente oposto dos textos e estudos que, por meio de uma defesa apaixonada e individualista da posse e propriedade a fizeram emergir como baluarte da liberdade e da justiça. Na *Metafísica dos Costumes*, parte 1, dos Princípios metafísicos da doutrina do direito, Kant, a fim de justificar a entrada dos homens em um estado civil baseado no direito público, apressa-se em afirmar que é necessário ao corpo jurídico expandir-se além de seus contornos físicos por meio do conceito de posse. Nesse sentido ele divide a posse em *posse sensível* e *posse inteligível*, sendo a primeira aquela na qual há uma posse física e a segunda a mera posse jurídica de “um objeto sem que dele se faça ocupação” (KANT, 2013, p.91). Essa divisão o permitiu constituir o raciocínio em torno daquilo que ele nomeou como lei permissiva da razão prática: “é possível a qualquer objeto externo de minha escolha ser estimado como juridicamente meu se eu tiver o controle dele (e somente na medida em que eu tiver o controle dele) sem que tenha a posse (física) dele” (KANT, 2013, p.93). O objetivo imediato de tal postulado é impedir que a razão, limitando a



si mesma no uso de sua escolha, coloque objetos utilizáveis além de qualquer possibilidade de serem usados. Em suas palavras, impedir que tais objetos sejam transformados em “*res nullius*”. Ou, dito ao modo da filosofia radical de Andityas, impedir que eles sejam inapropriáveis. Fazer, portanto, uma torção para que tudo que exista possa caber no desejo de apropriar, submeter e fazer um “meu” e um “teu”.

Kant assim explicita:

Um objeto de minha escolha é aquele para o qual disponho de capacidade física de usar como me agrada, aquele cujo uso está em meu poder (*potentia*). Isto deve ser distinguido de ter o mesmo objeto sob o meu controle (*in potestatem meam readctum*), o que pressupõem não apenas uma capacidade, mas também um ato de escolha. Mas para *pensar* em alguma coisa simplesmente como um objeto de minha escolha basta-me estar consciente de tê-lo no meu poder. É, portanto, uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar qualquer objeto de minha escolha como algo que pudesse objetivamente ser meu ou teu (KANT, 2013, p.92).⁹

A filosofia radical – aquela que não deserta da política –, ao assumir que o único terreno do pensar é aquele que pode criar felicidade, articula-se a partir da exposição da radical falta de fundamento do poder a fim revelar “não apenas uma an-arquia, mas também uma a-nomia, (...) uma ausência de lei que regule a partilha do comum” (MATOS, 2014, p.245). Assim, longe de pleitear a entrada dos homens no estado civil, como quer o postulado kantiano, ela inaugura “espaços não-separadores, não-tomadores, não-apropriadores, espaços que são de todos e nos quais já não funciona a determinação *nômica* básica que, dividindo o meu e o teu, põe e garante a ordem hierárquica” (MATOS, 2014, p.245).

O postulado da lei permissiva, tomado como uma pressuposição *a priori* da razão prática, exemplifica o desejo de que nada exista fora do circuito da posse/propriedade, o desejo proprietário de “aniquilação prática” (KANT, 2013, p.92) de tudo o que é declarado inutilizável, posto que para Kant “é um dever de direito agir com os outros de sorte que o que é externo (utilizável) possa também se tornar de alguém” (KANT, 2013, p.93). E a maneira de universalizar essa máxima é levando o conceito de posse à abstração máxima já que sendo “necessário agir de acordo com esse princípio de direito, sua condição inteligível (uma posse meramente jurídica) tem, então, também que ser possível” (2013, p.93).¹⁰ A posse precisa,

⁹ Em uma sistemática exposição acerca dos objetos externos que são meus e teus, Kant afirma que “só pode haver três objetos externos de minha escolha: 1) uma coisa (corpórea) externa a mim; 2) a escolha de outrem de realizar um ato específico (*praestatio*); 3) o estado de outrem em relação a mim. Estes são objetos de minha escolha em termos das categorias de substância, causalidade e comunidade entre eu mesmo e objetos externos de acordo com leis da liberdade”.

