



**PARA UMA CRÍTICA DO PODER: A  
INFLUÊNCIA DE WALTER BENJAMIN  
SOBRE GIORGIO AGAMBEN**

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.192.04>

Denise Narli da Silveira

Mestranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES/PROEX.

[denisegracias@gmail.com](mailto:denisegracias@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/8079997841207353>

*“A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra”*

*Walter Benjamin<sup>1</sup>*

**RESUMO:**

Este artigo procura traçar relações entre conceitos fundamentais da obra de Walter Benjamin e o pensamento de Giorgio Agamben. Sem pretender esgotar os vínculos entre os dois autores, propomos abordar noções e categorias de Benjamin para compreender suas influências no pensamento de Agamben. Lançando luz sobre essas influências, nosso desafio foi identificar algumas ideias na obra de W. Benjamin que pudessem designar o filósofo alemão como fonte de inspiração para a crítica ao poder e à violência desenvolvida pelo pensador italiano. Por isso destacamos em Benjamin as raízes dos conceitos de *vida nua*, *poder soberano* e *estado de exceção*, que Agamben elabora nas obras I, II e III de seu projeto “Homo Sacer”. Desenvolvemos noções de historiografia, enfatizando a categoria do oprimido e a tarefa de “escovar a história a contrapelo”. Os textos benjaminianos que constituem sua teoria política são um verdadeiro arsenal crítico para pensar nossa história e o período entre guerras. A proposta de Agamben, na linha de Benjamin, é que entre as ruínas do passado possamos recolher vestígios e tecer memórias que permitam uma consciência crítica na construção de estilos de vida éticos no presente, contribuindo para as transformações necessárias que nos garantam um futuro de justiça social. Assumindo o *campo de concentração* como paradigma dessa relação, a identificação com as vítimas da violência, em Agamben, segue as indicações de Benjamin sobre a

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, W. Tese VIII - *Sobre o conceito de história*. 2012, p. 245.

tarefa crítica: lançar nova luz sobre os fatos, dar voz aos que foram vítimas da violência, oprimidos e silenciados pelo poder soberano.

## **PALAVRAS-CHAVE:**

Walter Benjamin. Giorgio Agamben. Violência. Poder.

## **FOR A CRITIQUE OF POWER: WALTER BENJAMIN'S INFLUENCE ON GIORGIO AGAMBEN**

### **ABSTRACT:**

This article seeks to trace relationships between fundamental concepts in the work of Walter Benjamin and the thought of Giorgio Agamben. Without intending to exhaust the links between the two authors, we propose to approach Benjamin's notions and categories to understand his influences on Agamben's thought. Shedding light on these influences, our challenge was to identify some ideas in the work of W. Benjamin that could designate the German philosopher as a source of inspiration for the critique of power and violence developed by the Italian thinker. That is why we highlight in Benjamin the roots of the concepts of *bare life*, *sovereign power* and *state of exception*, which Agamben elaborates in works I, II and III of his project "Homo Sacer". We developed notions of historiography, emphasizing the category of the oppressed and the task of "brushing history against the grain". The Benjaminian texts that constitute his political theory are a true critical arsenal for thinking about our history and the period between wars. Agamben's proposal, in Benjamin's line, is that among the ruins of the past, we can collect traces and weave memories that allow a critical awareness in the construction of ethical lifestyles in the present, contributing to the necessary transformations that guarantee us a future of social justice. Assuming the *concentration camp* as a paradigm of this relationship, the identification with the victims of violence, in Agamben, follows Benjamin's indications about the critical task: shedding new light on the facts, giving voice to those who were victims of violence, oppressed and silenced by sovereign power.

### **KEYWORDS:**

Walter Benjamin. Giorgio Agamben. Violence. Power.

## **1 Introdução**

De que forma o pensamento de Walter Benjamin influenciou Giorgio Agamben e como ele pode nos ajudar a refletir sobre questões relacionadas ao poder e à violência na defesa de uma sociedade mais justa em nossa realidade atual? Sem pretender esgotar os elos entre os dois autores, propomos abordar as noções e categorias de Benjamin para compreender suas influências no pensamento de Agamben. Nosso desafio é identificar na obra benjaminiana alguns pontos capazes de estabelecer uma relação entre Benjamin e Agamben, apontando o filósofo alemão como inspiração para a crítica ao poder e à violência desenvolvida pelo pensador italiano.

Inicialmente, apontamos as raízes benjaminianas que se refletem no pensamento de Agamben, sobretudo no que tange à teoria política e à crítica da violência. Em seguida, desenvolvemos noções da sua

historiografia, com destaque para a categoria do oprimido e para a tarefa de “escovar a história a contrapelo”. Em um terceiro movimento, apontamos como a temática da “técnica”, em Benjamin, está imbricada no pensamento de Agamben. Concluimos o artigo com algumas chaves interpretativas acerca da teoria crítica benjaminiana e sobre como ela fundamenta a teoria política agambeniana. Visamos contribuir nas reflexões sobre o poder e a violência, na defesa de uma sociedade mais justa em nossa realidade atual e na construção de um mundo melhor para as gerações que virão.

Walter Benjamin (1892-1940) é um autor singular: sua obra fragmentada, hermética e inacabada ocupa um lugar verdadeiramente único no panorama intelectual e político do século XX. Ele foi antes de tudo um crítico literário, um homem das letras. Uma boa parte da recepção de Benjamin centrou-se no aspecto estético de sua obra, com certa tendência a considerá-lo um historiador da cultura. Em geral, apontando para uma nova historiografia humana, os escritos de arte e literatura só podem ser entendidos em relação a uma visão global que os ilumina por dentro: sua reflexão constitui um todo em que arte, história, cultura, política, literatura e teologia são indissociáveis.

Trabalhamos neste artigo com os textos de W. Benjamin: “Para uma crítica da violência” (1921); “Melancolia de esquerda” (1921); “Politização da inteligência” (1930); “Teorias do fascismo alemão” (1930); “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” (1935); e as teses “Sobre o conceito de história” (1940). Além dos escritos de Benjamin, utilizamos Jeanne Marie Gagnebin, Michel Löwy e Márcio Seligmann-Silva como comentadores que nos auxiliam na articulação das ideias. Com isso, buscamos destacar alguns conceitos-chave que influenciaram explicitamente o pensamento de Giorgio Agamben, sobretudo em seu projeto “Homo Sacer”.