¹⁰ “Que ninguém se surpreenda que princípios teóricos sobre objetos externos que são meus ou teus se percam no inteligível e não representem ampliação alguma de conhecimento, visto que nenhuma dedução teórica pode



assim, da expansão do corpo jurídico além de sua forma física para poder contar com sua contraparte metafísica e, assim, fazer jus à razão prática pura. A questão gira em torno de fazer de todo bem um bem jurídico, trata-se, portanto, de tornar o mundo apropriável e, no mesmo ato, fazer de todo sujeito um sujeito proprietário e da liberdade uma característica daquele que possui. No capítulo intitulado *O modo de ter algo externo como seu* (§1-9), o intento de transformar todos os bens em bens jurídicos e, portanto, apropriáveis é explicitado nos seguintes termos: “é possível, para mim ter qualquer objeto externo de minha escolha como meu, isto é, uma máxima segundo a qual, se fosse para se tornar uma lei, um objeto de escolha teria *em si mesmo* (objetivamente) que pertencer a ninguém (*res nullis*), é contrária à lei” (2013, p.92). Ou seja, em virtude do postulado da razão prática, os objetos externos sob minha posse provisória e empírica (única possível no estado de natureza) também devem poder me pertencer juridicamente.

Do contrário, eles seriam coisas-em-si, sem dono (*res nullis*), já que esse postulado é compatível com o princípio do direito pelo qual o livre arbítrio de cada um pode se conciliar com o livre arbítrio de todos os demais, de acordo com uma lei universal da liberdade e, dessa forma, constitui (...) um fato da razão, que possibilita uma ampliação da razão prático-jurídica e, por outro lado, uma lei permissa, conseqüentemente, com vigência apenas no estado de natureza, porque tem por finalidade evitar uma injustiça ainda maior, pois a simples permanência nesse estado, onde somente existe a posse empírica, mas não a posse inteligível dos objetos de nosso arbítrio, já constitui uma injustiça, na medida em que priva o possuidor do direito à propriedade, mesmo que nenhuma ação violenta seja realmente perpetrada; por isso, permite ao sujeito obrigar a todos aqueles com os quais mantém uma relação a entrar no estado civil, unicamente no qual é possível um posse inteligível e peremptória (DURÃO, 2010, p.78).

Kant, retomando e introduzindo modificações na teoria consensual da propriedade pensada por Hugo Grocio e Samuel Pufendorf no começo da modernidade, reforça, em contraposição à Locke, que toda posse começa com uma declaração de vontade e se estabelece entre pessoas via consentimento no contrato originário e não entre pessoas e coisas por meio do trabalho como teorizou Locke. No entanto, para que as demais pessoas se abstenham de usar esse objeto do arbítrio de outrem sem ferirem sua própria liberdade de também o possuírem é necessário um ato jurídico capaz de gerar a vontade unificada de todos (no desejo proprietário) por meio da qual o dever, a obrigação recíproca de observar o ato de vontade alheio, seja respeitado. Assim, seu raciocínio conclui que “a posse inteligível

ser dada à possibilidade do conceito de liberdade no qual estão baseados. Só pode ser inferida a lei prática da razão (o imperativo categórico) como um fato da mesma” (p.93).



somente pode acontecer no estado jurídico, porque nele é instituída uma legislação legal-pública e uma justiça distributiva capazes de garantir para cada um o que é seu por direito, com a ajuda da coerção” (DURÃO, 2010, p.80). Como bem sabemos e reitera Peter Fenves, “o propósito da Doutrina do Direito, é desenvolver a contrapartida política da razão prática pura, na qual ‘razão prática pura’ é simplesmente o termo técnico para o que geralmente é chamado de ‘moralidade’”:

Enquanto a Crítica da Razão Prática traça uma linha nítida entre as ações racionais que são inteiramente fundamentadas na razão e aquelas que são determinadas pelos fatores não racionais, como prazer e dor, uma “doutrina de direito” estabelece a estrutura básica das relações entre seres racionais finitos dentro da qual eles podem usar a si mesmos assim como as coisas sem com isso se degradarem nas coisas que usam (FENVES, 2010, p.190).

Peter Fenves demonstra que, por não saber exatamente como derivar o axioma do direito para os usos além da esfera de sua aplicabilidade imediata, ou seja, por não encontrar a contraparte política para a razão prática pura “começar na ausência de uma lei civil já estabelecida nas constituições” (FENVES, 2010, p.192), Kant toma a violência, o poder físico, como garante desse início, pois “sem um princípio suplementar, o axioma do direito só proíbe todo ser racional de inibir o campo de ação de qualquer outro ser racional sem consentimento, exceto nos casos em que a inibição contraria diretamente uma violação atual do axioma” (FENVES, 2010, p.192). Assim, ele só pode descrever o objeto dessa escolha como “alguma coisa para cujo uso disponho de poder físico” (KANT, 2013, p.92).¹¹ Kant faz a defesa de uma ampliação da esfera do direito justamente para tentar justificar a defesa da posse pelo possuidor ainda que este não se encontre na posse física do objeto, a fim de evitar o impasse que poderia gerar, em suas palavras, uma *paralisia jurídica*.

Se todos são livres para fazer tudo o que não interferir com todos os outros, mas quase tudo o que alguém faz interfere potencialmente em outra pessoa, então, na verdade, não há permissão para quase nada. Em Kant, esse impasse é resolvido pela entrada no

¹¹“É possível, para mim ter qualquer objeto externo de minha escolha como meu, isto é, uma máxima segundo a qual, se fosse para se tornar uma lei, um objeto de escolha teria em si mesmo (objetivamente) que pertencer a ninguém (res nullius), é contrária à lei. (...) Se não estivesse, contudo, absolutamente em meu poder jurídico dele fazer uso, ou seja, se seu uso não pudesse coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal (fosse injusto), então a liberdade estaria privando a si mesma do uso de sua escolha quanto a um objeto de escolha, colocando objetos utilizáveis além de qualquer possibilidade de serem usados; em outras palavras, os aniquilaria no aspecto prático e os transformaria em res nullius, e ainda que no uso das coisas a escolha fosse formalmente compatível com a liberdade externa de todos de acordo com leis universais. Mas visto que a pura razão prática formula apenas leis formais como a base para o uso da escolha e, deste modo, faz abstração de sua matéria, isto é, de outras propriedades do objeto desde apenas que se trata de um objeto de escolha, pode não conter proibição absoluta alguma contrária ao uso de um tal objeto, uma vez que isso seria uma contradição da liberdade exterior consigo mesma” (2013, p.93).



mundo civil, ou ainda, pela assunção de um princípio “segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a interação é inevitável), e submeter-se a uma coação legal externa pública” (KANT, 2013, p.154). Submeter-se, portanto, não a um poder que lhe é próprio, mas sim a um poder externo. Assim, a entrada no reino do mundo civil, que é a entrada no mundo da propriedade, precisa da violência legal para se estabelecer. Isso porque, na formulação do pensador de Königsberg, não há um princípio que justifique a divisão das coisas entre *meu* e *teu*, como o trabalho, por exemplo, mas tão somente o uso de uma *Gewalt* – termo que Kant vai traduzir ora como *potestas* ora como violência – capaz de impedir que outros usem aquilo que tomei como *meu*. Essa *Gewalt* assume a função do trabalho na justificação original da aquisição e, de modo mítico, aparece intrínseca ao conceito de direito e de justiça distributiva por ele elaborado, no qual o estabelecimento do *direito à propriedade* é tomado como premissa e medida de justiça. Daí seu esforço em demonstrar que “a simples permanência nesse estado (de natureza), onde somente existe a posse empírica, mas não a posse inteligível dos objetos de nosso arbítrio, já constitui uma injustiça, na medida em que priva o possuidor do direito à propriedade, mesmo que nenhuma ação violenta seja realmente perpetrada” (DURÃO, 2010, p.78).

O argumento de Benjamin, no entanto, é diametralmente oposto a esse, uma vez que o que ele está afirmando é que a injustiça é justamente a entrada no reino da propriedade: “a propriedade, contudo, aprisionada na sua finitude, é sempre injusta. Por isso, nenhum tipo de ordenamento da posse pode conduzir à justiça” (BENJAMIN, 2019, p.186). Na formulação do berlinense aparece, desde o início, uma oscilação entre o sentido de “bem” como 1) um termo ético e como 2) aquilo que pode ser possuído. Ao se mover entre esses dois sentidos diferentes, embora relacionados, do bem (e dos bens), o que está em jogo para Benjamin é a avaliação ética do caráter apropriável do bem. Ele afirma, como já dissemos, que “cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, *traz um caráter de posse* como expressão de sua efemeridade” (BENJAMIN, 2019, p.186). Ou seja, há um sentido duplo de bem no qual o caráter ético reside ao lado do caráter apropriável de cada bem. Tomado no sentido daquilo que pode ser possuído, o bem como mercadoria se articula dentro de uma lógica de necessidade e satisfação e, portanto, de utilidade, trazendo para cena o sujeito dessa necessidade. Desarticular o sujeito dessa necessidade e a lógica da



utilidade é uma tarefa da justiça, vez que a posse desse bem – mesmo marcado pelo caráter de propriedade – não pode conduzir à justiça.