Giorgio Agamben (1942) formou-se em Direito, especializando-se no pensamento político de Simone Weil. Aluno de Heidegger e tradutor da obra de Walter Benjamin para o italiano, é um pensador crítico de grande importância, explorando temas relacionados à política, à ética e à estética. O pensamento de Benjamin influencia fortemente a obra de Agamben, em particular as noções de *soberania* e *estado de exceção*. O livro “Homo Sacer: Poder soberano e vida nua” (1995) faz parte de um conjunto de obras dedicadas à investigação do poder soberano moderno, que o autor denominou de “projeto Homo Sacer”. Tomamos como referência neste artigo, além de “Poder soberano e vida nua” (I), as obras “Estado de exceção” (II) e “O que resta de Auschwitz” (III).

Buscamos destacar em Benjamin as raízes dos conceitos de *vida nua*, *poder soberano* e *estado de exceção*, trabalhados por Agamben nas obras I, II e III de seu *Projeto*, a fim de lançar luz sobre as influências benjaminianas em seu pensamento político. O conceito de *vida nua* é um legado de Walter Benjamin justamente a partir do texto que trata sobre a violência: “Para uma crítica da violência”, de 1921.

Benjamin utiliza o termo “mera-vida” (*das bloße leben*), que também aparece no ensaio “A tarefa do tradutor”, de 1921, e no texto sobre a perda da experiência do homem contemporâneo “Experiência e Pobreza”, de 1933. A *Vida nua*, conceito explorado por Agamben em seu projeto, equivale à “mera-vida” de Benjamin.

A tese central de Agamben (2002, p. 14) é que “a produção do corpo biopolítico é a contribuição original do poder soberano.” Tanto para Foucault quanto para Hannah Arendt, a biopolítica começa com a modernidade, ao passo que para Agamben o poder soberano não é prévio ao poder político, e sim a biopolítica é originária e constituinte do poder soberano. Esta é a tese que Agamben defende se valendo da figura do *Homo Sacer*: um sujeito à mercê da *vida nua*, uma vida desprovida de direitos. De acordo com o filósofo italiano, o que distingue a modernidade é a exceção e o *campo de concentração*. Para Agamben, os campos de concentração, longe de serem uma irracionalidade específica do nazismo, representam um paradigma da política moderna. Para sustentar sua proposta, ele utiliza a figura do *Homo Sacer*, a sacralização excludente da vida humana, vigente desde o nascimento da política, assim como do Direito.

A protagonista de *Homo Sacer* é a noção de *vida nua*, emprestada de Walter Benjamin, na qual ela aparece como aquilo que emerge nas condições do *estado de exceção*, quando o sistema judiciário é suspenso. Para Agamben (2002), o termo *Sacer* nos apresenta o enigma de uma figura que constitui o primeiro paradigma do espaço político ocidental. A exceção suprime o direito à vida e converte a vida humana em pura vida natural, o que equivale à “mera-vida” benjaminiana (uma vida animalésca, no âmbito da *Zoé*, desprovida de direitos e de ação no âmbito da *Bios*). Para Agamben (2002, p.12), a politização da *vida nua* é o evento decisivo da modernidade e, somente uma reflexão que, seguindo a sugestão de Walter Benjamin, “questione tematicamente a relação entre *vida nua* e política, pode tirar a política de seu ocultamento e, ao mesmo tempo, restituir ao pensamento sua vocação prática”.

Segundo Agamben (2002), a política se apresenta como uma estrutura que serve de intermediária entre o ser humano e o *logos*. Ela existe porque o homem é o ser vivo que, na linguagem, separa e opõe a *vida nua*, ao mesmo tempo que se mantém em relação a ela numa “exclusão inclusiva”. A tese foucaultiana deve então ser corrigida ou pelo menos integrada no sentido de que o que caracteriza a política moderna não é a inclusão da *Zoé* na *Polis* (para Agamben, muito antiga) nem o fato de que a vida como tal seja objeto de cálculos políticos. Decisivo, para o filósofo italiano, é o fato de que, juntamente com o processo pelo qual a exceção se torna a regra em todos os lugares, “o espaço da vida nua, originalmente localizado nas margens da ordem, vai gradualmente coincidindo com o espaço político. Exclusão e inclusão, externo e interno, *Bios* e *Zoé*, direito e fato, entram numa zona irreduzível de indistinção” (AGAMBEN, 2002, p. 16).

No que tange ao *estado de exceção*, uma das teses de Agamben lançada no primeiro capítulo de “Homo Sacer: Poder soberano e vida nua” (2002) é que o *estado de exceção*, como estrutura fundamental na contemporaneidade, surge sempre mais à frente, tendendo a se tornar a regra, e “quando o nosso tempo procurou dar uma localização a esse ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração” (p. 27). A constelação jurídica que orienta o *campo* é um estado de sítio ou lei marcial e é justamente a problemática do *campo*, para Agamben (2002), que determina a crise do velho “*nómos* da terra”: “A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão” (p. 28). Em toda norma está inscrita, como exceção, a figura do caso jurídico que efetiva sua transgressão, como pressuposição. Por isso, o declínio da democracia moderna e sua gradual convergência com os estados totalitários têm suas raízes nessa aporia. E até que as contradições que isso implica sejam resolvidas, o nazismo e o fascismo infelizmente permanecerão em vigor, pois fazem da *vida nua* o critério político supremo.

Quanto ao *poder soberano*, Agamben investiga os fundamentos da soberania a partir do debate entre Benjamin e Carl Schmitt (1919-1931). Profundamente divergente da ideologia de Schmitt, o interesse de Agamben reside nas ideias sobre a natureza do Direito e do Estado, sua relação com a dominação política e sua crítica ao *status quo* do sistema liberal. Ao incorporar alguns dos conceitos centrais de Schmitt, Agamben assume uma forte posição contra ele - do mesmo modo que o fez anteriormente Walter Benjamin. O livro de Schmitt “Teologia Política” (1922) é de certa forma uma resposta a Walter Benjamin, que já o havia criticado na introdução da obra sobre o barroco alemão<sup>2</sup>. O debate entre os dois gira em torno da origem de todo sistema jurídico que nasce de um conflito político: sua existência e sua legitimidade derivam de um ato constitutivo de violência<sup>3</sup>, de uma decisão que migra para uma forma de ordem política.