O termo utilizado por Benjamin para dizer dessa condição do bem que carrega em si um caráter de posse é *Besitzcharakter*. Utilizado também nas *Questões introdutórias de crítica do conhecimento* presente na *Origem do drama barroco alemão* o termo aparece como uma posição contra o conhecimento:

Se a representação quiser afirmar-se como o verdadeiro método do tratado filosófico, não pode deixar de ser a representação das ideias. A verdade, presente no bailado das ideias representadas, esquiva-se a qualquer tipo de projeção no reino do saber. *O saber é posse. A especificidade do objeto do saber é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. Seu caráter de posse (Besitzcharakter) lhe é imanente.* A representação, para essa posse, é secundária. O objeto não preexiste, como algo que se auto representa. O contrário ocorre com a verdade. O método, que para o saber é uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através da sua produção na consciência) é para a verdade representação de si mesma e, portanto, como forma, dado juntamente com ela (BENJAMIN, 1984, p.51-52).

Ao defender a representação-desviante-contemplativa como o método adequado aos tratados filosóficos, afetos, portanto, ao conhecimento da verdade e à sua autorrepresentação como Ideia, Benjamin desvela o *caráter de posse* do saber em razão da sua forma ser uma estrutura da consciência e não um Ser, como a verdade. O conhecimento, diferentemente do saber, estabelece-se sem apelo à posse. Essa ligação pronunciada entre saber e posse é desfeita na instância da Ideia, cujo ponto significativo é não poder ser possuída. É a essa mesma estrutura de pensamento que, juntamente com Andrew Benjamin (2017), recorro a fim de compreender tanto a afirmação segundo a qual todo bem tomado em posse produz o injusto quanto compreender como a saída do reino da necessidade conduz ao reino da justiça. Noutro ponto das *Notas*, Benjamin assim esclarece:

Existe, a saber, a reivindicação, a princípio completamente abstrata, do sujeito de cada bem, uma reivindicação que de forma alguma se volta para necessidades, mas para a justiça, e cuja inclinação derradeira possivelmente não estará relacionada ao direito individual de propriedade, mas um direito aos bens do bem (BENJAMIN, 2019, p.187).

Ou seja, sua aposta nesse trabalho é (re)apresentar a instância na qual a ligação entre bem e posse se desfaz levando consigo a lógica da utilidade/necessidade. Na esteira do trabalho sobre o drama barroco, pode-se compreender que, ao argumentar a favor de um bem que não pode ser possuído, Benjamin está pensando o bem do bem como Ideia, qualificando-o como inapropriável a despeito do caráter de posse desse bem. E esse caráter



inapropriável do bem do bem “é o bem através do qual todos os bens se tornam inapropriáveis” (BENJAMIN, 2019, p.186). Assim, diferente de Kant que quer justificar e qualificar a posse empírica no estado de natureza elaborando e garantindo sua contraparte jurídica no estado civil, Benjamin quer demonstrar não só que toda posse é injusta como também que, conseqüentemente, a demanda por justiça é a demanda pelo inapropriável. Assim, erigir arcabouços jurídicos em torno do bem para garantir sua propriedade é a mais absoluta negação desse bem e, por conseguinte, da justiça

O movimento kantiano que nega o bem do bem pela apropriação é debitário do conceito de direito que ele mobiliza, vejamos:

Uma vez que o conceito de um direito é simplesmente um conceito racional, não pode ser aplicado *diretamente* a objetos da experiência e ao conceito de posse empírica, tendo que ser primeiramente aplicado ao conceito puro do entendimento de posse em geral. Assim, o conceito ao qual o conceito de um direito é diretamente aplicado não é o de ocupação (*detentio*), que é um modo empírico de pensar a posse, mas o conceito de ter, no qual é feita abstração de todas as condições espaciais e temporais e o objeto é pensado somente como *sob meu controle (in potestate mea positum esse)* (KANT, 2013, p.99).

Todas as proposições sobre o direito são proposições *a priori* (leis da razão, necessária e universal). A posse empírica é uma proposição *a priori analítica* do direito (depende da experiência para ser conhecido) e a posse sem ocupação é uma proposição *a priori sintética* (amplia o conhecimento) pensada, portanto, “não em termos de conceitos empíricos, mas conceitos do entendimento, aqueles que possam conter condições *a priori* de conceitos empíricos” (KANT, 2013, p.99), com os quais se pode pensar a posse separada da posse. Ou seja, por não depender da condição de tempo e espaço, o conceito de posse meramente jurídica não é um conceito empírico, embora detenha realidade prática e se aplique aos objetos da experiência, cujo conhecimento depende dessas condições.

Esse formalismo transcendental kantiano serve à justificação da propriedade como intrínseca ao pensamento e às ações humanas, num esforço em “demonstrar a perfeita normalidade da sociedade burguesa fazendo com que suas estruturas de poder e propriedade pareçam naturais e necessárias” (HARDT e NEGRI, 2009, p.24), dando azo ao que posteriormente Michel Hardt e Antônio Negri puderam chamar de *república da propriedade* – “um republicanismo baseado no império da propriedade e na inviolabilidade dos direitos de propriedade privada, que exclui ou subordina aqueles que não possuem propriedade” (HARDT e NEGRI, 2009, p.25).

Ao conceber a ideia do direito, Kant toma a *posse inteligível* como sua premissa:



Nisto está baseada a validade de tal conceito de posse (*posse noumenon*), como uma legislação que é válida para todos, pois essa legislação está envolvida na expressão ‘este objeto externo é meu’, visto que por ela uma obrigação é estabelecida sobre todos os outros, que de outra maneira não teriam de se absterem do uso do objeto. Assim, a forma de *ter* alguma coisa externa como o que é *meu* consiste numa ligação meramente jurídica da vontade do sujeito com aquele objeto de acordo com o conceito de *posse inteligível*, independentemente de qualquer relação com ele no espaço e tempo. Não é porque ocupo um lugar sobre a Terra com meu corpo que este lugar é alguma coisa externa que é minha [...]. É meu se eu assim o possuir, embora o tenha abandonado por outro lugar; somente então é meu direito externo envolvido. E qualquer um que queira fazer da minha contínua ocupação desse lugar por minha pessoa a condição de eu tê-lo como *meu* terá ou que asseverar que não é, de modo algum, possível ter alguma coisa externa como minha, ou exigir que, para tê-lo como meu, eu esteja em dois lugares ao mesmo tempo: posto que isso equivale a dizer que me cabe estar num lugar e também não estar nele, ele se contradiz (KANT, 2013, p.99).

Se quisermos marcar tanto a afinidade quanto a divergência entre Kant e Benjamin nesse ponto parece que é novamente o conceito de Ideia que opera essa semelhança e diferença, uma vez que Benjamin também está pensando o bem e seu caráter de posse de forma abstrata, como conceito do entendimento. Mas, diferentemente de Kant, ele aponta para outro uso dessa compreensão, uma na qual o bem se mantém inabarcável pelo direito num esforço de ser contra a propriedade, no mesmo sentido das sociedades contra o Estado de que fala Pierre Clastres.¹²

Esse outro uso ao qual Benjamin se filia, que aparece como expressão da capacidade do bem de se manter inabarcável pelo direito, pode ser explicitado pela sua crença no papel que os bens desempenham na resolução não-violenta de conflitos. Ele afirma que é “nos casos em que os conflitos humanos se relacionam de modo mais objetivo com bens materiais que se abre o domínio dos meios puros” (2012a, p.71). São os bens materiais que, considerados em sua condição de existência, expostos na linguagem, surgem como *meio puro* para uma comunidade que prescindir de soluções que recorram à violência jurídica, tal como os contratos legais. Isso se deve ao caráter de *bem* – tomados a partir da linguagem como criadores de espaços de compreensão – que os bens carregam antes de se tornarem coisas reais (direito das coisas).