Em seu livro “Estado de exceção” (2004), Agamben dedica uma seção exclusivamente aos debates entre esses dois pensadores, “*Gigantomachia intorno a un vuoto*” (Luta de gigantes acerca de um vazio), com o objetivo de traçar as discussões e conclusões que surgiram em torno desse diálogo. Agamben (2004)

<sup>2</sup> Benjamin dedicou trechos de seu livro sobre o drama barroco alemão (1928) a Schmitt e escreveu uma carta em 1930, na qual sublinhou as afinidades de Schmitt com o decisionismo e a ditadura. Ambos compartilham uma visão da história como uma catástrofe crescente e reivindicam a necessidade de uma decisão política, mas suas terapias são radicalmente opostas: Benjamin identifica a libertação com a revolução proletária enquanto Schmitt escolhe o nazismo como modelo de salvação.

<sup>3</sup> O método exposto no “prólogo epistemológico-crítico” será seguido com rigor nas análises da primeira parte do livro dedicada ao drama trágico. O drama trágico considera a vida desde sua situação extrema: a morte. Sublinhando esse aspecto, Benjamin revela seu interesse histórico-filosófico, concebendo a história tal como ela se revela no trágico drama barroco, em um lugar catastrófico cheio de escombros e sem sentido metafísico. O conceito e o método de seu procedimento foram orientados pela “Teologia Política” e pela “Sociologia dos Conceitos” de Carl Schmitt, citadas várias vezes por Benjamin. Uma das frases de Schmitt, “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”, já contém o programa político que influencia determinadamente a Benjamin. A imagem metafísica que certa época faz do mundo teria a mesma estrutura que aquela que o ilumina como forma de expressão literária.

concorda com Schmitt em definir o soberano como aquele que detém o monopólio da decisão sobre o *estado de exceção*. Soberania, para o autor, não é definida como monopólio do poder de sanção, mas como monopólio da decisão: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 11). De Schmitt, Agamben infere que tal decisão é distinta da norma jurídica e que a autoridade não precisa do Direito para criar o Direito. Agamben (2004, p.13) desenvolve a reflexão sobre o paradoxo de um poder além de regulamentações e controles que não é mais excepcional, e sim um padrão de atuação dos Estados. Ele estuda o contraditório de uma situação que deveria ser extraordinária, na qual o Estado usaria de dispositivos legais para suspender leis e direitos, mas que vem se tornando cada vez mais a regra de nossa sociedade.

Com isso, o processo que Carl Schmitt descreveu tem seu nexos constitutivo rompido a partir da 1ª Guerra mundial, e tem na exceção soberana o seu fundamento escondido. Para Agamben (2004, p. 25), o que vem ocorrendo desde então é que o espaço do *estado de exceção* esparramou-se por toda parte, coincidindo com o ordenamento normal. Walter Benjamin já havia diagnosticado, em sua oitava tese sobre o conceito de história<sup>4</sup>, que “para o oprimido o estado de exceção é a regra” (2012, p. 245). A busca de Agamben segue Benjamin: “O *campo* é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (2002, p. 175). Para o italiano, o campo de concentração torna-se o espaço paradigmático da vida moderna, onde a ordem é suspensão e onde a vontade soberana toma seu lugar. No *campo*, a vontade soberana coincide com a lei. No *campo*, a lei é a vontade do soberano. Nesse caso, a vida humana cai na condição de *exceção* e torna-se “mera-vida”. É uma *vida nua*, sobre a qual prevalece a vontade soberana como lei absoluta e a exceção como regra de sua existência. Os campos de concentração são espaços onde a lei fica em suspenso, em um constante *estado de exceção* no qual tudo é possível, e o ser humano capturado no *campo* torna-se marginal pelo próprio Estado: *Homo Sacer*, um sujeito em que a vida se transforma em mera-vida *nua* matável, uma vida que pode ser assassinada impunemente.

Em “O que resta de Auschwitz” (2008), Agamben busca - depois de refletir profundamente nos dois livros anteriores sobre a *vida nua*, o *poder soberano* e o *estado de exceção* - compreender as dimensões do testemunho dos sobreviventes do holocausto nazista, a partir de uma análise do papel do testemunho como documento histórico e suas limitações como história pessoal. Portanto, questiona as dificuldades do testemunho diante da perda de pontos de referência fundamentais em um espaço marcado pela total ausência de normas e direitos. Para Agamben (2008, p. 76), *Auschwitz* marca o fim e a ruína de toda ética da

---

<sup>4</sup> A versão sobre a qual nos detemos aqui é a primeira, traduzida por Sérgio Paulo Rouanet em “*Obras escolhidas - Magia e técnica, arte e política*”. Entretanto, também utilizaremos da tradução de Jeanne Gagnebin, com os comentários de Michael Löwy, em “*Walter Benjamin: aviso de incêndio - uma leitura das teses Sobre o conceito de história*” (São Paulo, Boitempo, 2005).



dignidade: a *vida nua* à qual o homem fica reduzido. *Auschwitz* se apresenta como o espaço de uma experiência em que os limites entre a vida e a morte se fundem, testando os reflexos do nosso tempo. É emblemático para a compreensão do uso bélico da racionalidade técnica e suas tecnologias e foi um ápice da violência nas relações de poder modernas. A proposta de Agamben (2008, p.11), seguindo a linha de Benjamin, é que entre suas ruínas possamos recolher resquícios de sentido para tecer memórias que nos levem a uma consciência crítica capaz de construir novas formas de vida mais éticas no presente.

## 2 Raízes benjaminianas

Após a Primeira Guerra, no ensaio “Para uma crítica da violência”<sup>5</sup>, escrito em 1921 e publicado nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*<sup>6</sup>, Benjamin apresenta o relacionamento entre o poder constituinte e o poder constituído como aquele entre a violência que instaura o Direito e a violência que o conserva. A tarefa de uma crítica da violência apresenta suas relações com o Direito e o alcance dessas relações é designado pelos conceitos de lei e justiça. Segundo Benjamin (2013), a relação mais fundamental de qualquer ordem do Direito é aquela entre fins e meios, de modo que a violência só pode ser buscada entre os meios e não nos fins. Benjamin tenta estabelecer critérios para sua crítica, abrindo a questão sobre a violência em geral como princípio e questionando se ela seria ética, ainda que visasse fins justos. Trata-se de uma tentativa de delimitar a violência (*Gewalt*)<sup>7</sup> para além da lei: “violência pura” (*reine Gewalt*), que romperia a dialética da violência mítica que instaura e conserva a ordem jurídica”<sup>8</sup>. A pureza da *Reine Gewalt* seria um conceito relacional, metodológico e diretamente ligado aos debates no campo da filosofia da linguagem.