Os bens, tomados na instância da linguagem, carregam e promovem a ideia de ser-em-comum, donde todas as coisas acedem a um estatuto de bem do bem, significando que seu valor e reconhecimento se dará a partir de sua importância para a comunidade e não por tomarem parte no reino da posse/propriedade. Assim, os bens são vistos como partilháveis

¹² Cf. CLATRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*.



em/no comum sem que alguém os possua de forma exclusiva ou que se erija sobre eles um sistema dicotômico entre o 'meu' e o 'teu'. Eles “mediam conflitos e abrem lugares de compreensão, lugares de linguagem para uma comunidade possível” (GONZÁLES, 2013, p.97). De tal modo, quando Benjamin afirma que “cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, traz um caráter de posse como expressão de sua efemeridade” ele está acenando para o caráter de bem de cada bem, está acenando para seu uso comum.

O caráter de posse (*Besitzcharakter*) ao qual Benjamin se refere aqui é uma forma abstrata, uma estrutura da consciência, um conceito do entendimento. Tanto assim que na sequência ele assevera que, se tomado não mais como forma abstrata, mas sim com o apelo à posse proprietária tais bens se tornam injustos: “a posse, contudo, aprisionada na sua finitude, é sempre injusta”. Ele advoga pelo efêmero como expressão do justo. A suposta segurança de permanência da posse que quer aprisionar a finitude do bem como um meu ou um teu na dimensão da propriedade é sempre uma prática injusta. “O contrário”, no entanto, afirma Benjamin (2019, p. 186), “reside na condição de um bem que não pode ser apropriado”. Esse bem não apropriável é o bem “capaz de libertar a propriedade da posse e rescindir a propriedade de todas as coisas” (JACOBSON, 2003, p.169). Essa compreensão ética de bem – que é o bem de cada bem – possibilita que todos os bens se tornem sem propriedade e, logo, capazes de conduzir à justiça.

Manter essa distinção aqui assinalada entre os usos e perspectivas de Kant e Benjamin em torno dos bens e seu caráter de posse não é uma trivialidade haja vista “o lugar fundante do direito de posse na esfera jurídica (como atesta a história da teoria jurídica – do *Corpus iuris civilis* até os dias atuais – e a práxis de sua aplicação), onde o problema da propriedade marca uma das áreas mais impenetráveis para a tarefa de uma desconstrução crítica do direito” (GONZÁLES, 2013, p.98) além de manter operativa a natureza mítica da violência jurídica, “uma vez que a ordem da propriedade enquanto posse é essencialmente uma ordem do destino” (2013, p.98).

Dito isto, podemos passar aos trechos nos quais o mundo aparece como intrínseco à demanda por justiça. Neles Benjamin assevera que a 1) “responsabilidade pelo mundo que temos se asila na instância da justiça”, que a 2) “justiça não parece se fundar na boa vontade do indivíduo, mas cria o estado do mundo” e, por fim, que 3) “a justiça é a luta por transformar o mundo no mais alto dos bens”. Muito nos ajudará na compreensão de tais afirmativas distinguir mundo, Terra e Globo como o faz Malcom Ferdinand em seu *Uma*



ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. Ferdinand nos recorda que “o mundo seria, desde o início, dado como prova da solidariedade física do globo e dos ecossistemas da Terra. Ora, ao contrário da Terra, o mundo não é algo evidente. Nossa existência na Terra seria bastante desolada se não se inscrevesse também no seio de múltiplas relações sociais e políticas com outros, humanos e não humanos” (FERDINAND, 2022, p.37-38). Sendo a Terra, com seus equilíbrios ecossistêmicos, a condição de possibilidade das vidas coletivas que a habitam, o mundo por seu turno teria uma natureza diferente. Nesse ponto, Hannah Arendt esclarece que:

(...) a mediação física e mundana, juntamente com seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrelevada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns aos outros (ARENDR, 2007, p.195).

Tais mediações, constituídas por atos e palavras, não podem ser redutíveis nem “às cenas materiais nem aos círculos intimistas das comunidades de pertencimento ou às trocas econômicas dos mercados” (FERDINAND, 2022, p.38), posto que os desafios colocados para a experiência coletiva do mundo “das bolsas de valores e outras arenas transnacionais das finanças e economias globais é muito diferente daquele das manifestações guardiãs das democracias ou daquele das arenas parlamentares” (FERDINAND, 2022, p.38). Estamos lidando com dois processos diferentes e até opostos: globalização e mundialização. O primeiro apresenta-se como “a extensão totalizante, a repetição padronizada em escala global de uma economia desigual destruidora das culturas, dos mundos sociais e do meio ambiente” (FERDINAND, 2022, p.38). Ao passo que o segundo “é a abertura para o agir político de um viver-junto, o horizonte infinito de encontros e de partilhas” (FERDINAND, 2022, p.38). A mundialização, o mundo, portanto, precisa ser construído, inventado. Contudo, a matriz moderna da compreensão de *mundo* nos levou a um habitar forjado pelo domínio colonial em que se constituiu uma Terra sem mundo, donde, da perspectiva da tradição das oprimidas, é possível perceber que esse habitar colonial “contém princípios (dependência geográfica e ontológica, exploração de não humanos e altericídio), fundamentos (usurpação da terra, desbravamento/desmatamento e massacre de ameríndios e dominação das mulheres) e formas (propriedade privada da terra, *plantations* e subjugação e escravidão)” (FERDINAND, 2022, p.48-49). Os princípios, fundamentos e formas desse habitar colonial fazem da Terra um lugar sem mundo, sem espaço para o “agir político de um viver-junto” e a responsabilidade pela reversão desta estrutura, pela garantia



da existência de mundo em possamos existir juntas “se asila na instância da justiça”, dirá Benjamin.

É justamente no sentido do *mundo* como instância que asila a justiça que podemos compreender a passagem de Benjamin às categorias éticas, nas quais ele distingue a justiça de outras virtudes como lealdade, amor ao próximo, coragem, humildade e a celebra como aquela que “funda a categoria ética do que existe”. Trata-se de uma nova virtude que não se baseia simplesmente na “boa vontade” do indivíduo, mas antes na condição do mundo. Ou seja, a luta por tal justiça não é só vista como a luta pelo mais elevado bem ético, como também pelo mais elevado bem material e assim “justiça é o esforço para transformar o mundo no bem maior” (BENJAMIN, 2019, p.187).

4. Considerações parciais

Para Benjamin é possível superar essa existência demoníaca, petrificante, paralisada da qual o direito é o resíduo, com o apelo à “liberdade do homem ético”. Isso por que, para ele, o direito e sua imposição de um destino culpado não alcançam nunca o ser humano, mas tão somente a *vida nua* nele. Como Benjamin nos mostra na *crítica da violência*, “o juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação. O ser humano nunca será atingido por esse destino, mas apenas a *vida nua* nele” (BENJAMIN, 2012a, p.53).

Quando utilizamos, na seção 2, os conceitos kantianos de posse e propriedade para pensarmos a injustiça que decorre de toda apropriação, como afirma Benjamin nas *Notas*, quisemos fazer entender, no fim das contas, que o “toque de Midas” do direito quer engolir todos os bens da T/terra em sua estrutura mítico-jurídica empobrecedora da vida atrofiando nossas possibilidades de experiência (*Erfahrung*). Dizemos “quer engolir” ao invés de “engole”, por que sempre há um *resto*.¹³ Porque sempre haverá lírios.¹⁴ Porque a vida excede o direito, e talvez, seja esse excesso, a chave de compreensibilidade da justiça *como estado*

¹³ “O resto permite-nos colocar as nossas noções de povo e de democracia, já ultrapassadas, embora talvez não renunciáveis, numa nova perspectiva. O povo não é o todo nem a parte, nem a maioria nem a minoria. O povo é antes aquilo que nunca pode coincidir consigo mesmo, nem como um todo, nem como parte, isto é, aquilo que permanece infinitamente ou resiste a qualquer divisão, e que – apesar de quem governa – nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma maioria. minoria. E esta é a figura ou consistência que o povo adota na instância decisiva, e como tal é o único sujeito político real” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*, p.62.)

¹⁴ Cf. ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*, p.23.



do mundo de que nos fala Benjamin. Seja esse excesso a chave para rompermos com um mundo que, nem sempre, é experimentado na instância da imanência onde a justiça habita, mas enlaçado em acordos, contratos e juízos jurídicos nos quais apenas a transcendência do direito pode atuar com sua violência intrínseca.