No alemão, “Poder” e “Violência” possuem a mesma etimologia:

Se, de fato, a violência (*Gewalt*), coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder (*Gewalt*) supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível: Em consonância com

<sup>5</sup> Seguiremos com a leitura da tradução de Ernani Chaves em “Escritos sobre mito e linguagem” (1915-1921). Organização e notas de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013. Entretanto é importante pontuar que este texto encontra-se também em “Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos”, sob o título “Crítica da Violência – crítica do poder”. São Paulo: Cultrix, 1986.

<sup>6</sup> Revista fundada por Max Weber em 1888 e encerrada em 1933.

<sup>7</sup> É preciso lembrar que o termo a que Benjamin se refere, *Gewalt*, é polissêmico: pode ser utilizado tanto com o significado de violência quanto de poder.

<sup>8</sup> Essa discussão é perpassada pelo contexto cultural das repercussões da Revolução Russa de 1917, em que ainda estava em questão, no campo teórico e político das esquerdas europeias a análise das condições de possibilidade de um poder revolucionário. O contexto particular da República de Weimar é um período marcado pelo naufrágio da insurreição da *Spartakusbund* (a Liga Espartaquista) e pelo assassinato cruel de seus principais líderes, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, em janeiro de 1919.

isto, está o fato de que a pena de morte, em condições primitivas de direito, é decretada até mesmo para delitos como crimes contra a propriedade, em relação aos quais parece inteiramente “desproporcional”. Pois seu sentido não é o de punir a infração do direito, mas de instaurar o novo direito. Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece. Mas é precisamente aí que, ao mesmo tempo, se anuncia também algo de podre no direito, que uma sensibilidade apurada percebe com mais acuidade, porque se sabe infinitamente distante das conjunções nas quais o destino teria se mostrado, nesse ato de cumprimento, em sua própria majestade. O entendimento, porém, deve tentar se aproximar o mais decididamente possível dessas conjunções, se quiser levar a termo tanto a crítica da violência que instaura o direito como a crítica da violência que o mantém. (BENJAMIN, 2013, p. 134-135).

A crítica ao poderio militar e à guerra torna-se o ponto de partida para uma crítica à violência em geral, defendendo que a violência não pode mais ser tolerada. Benjamin vê uma dupla função na instituição e na manutenção do Direito: “toda violência, enquanto meio é ou instauradora ou mantenedora do Direito.” (2013, p. 136). O poder de possuir direitos é um poder ameaçador. Essa problematização nos permite lançar uma nova luz sobre o destino que está por trás da violência da lei, pois a violência na instauração do Direito tem, para Benjamin, uma dupla função: o Direito visa o seu próprio estabelecimento como fim, utilizando a violência como meio “daquilo que é instaurado como Direito, mas no momento da instauração, não abdica da violência” (2013, p. 148). Assim, se estabelece um fim que não é livre e independente da violência, mas um fim necessário e intimamente ligado a ela:

O instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é a instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda a instauração divina de fins, o poder é o princípio de toda instauração mítica do direito. (BENJAMIN, 2013, p. 148).

De acordo com Benjamin, esse princípio tem uma explicação carregada de enormes consequências no Direito de Estado, pois seu domínio, a saber, o estabelecimento de fronteiras, “objeto da paz de todas as guerras da era mítica” (2013, p.148), é o fenômeno original da violência instauradora do Direito em geral. Fica claro que, para Benjamin, o que é garantido pela instituição do Direito é o poder, e onde as fronteiras são estabelecidas o adversário não é simplesmente aniquilado, mas o vencedor tem o poder de, em última instância, retirar ou conceder direitos, em uma ambiguidade profunda.

A “violência pura” causaria hoje, segundo Benjamin, constrangimento e problemas relacionados ao uso da violência por alguns homens contra outros. Trata-se da tese da sacralidade da vida. Sua argumentação, tomando como exemplo o caso extremo da execução revolucionária dos opressores, é no sentido de que a mera existência não tem valor mais alto do que a existência justa: “pois o homem, não se reduz à mera-vida do homem, tampouco à mera-vida nele mesmo”. Por fim, “o fato de que aquilo que aí dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera-vida.” (2013,



p. 154). Benjamin vê uma profunda conexão entre o caráter sangrento e o caráter de expiação purificadora dessa violência: “pois o sangue é o símbolo da mera-vida” (2013, p. 151). O desencantamento da violência do Direito remete, para Benjamin, à culpa inerente à mera-vida natural, culpa que entrega o sujeito à expiação, porque na “mera-vida” terminaria o domínio do Direito.

Segundo Jeanne Marie Gagnebin, em nota da tradução dos “Escritos sobre mito e linguagem” (BENJAMIN, 2013, p. 151), em relação ao termo “mera-vida”, no original *das bloße leben*, o adjetivo *Blos* significa “mero”, “simples”, sem nenhum suplemento. Há uma nuance entre *Nackt*, que designa a nudez de uma criança ao nascer, e *Bloss*, que designa o “nú” no sentido de despido, em oposição à coberto com roupa ou roupagem (inclusive retórica). Nesse contexto, é interessante a aproximação que Giorgio Agamben estabelece entre esse ensaio e o conceito de *vida nua*, base da sua biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (*Zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão política para os gregos antigos só poderia interferir na vida social comum (*Bios*). Nesse ponto, para Gagnebin, torna-se clara a convicção de Benjamin de que “a vida humana não tem valor absoluto em si, como mera-vida, mas socialmente, numa dimensão que transcende o orgânico natural”, pois “com a mera-vida termina o domínio do direito sobre o vivente” (BENJAMIN, 2013, p. 151).

Contudo, a crítica da violência e do poder, para Benjamin (2013), é a filosofia de sua história. É a filosofia desta história porque só a ideia do seu ponto de partida permite assumir uma tomada de posição crítica. Toda violência mantenedora do Direito acaba, por si mesma, através da repressão das contra-violências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do Direito, por ela representada. Segundo Benjamin, isso perdura até o momento em que novas violências ou violências antes reprimidas superem a violência instauradora do Direito, fundando assim um novo Direito, para um novo declínio. De acordo com Benjamin (2013), talvez se deva levar em conta a surpreendente possibilidade de que o interesse da lei em monopolizar a violência contra os indivíduos não se explique com o intuito de garantir os fins do Direito, mas sim de garantir o próprio Direito.

Nesse sentido, Agamben acompanha as diretrizes benjaminianas em seu projeto “Homo Sacer”, usando a noção de “mera-vida” como *vida nua*, conceito central que o ajudará a traçar uma genealogia da soberania, desde o Direito arcaico romano até o Nazismo, para compreender o desenvolvimento das noções de *poder soberano* e *estado de exceção*, conceitos que iluminam, assim, o seu entendimento da biopolítica moderna.

### 3 Escovando a história a contrapelo

A leitura benjaminiana da história é o fio condutor que coloca a categoria do oprimido como chave central para Giorgio Agamben realizar uma genealogia do *poder* na releitura filosófica do nazismo, olhando a história pelo ponto de vista dos vencidos. O viés dos oprimidos, no caso, é o dos sobreviventes do holocausto a que Agamben se refere como *Shoah*. Benjamin ajuda a significar e construir um discurso de empatia radical com a categoria do oprimido em Agamben, sobretudo em seus últimos escritos, os aforismos sobre História.

As teses de Benjamin “Sobre o conceito de história” (2012) constituem um dos mais importantes textos filosóficos e políticos do século XX. Segundo Michael Löwy (2005), no pensamento revolucionário, é talvez o documento mais significativo depois das “Teses sobre Feuerbach” de Marx. São um ataque frontal às concepções lineares e conformistas da história, à noção positivista de progresso, à historiografia de fatos contados do ponto de vista dos opressores e a um olhar acomodado, em particular da social-democracia, fruto da evolução dos meios de produção. Diante dessa visão mecânica e passiva, Benjamin articula uma nova concepção de história, viva, contada do ponto de vista da maioria minorizada. Portanto, deve-se exercer a máxima: “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012, p. 245). Desta forma, num movimento contrário, na direção oposta, seria possível enxergar a sujeira oculta, a multidão anônima de oprimidos e de injustiças que fazem parte da nossa história e ainda precisam ser reparadas.

Em tom de denúncia, o pensador alemão afirma que o progresso é responsável pela barbárie e pela decadência da humanidade. Benjamin resgata o papel da memória, sua força e importância, pois para ele a memória funciona como capacidade de dar vida aos acontecimentos passados para que possamos aprender com eles e as injustiças sejam corrigidas. O filósofo expressa seu protesto contra a historiografia tradicional alemã, contra o conformismo social e contra o uso da tecnologia para fazer guerras.

Benjamin insiste na importância de resgatar alguns elementos da teologia no materialismo histórico: para o filósofo, o passado não é um passado morto. Cada presente é o resultado de memórias do passado, é construído a partir de relações com o passado. Portanto, devemos olhar atentamente para o passado para corrigir as injustiças. Esse é o seu pensamento crítico para construir uma metodologia que se torne base de ações transformadoras. O passado assombra o presente e possui uma pista misteriosa que pode nos levar à redenção, se for decifrada.

De acordo com Löwy (2020) e Gagnebin (1999), o conceito de redenção, em Benjamin, parte do princípio de que somente para a humanidade redimida poderemos salvar o futuro. O correspondente profano da redenção seria a revolução. Daí a importância da memória como potencial de justiça. A noção de tempo

em Benjamin, que articula *Cronos* e *Kairós* - tempo linear e tempo da experiência densa -, indica que o passado não deve passar totalmente, ele deve estar presente de forma consciente em nosso tempo. E precisamos estabelecer uma relação mais próxima, torná-lo vivo no presente e desconstruir certas narrativas, para que as injustiças históricas sejam redimidas, pois elas são a herança dos dominadores e a realidade dos oprimidos.

Nas teses II e III, o passado aguarda sua liberação através de nós, e apenas com a humanidade redimida estará completo. A memória está no cerne da relação teológica com o passado e com a verdadeira interpretação de redenção (*Erlösung*). Trata-se do aspecto revolucionário da salvação, no sentido de transformação social. A redenção exige uma renovação completa do passado, sem distinção entre eventos ou pessoas grandes e pequenas. Enquanto as pessoas esquecerem o sofrimento do passado, elas não poderão ser salvas. E isso vale para todos os indivíduos, vale não somente para os nossos sofrimentos como para o sofrimento do outro, de cada um:

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida obterá o seu passado completo. E isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o seu passado torna-se citável, em cada um dos seus momentos. Cada um dos seus momentos vividos transforma-se numa *citation à l'ordredujour* - e esse dia é justamente o do juízo final. (BENJAMIN, 2012, p. 242).

O julgamento final da tese III é seguido pela *apocatástase* no sentido de que todas as vítimas passadas, todas as tentativas de libertação, por mais humildes e "pequenas" que sejam, devem ser conhecidas, lembradas e honradas. Só assim podemos salvar o futuro. A noção de tempo *kairótico* em Benjamin indica que todo passado contém um lampejo de experiência qualitativa e mensageira, que pode incendiar o presente. Por isso o passado deve estar presente de forma consciente em nosso tempo.

Na tese V, Benjamin chama atenção para o aspecto de que a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz:

A verdadeira imagem do passado *passa voando*. O passado só se deixa capturar como imagem que relampeja irreversivelmente no momento de sua conhecibilidade. "A verdade jamais nos escapará" - essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem da história do historicismo, exatamente o local em que o materialismo histórico o esmaga. Pois é imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se sinta visado por ela. (BENJAMIN, 2012, p. 243).

Ao contrário do pensamento do historiador tradicional, Benjamin enfatiza o engajamento ativo do materialismo historicamente relevante. Seu objetivo é descobrir a constelação crítica que um fragmento do passado cria em detalhes com um momento do presente.

Na tese VIII Benjamin aborda duas concepções de história com diferentes implicações políticas: a doutrina positivista segundo a qual o progresso histórico é a evolução das sociedades em direção a mais democracia, liberdade e paz; e aquela que ele afirma ser o seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para a qual a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie e a violência dos vencedores sobre os vencidos:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (“*Ausnahmezustand*”) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, *não é um assombro filosófico*. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história em que se origina é insustentável. (BENJAMIN, 2012, p. 245).

Um dos pontos fortes do fascismo, para Benjamin, é a incompreensão que seus oponentes mostram, inspirados na ideologia do progresso. A consciência de que o fascismo pode triunfar nos países mais “civilizados” e que o “progresso” não o fará desaparecer automaticamente permite a Benjamin buscar melhorar nossa posição na luta antifascista, uma luta cujo objetivo final é produzir “o verdadeiro estado de exceção”, ou seja, a abolição da procissão triunfal da opressão.

O nazismo foi saudado em sua época como uma ideologia progressista e usou de toda razão instrumental e aparatos técnicos em dispositivos e mecanismos de poder extremamente violentos. Desde 1933, o regime nacional-socialista, apoiado na noção racista e eugenista da superioridade do homem branco germânico, se dedicou à construção de um império higienista, culminando, em 1935, na promulgação das Leis Raciais de *Nuremberg*. Na medida em que essas normas tiveram um caráter político imediato, os judeus foram transformados em cidadãos de segunda classe, enviados ao assentamento imediato nos *campos* e posterior extermínio.