Rompendo categoricamente com éticas do dever-ser ou utilitárias, a ética benjaminiana corresponde ao existente enquanto tal, ele afirma que “a justiça não parece referir-se à boa vontade de um sujeito, mas constitui o estado do mundo [*einen Zustand der Welt*], a justiça designa a categoria ética do existente, a virtude, a categoria ética daquilo que é devido. Pode exigir-se a virtude, mas a justiça em última instância só pode ser como estado do mundo ou como estado de Deus” (BENJAMIN, 2003). Dizer que a justiça designa a categoria ética do existente é outra maneira de inseri-la no campo oposto ao do direito que, em sua sanha pelo universal abstrato (dever-ser), nunca encontra o real. E, por que não insistir, do lado oposto à propriedade que é, como ensina Gomes, “o jurídico por excelência” (GOMES, 2017, p.191). A força política que a categoria de justiça assume em Benjamin se mostra no plano de imanência que o faz defini-la como “o esforço de fazer do mundo o bem supremo”. O que, como dissemos, significa experimentá-lo de modo absolutamente inapropriável. Isso porque, para pôr fim à injustiça que reside em toda ordem proprietária é necessário “dar um bem a um proprietário que suprassuma seu caráter de propriedade”,¹⁵e, como bem demonstra Agamben, uma das formas possíveis de nos relacionarmos com aquilo de que não nos apropriamos é o *uso*.¹⁶Esse proprietário hipotético que Benjamin menciona – que só pode ser o ser *qualquer*¹⁷ – é capaz de experimentar o contato com o mundo na contramão do que nos exige o capitalismo e sua incessante insistência em extrair utilidade econômica de tudo (e de todos, como a emergência dos *influencers* digitais nos mostram), a qual o direito dá guarida e contornos.

¹⁵ BENJAMIN, Walter. Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça. In: JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, p. 166 -167. (Tradução de Ramon Mapa).

¹⁶ Nas investigações de Agamben, o *uso*, tomado como figura da prática humana é a categoria política fundamental.

¹⁷ “Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é simplesmente indeterminada; ela é, antes, determinada somente através da sua relação com uma ideia, isto é, com a totalidade das suas possibilidades” (AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*, p.63).



Referências bibliográficas

ABBOTT, Matthew. The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence. *Colloquy* 16, 2008. pp.80-95 Disponível em: https://www.monash.edu/__data/assets/pdf_file/0020/1762220/abbott.pdf Acesso em: fev., 2023.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BENJAMIN, Andrew. The world of Striving: Walter Benjamin's 'Notes to a Study on the Category of Justice'. In: *Anthropology & Materialism, Special Issue* | I | 2017.

BENJAMIN, Walter. O direito de usar a violência. In: *Revista Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, Vol.11, nº03, 2022.

BENJAMIN, Walter. The Right to use force. In. BENJAMIN, Walter. *Selected Writings*, vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhida I: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DURÃO, Aylton. O direito real em Kant. In: *Revista Trans/Form/Ação* 33 (2), 2010. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0101-31732010000200005> > Acesso em set, 2023.

FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the Shape of time*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GONZÁLES, Maurício. *Hacia una política de medios puros: Walter Benjamin y el más acá de la violencia legal*. In: *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, 2013.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979.



JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LOUREIRO, Isabel. *A Revolução Alemã (1918-1923)*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia Radical e Utopia: inapropriabilidade, anarquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

SILVA, Ramon Mapa. *Paradoxos da Encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

SCHIMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1934.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

TOMBA, Massimiliano. *Justice and divine violence: Walter Benjamin and the time of anticipation*. In: *UC Santa Cruz Previously Published Works*. p. 1-12, 2017. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/2hm8c3w0>. Acesso em fev.,2023.

VIEIRA, Rafael Barros. *Walter Benjamin: o direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9 -1933)*. Tese de Doutorado apresentada no Programa de pós graduação em Direito na PUCRIO. Rio de Janeiro, 2016.

VIEIRA, Rafael; FRANZKI, Hannah. *Walter Benjamin e o direito: uma apresentação teórica à edição*. In: *Revista Direito & Práxis*. Rio de Janeiro, Vol.11, nº03, 2022.

WEBER, Max. *Política como vocação*. In: WEBER, Max. *Escritos Políticos*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

Sobre a autora

Jailane Devaroop Pereira Matos

Doutora em Direito e Justiça Universidade Federal de Minas Gerais (2023). Possui graduação em Direito pela Faculdade de Estudos Administrativos de Minas Gerais (2012) e mestrado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (2016). Foi pesquisadora da Comissão da Verdade de Minas Gerais. Atualmente é Membro do corpo editorial da (des)troços: revista de pensamento radical. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Teoria do Direito e do Estado. Autora do livro *Walter Benjamin e o Direito: violência pura como estado de exceção efetivo*.

A autora é a única responsável pela redação do artigo.