Na tese IX, temos o mais conhecido de todos os aforismos de Benjamin. Trata-se de uma alegoria do *Anjo da História* que gostaria de parar, curar as feridas das vítimas esmagadas sob os escombros amontoados. Porém, a tempestade o conduz inexoravelmente à repetição do passado: novas catástrofes, novos massacres, cada vez mais extensos e destrutivos. Benjamin se opõe à ideia de história baseada na concepção linear e contínua do tempo, onde os eventos históricos são eternamente fixados em um lugar do passado e nos impelem a um futuro cada vez melhor. Seu desejo é estabelecer uma nova relação com o passado, diferente da crença no progresso ilimitado da humanidade. O sentido da história, para Benjamin, está na maneira como o presente se pensa, em busca da memória e da compreensão do passado, das

barbáries e injustiças sofridas pelos oprimidos e que continuam latentes. O futuro está vazio, está aberto, não está dado.

A crítica do progresso tem origem romântica; porém, com a leitura de Benjamin, adquire um sentido revolucionário. As experiências históricas devem servir como uma revisão do passado pelo presente para salvar o que foi esquecido e precisa ser reparado. Sua teoria crítica do progresso da humanidade contempla as descobertas técnicas, o desenvolvimento das forças produtivas e o domínio da natureza, pois o uso bélico das novas tecnologias intensifica a exploração do próprio indivíduo, e seria nesta perspectiva que a revolução poderia ser louvável, na medida em que só pela revolução se obteria a interrupção do curso catastrófico da história.

#### 4 Revolução técnica

Em “Teorias do fascismo alemão” (1930), sobre a coletânea “Guerra e Guerreiros”, editada por Ernst Jünger (1930), Walter Benjamin já havia delineado claramente sua teoria da técnica vinculada à revolução. Com base na frase de Léon Daudt, *L’automobile c’est la guerre* (“O carro é a guerra”), implementa um conceito de *tecnologia*, que é um transbordamento da capacidade técnica que produz destruição e morte:

O que estava na raiz dessa surpreendente associação de ideias era a noção de uma aceleração dos instrumentos técnicos, seus ritmos, suas fontes de energia etc., que não encontram em nossa vida privada nenhuma utilização completa e adequada e, no entanto, lutam por justificar-se. Eles justificam-se, renunciando a todas as interações harmônicas, pela guerra, que prova, com suas devastações, que a realidade social não estava madura para transformar a técnica em seu órgão, e que a técnica não era suficientemente forte para dominar as forças elementares da sociedade. Pode-se afirmar, sem qualquer pretensão de incluir nessa explicação suas causas econômicas, que a guerra imperialista é co-determinada, justamente no que ela tem de mais duro e de mais fatídico, pela discrepância abissal entre os meios gigantescos de que dispõe a técnica, por um lado, e seu débil esclarecimento em questões morais, por outro. (BENJAMIN, 2012, p. 63).

Benjamin faz uma crítica política devastadora, tomando como exemplo a mística da guerra de Jünger e criticando duramente os intelectuais de esquerda. Essa controvérsia culmina em “Melancolia de esquerda” (2012, p. 77-82), uma revisão dos poemas de Erich Kästner, em que Benjamin reconstrói a posição do poeta como uma transformação da luta política em artigo de consumo. Para Benjamin, a literatura deveria ter uma função organizacional política, paralela e à frente de seu caráter de obra. Na resenha “Politização da Inteligência” (1986, p. 116-120), sobre “Os funcionários”, de Siegfried Kracauer, Benjamin lê o texto de Kracauer como um ensino teórico e construtivo capaz de promover algo tão real quanto a politização da própria classe. A crítica de Benjamin oferece uma caracterização social do escritor,

e o autor aparece como um "catador de lixo" que coleta restos de linguagem para reciclá-los com humanidade, interioridade e profundidade.

O "catador de lixo" aparece como uma metáfora do autor porque, como os funcionários de Kracauer, ele está excluído dos dois grandes grupos de classe, a burguesia e o proletariado. O lixeiro surge como crítico da linguagem e em seu gesto lembra o *Angelus Novus*. Nessas reflexões encontramos uma análise precisa da situação política e social. A tarefa que Benjamin atribui ao intelectual revolucionário é esclarecer esses grupos sobre seu status social, despojá-los de sua alienação e, assim, evitar sua submissão ao fascismo. Combinando reflexões sociológicas com teoria estética e orientações políticas, o texto sobre o "catador de lixo" é exemplar na produção jornalística de Benjamin dessa época. Em geral, esses elementos são encontrados em todos os textos do período, bem como em suas obras para o rádio. Sendo um dos pioneiros deste meio, desenvolveu a partir daí as experiências que lhe permitiram formular uma teoria da obra de arte na era da reprodutibilidade técnica.

De acordo com Benjamin, "a arte contemporânea será tanto mais eficaz quanto mais se orientar em função da reprodutibilidade." (BENJAMIN, 2012, p. 195). As técnicas de reprodução artísticas transformam a relação da massa com a arte, pois a crescente proletarização da sociedade contemporânea e a crescente massificação, são dois aspectos de um mesmo processo histórico. Seria fundamental, com isso, politizar a arte, fazendo uso dos aparatos técnicos na luta de classes contra o fascismo, já que todos os esforços de seu tempo para estetizar a política estariam convergindo para um mesmo propósito: a guerra.

Em seus traços mais cruéis, a guerra imperialista é determinada pela discrepância entre os poderosos meios de produção e sua utilização insuficiente no processo produtivo, ou seja, pelo desemprego e pela falta de mercados. Essa guerra é uma revolta da técnica, que cobra em "material humano" o que lhe foi negado pela sociedade. Em vez de usinas energéticas ela mobiliza energias humanas, sob a forma de exércitos. Em vez do tráfego aéreo, ela regulamenta o tráfego de fuzis, e na guerra dos gases encontrou uma forma nova de liquidar a aura. "*Fiat ars, pereat mundus*", diz o fascismo que espera que a guerra proporcione a satisfação artística e uma percepção sensível modificada pela técnica, como diz Marinetti. É a forma mais perfeita do *art pour l'art*. Na época de Homero, a humanidade oferecia-se em espetáculo aos Deuses olímpicos; agora, ela se transforma em espetáculo para si mesma. Sua auto alienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. Eis a estetização da política, como prática do fascismo. O comunismo responde com a politização da arte. (BENJAMIN, 2012, p. 212).

O plano de Benjamin, portanto, não era simplesmente refletir sobre a reprodutibilidade técnica nos tempos modernos, mas transferir o peso dessas transformações para uma proposta de uso revolucionário. Nesse gesto, ele se junta às vanguardas artísticas em que as artes adquirem uma função social e política



transformadora. Benjamin desenvolve a crítica a partir de uma teoria da *segunda técnica*<sup>9</sup>, que se oporia à *primeira técnica* destrutiva. Para Benjamin, ao final de seu ensaio sobre a obra de arte:

A estética da guerra moderna se apresenta do seguinte modo: como a utilização natural das forças produtivas é bloqueada pelas relações de propriedade, a intensificação dos recursos técnicos, dos ritmos e das fontes de energia exige uma utilização antinatural. Essa utilização é encontrada na guerra, que prova com suas devastações que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente avançada para controlar as forças elementares da sociedade. (BENJAMIN, 2012, p. 211).

Podemos perceber uma relação entre os dois ensaios, sobre a reprodutibilidade técnica e sobre o fascismo alemão, inclusive com a repetição de alguns trechos de modo a reiterar ou dar continuidade à sua reflexão. Para Benjamin, essa técnica destrutiva seria produzida pelo bloqueio na distribuição da propriedade e no lugar dela, temos a guerra:

A utilização de gases na batalha, pela qual os colaboradores do livro demonstram tão pouco interesse, promete dar à guerra futura um aspecto esportivo que superará as categorias militares e colocará as ações guerreiras em seu conjunto, sob o signo do recorde. Pois a sua característica estratégica mais evidente é ser, da forma mais simples e radical, uma guerra ofensiva. Contra ataques aéreos por meio de gases não existe, ao que se sabe, nenhuma defesa eficaz. Mesmo as medidas individuais de segurança, como as máscaras de gás, são impotentes contra o gás mostarda e a levisita. De vez em quando ouvimos “notícias tranquilizadoras”, como a descoberta de aparelhos de escuta ultra sensíveis, capazes de registrar a grandes distâncias o ronco das hélices. Mas, alguns meses depois, anuncia-se a descoberta de um avião silencioso. A guerra de gases basear-se-á em recordes de destruição, com riscos elevados até o absurdo. (BENJAMIN, 2012, p. 65).

Impressiona o caráter destas palavras escritas em 1930, antes do início da Segunda Guerra (com a invasão da Polônia em 1939), momento em que, de fato, iremos experimentar, enquanto humanidade, o absurdo dos *campos* de concentração e das câmaras de gás, como por exemplo *Mauthausen* e *Auschwitz*. Podemos, inclusive, estender essas reflexões e os seus prenúncios às bombas de *Hiroshima* e *Nagasaki*, que representaram o auge dessa técnica destrutiva. Para Benjamin, a guerra é a manifestação da tecnologia como produção da morte e, mais ainda, como silêncio da natureza. Diante da guerra, o filósofo alemão propõe que estaríamos diante de uma oportunidade única para corrigir a incapacidade humana de ordenar nossas relações com a natureza através da tecnologia. Em conjunto com as forças sociais, contudo, o uso revolucionário das técnicas, sobretudo artísticas, poderia nos reconectar com a natureza, através do domínio das forças elementares que precisam ser mediadas adequadamente. E, em outra colocação igualmente

---

<sup>9</sup> De acordo com Seligmann-Silva (2019), Benjamin apresenta o conceito de *segunda técnica* a partir da terceira versão de seu ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Na primeira versão ele aborda a questão de duas naturezas distintas da técnica, mas não conceitua propriamente essa terminologia distinta de uma *primeira técnica* e de uma *segunda técnica*. Contudo, as considerações trazidas por Seligmann-Silva nos ajudam a compreender melhor a teoria estética de Benjamin, sobretudo no que tange ao uso da técnica de modo revolucionário pelas artes.

visionária, avisa: “Se o corretivo falhar, milhões de corpos humanos serão - inevitavelmente - despedaçados e devorados pelo gás e pelo aço” (BENJAMIN, 2012, p. 75).

Para Agamben, por sua vez, é imprescindível que nosso pensamento crítico se volte à análise desses problemas, visando compreender as causas que nos trouxeram até aqui e a partir disso indicar as possibilidades de mudança. Assim como Benjamin nos alerta para os perigos da exacerbada racionalidade técnica e defende uma transformação radical do uso da tecnologia, Agamben (2004) segue essa linha em que os dispositivos técnicos correspondem também a uma determinada visão da história, da nossa relação com a natureza, da organização política e do governo da vida.

Política aqui tem o sentido que Agamben (2002, p. 151) tira de Verschuer, “o de dar forma à vida de um povo”<sup>10</sup>. Essa vida é politizada, ou seja, assume a forma de valor político ao ser incluída nos ordenamentos jurídicos. Agamben vê a ligação entre a violência mítica, a “mera-vida” e o *estado de exceção* da mesma forma que Benjamin: “o estado de exceção em que vivemos é a regra”, no sentido de mostrar que é impossível distinguir a violência fundadora e a conservadora do Direito, pois, a rigor, trata-se da mesma catástrofe. Assim, como não é possível distinguir entre as duas formas de violência, também não é possível distinguir entre o estado de exceção e a regra. Para Agamben, dizer que o estado de exceção tornou-se regra é dizer que “a regra, que coincide agora com aquilo que vive, se devora a si mesma” (AGAMBEN, 2004, p. 91). Para Agamben, a oitava tese deve ser lida sob a ótica da distinção benjaminiana. Indiscutivelmente, a coisa mais perigosa sobre esse estado é a falta de distinção entre violência e lei, na qual emerge a violência crua. Segundo Agamben:

Toda ficção de um elo entre a violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica. A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin só aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força-de-lei. Em seu lugar, aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito. (AGAMBEN, 2004, p. 92).

Agamben sublinha que o que está em causa é a relação entre a violência e o Direito, ou seja, em última instância, “o estatuto da violência como código da ação humana” (2004, p. 92). Nesse sentido, o estado de exceção é o dispositivo técnico que articula e mantém unidos os dois aspectos da máquina jurídico-política, pois precisam um do outro, estabelecendo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nómos*, entre vida e Direito (AGAMBEN, 2004, p. 130).

<sup>10</sup> “Política, ou seja, dar forma à vida de um povo” é o cap. IV de “Homo Sacer: vida nua e poder soberano”. O título do capítulo está entre aspas, denotando a ênfase que Agamben quis dar à frase pronunciada por Ottmar von Verschuer (1896-1969) em seu livro “Higiene racial como ciência e tarefa do Estado”, publicado em 1936, que explica a posição biopolítica exercida sob o regime do Terceiro Reich às práticas violentas do Estado.

O que Benjamin indica como forma de redenção (ou revolução) é adotado por Agamben em suas reflexões sobre a sociedade e a política contemporâneas, destacando elementos que podem contribuir para as transformações necessárias que nos garantam um futuro mais justo. A justiça, nessa perspectiva, torna-se uma relação ética. O que Benjamin e Agamben desenvolvem é uma proposta de vida revolucionária para além da regra, porque não é a “lei” que nos dá a redenção, mas a Justiça. Em Benjamin e também em Agamben, nem sempre o que está previsto no ordenamento é justo. E se a *exceção* é uma estrutura da soberania, o poder soberano “não é um conceito exclusivamente político, nem uma categoria jurídica, nem um poder externo ao Direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico. É a estrutura originária em que o Direito se refere à vida e a inclui em sua própria suspensão” (AGAMBEN, 2004, p. 35).

Nesse sentido, Agamben (2008) buscará no testemunho e no papel da memória a força de interromper esse *continuum* histórico e político para estabelecer novas formas de vida ética que sejam, de fato, a exceção diante do acúmulo da barbárie que continuamente experimentamos. Segundo Gagnebin, no prefácio de “O que resta de Auschwitz” (2008), os comentários incisivos de Giorgio Agamben nos apresentam a definição de uma outra ética: não mais uma doutrina de regras, mas a atitude de transmitir o que pertence ao sofrimento humano. Assim como toda vida política em comum, toda *Bios*, repousa sobre o abismo da *Zoé*, para Agamben, o que Auschwitz nos legou é a necessidade profundamente nova para o pensamento filosófico e para a ética de não esquecer a *vida nua*, e assim poder acolher e resgatar essa pobreza que habita nossas construções discursivas e políticas, almejando a transformação necessária que impeça sua reprodução.

## 5 Considerações finais

Com base nas concepções benjaminianas trabalhadas aqui, pudemos apontar algumas influências e inspirações que Giorgio Agamben usará como pano de fundo em seu projeto “Homo Sacer”. Os textos de Benjamin que tratam do poder, da violência e da tecnologia se constituem como uma verdadeira teoria crítica sobre o período entre guerras e apontam caminhos de reflexão sobre a violência do poder em Agamben.

A regra continua na história, em que a cada novo período se apresentam novos estados de exceção, precisa ser desconstruída. Agamben irá considerar a questão do *campo* como paradigma do *estado de exceção* no *poder soberano* moderno, em que podemos justamente analisar a catástrofe que se seguiu à Segunda Guerra Mundial e que Benjamin anunciou, entretanto, não chegou a experienciar: uma passagem recente da nossa história que revela os perigos da dominação técnica da natureza por um *poder* que coloca os oprimidos sob estados de exceção cada vez mais violentos e permanentes.

Para Agamben, o *campo* é emblemático do *estado de exceção* como regra nas crescentes crises atuais. Não há nada mais revolucionário do que o despertar crítico para que possamos refletir sobre como interromper esse *continuum*. As obras que constituem o projeto “Homo Sacer” são projetos políticos para sensibilizar o olhar em relação aos oprimidos: diante do horror do presente, olhar para as questões do passado que precisam ser curadas. Segundo Agamben, se não entendermos a estrutura jurídica e política particular dos *campos*, cuja vocação é justamente estabilizar a exceção, o incrível que aconteceu dentro deles permanecerá totalmente ininteligível. O nascimento do *campo* em nosso tempo surge, portanto, nessa perspectiva, como um evento que marca decisivamente o próprio espaço político da modernidade. Ele ocorre no ponto em que o sistema político moderno entra em crise duradoura. Se a estrutura da modernidade é assim definida, a ruptura do antigo *nómos* se dá no ponto marcado pela inscrição da *vida nua* dentro dele.

Tomando o *campo* como paradigma dessa relação, sobretudo em “O que resta de Auschwitz” (2008), Agamben assume a tarefa do “catador de lixo” benjaminiano que recolhe restos de elementos para tecer novas memórias, e se configura na reflexão sobre o testemunho. A proposta de Agamben, na linha de Benjamin, é que entre as ruínas do passado possamos recolher vestígios e tecer memórias que permitam uma consciência crítica na construção de estilos de vida éticos no presente, contribuindo para as transformações necessárias que nos garantam um futuro de justiça social. Assumindo o *campo de concentração* como paradigma dessa relação, a identificação com as vítimas da violência, em Agamben, segue as indicações de Benjamin sobre a tarefa crítica: lançar nova luz sobre os fatos, dar voz aos que foram vítimas da violência, oprimidos e silenciados pelo poder soberano. Através da memória podemos ao menos salvá-los do esquecimento, já que o esquecimento mata hermeneuticamente, é uma segunda morte das vítimas e uma segunda vitória das classes dominantes.

Destarte, a partir do breve resgate que traçamos até aqui de conceitos em Benjamin que são decisivos para o projeto de Agamben, compreendemos que a crítica está voltada à possibilidade de estabelecer uma nova ética. Para ambos os pensadores, é preciso encontrar um estilo de vida que construa uma regra, mas sem que a regra seja maior que a vida, ou seja, uma liberdade de criar regras que estejam a serviço da vida e não de colocar a vida a serviço da regra. Essa é uma relação ética já presente nos escritos de Benjamin e que pretendemos continuar investigando em seus encontros com Agamben.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: poder soberano e vida nua. [Homo Sacer, I]. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção.** [Homo Sacer, II]. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha [Homo Sacer, III]. Boitempo editorial, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921).** Organização e notas de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Documentos de cultura, documentos de barbárie:** escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo. 1986.

\_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. (Obras escolhidas v.I). São Paulo: Brasiliense, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em W. Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 1999.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin:** aviso de incêndio. Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de História’. São Paulo, Boitempo, 2005. (Tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller).

\_\_\_\_\_. **A revolução é o freio de emergência:** ensaios sobre Walter Benjamin. Autonomia Literária, 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Filosofia da técnica: Arte como conquista de um novo campo de ação lúdico (Spielraum) em Benjamin e Flusser. **ArteFilosofia** - Revista do PPG em Filosofia da UFOP, Ouro Preto, v. 14, n. 26, p. 52-85, 2019.

**Recebido em: 28/11/2022**

**Aceito em: 17/03/2023**