



## **A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de *reine Gewalt***

*A critique of violence on Walter Benjamin: historical and temporal implications of the concept of reine Gewalt*

**Jonnefer F. Barbosa**

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor do Departamento de Filosofia da mesma instituição, São Paulo, SP - Brasil, e-mail: jfbarbosa@pucsp.br

---

### **Resumo**

“Zur Kritik der Gewalt”, publicado em agosto de 1921, nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tratará da tentativa de demarcação de uma violência (*Gewalt*) exterior (*außerhalb*) ou para além (*jenseits*) do direito: uma “violência pura” (*reine Gewalt*), que romperia a dialética da violência mítica que instauraria e conservaria a ordem jurídica. Este artigo pretende estabelecer algumas problematizações sobre esse conceito na filosofia de Walter Benjamin e de alguns intérpretes contemporâneos, buscando conjugar o conceito de *reine Gewalt* com as reflexões benjaminianas sobre o tempo e a história.

**Palavras-chave:** Violência. Poder. Política. Direito.

---

**Abstract**

“Zur Kritik der Gewalt”, published in August 1921, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, attempt to treats the demarcation of a violence (Gewalt) outside (außerhalb) or beyond (jenseits) the law: one “pure violence” (reine Gewalt), which would break the dialectic of mythical violence that would establish and retain the legal system. This article seeks to establish some problematizations about this concept in the philosophy of Walter Benjamin and some contemporary interpreters, seeking to combine the concept of reine Gewalt with Benjamin’s reflections on time and history.

**Keywords:** Violence. Power. Politics. Law.

---

**Benjamin, filósofo do direito?**

Em agosto de 1921, Walter Benjamin publica um ensaio intitulado “Zur Kritik der Gewalt”<sup>1</sup>, na revista fundada em 1888 por Edgar Jaffé, Werner Sombart e Max Weber, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, sintomaticamente encerrada no ano de 1933. Esse escrito nos apresenta duas dificuldades interpretativas iniciais: a primeira, de ordem histórica, por estar perpassado 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. No 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. A segunda, de ordem teórico-conceitual, diz respeito ao fato de as problemáticas estabelecidas em “Zur Kritik der Gewalt”, em particular a definição do obscuro conceito

---

<sup>1</sup> Atualmente, há duas traduções desse ensaio no Brasil, uma realizada em 1986, por Willi Bolle para a Editora Cultrix, e outra mais nova, realizada por Ernani Chaves e publicada na coletânea *Escritos sobre mito e linguagem*, organizada por Jeanne M. Gagnebin. Devido aos problemas encontrados na tradução da Ed. Cultrix, faremos uso dessa última tradução, publicada no ano de 2011.

de *reine Gewalt*, só serem mais bem compreendidas se visualizarmos suas retomadas na filosofia posterior de Benjamin, como na redação do *Fragmento teológico político* e nas *Teses sobre o conceito de história*.

À primeira vista, o ensaio de Benjamin parece não fugir ao estilo típico de um pequeno estudo tradicional de filosofia do direito, mencionando que a tarefa de uma crítica da *Gewalt* poderia ser definida como a apresentação de suas **relações** com o direito e a justiça: “pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas” (BENJAMIN, 2011, p. 121). A esfera dessas relações será designada pelos conceitos de direito e justiça. O direito, segundo Benjamin, é constituído por uma relação de **medialidade**, sendo a violência um atributo da esfera dos meios, isto é, instrumental. 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.

É inegável que as abordagens de Benjamin se deterão em uma crítica à instrumentalidade da violência e do poder a ela atrelado. Mesmo o direito natural, segundo Benjamin, é tão somente uma teoria dos fins justos, que teria como ótica principal o critério de um fim absoluto que prescindiria da análise da conformidade aos meios. Tal concepção, que teria sido o fundamento ideológico para o terrorismo na Revolução Francesa, não veria qualquer problema no uso de meios violentos para fins justos, percebendo a violência como um atributo natural (que seria transferido ao Estado na instauração do Contrato Social).

Se, de acordo com a teoria do Estado no direito natural, todas as pessoas abrem mão de sua *Gewalt* em favor do Estado, isso acontece segundo o pressuposto (como mostra explicitamente Espinosa no *Tratado Teológico-Político*, por exemplo) de que o indivíduo, em si e para si – e antes de firmar este contrato ditado pela razão – exerce *de jure* todo e qualquer poder que ele *de facto* tem (BENJAMIN, 2011, p. 123).

Apenas na perspectiva do direito positivo, que considera o poder como algo que se estabeleceu historicamente, seria possível colocar em questão o problema da **medialidade**, visto que o critério para a análise

do direito positivado recai sobre a *Rechtmässigkeit*, ou seja, a estrita conformidade ao direito.

[“Ist Gerechtigkeit das Kriterium der Zwecke, so Rechtmässigkeit das der Mittel”] Se a justiça é o critério dos fins, a conformidade ao direito é em relação aos meios [...]. Mas, sem prejuízo desta oposição, as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios. [...] Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural o é para o caráter condicional dos meios (BENJAMIN, 2011, p. 124).

Esta “teoria do direito positivo”, nas palavras de Benjamin, distinguirá um poder historicamente reconhecido, isto é, sancionado, e um poder não sancionado. Porém, numa crítica histórica da *Gewalt*, o critério do direito positivo não poderá ser aplicado, apenas avaliado. Trata-se aqui de uma crítica às dimensões de seu uso. Ao mesmo tempo, exclui-se desta análise a esfera dos fins (o que a levaria a uma casuística interminável) e também a busca por um critério único de justiça – “pois, fins que são justos, *universalmente* reconhecíveis, *universalmente* válidos para uma determinada situação, não o são para nenhuma outra” (BENJAMIN, 2011, p. 146). A crítica da *Gewalt*, portanto, sairia da circularidade do debate “direito natural” vs. “direito positivado”, para encontrar uma perspectiva do estudo do direito mediante uma filosofia da história. Segundo Benjamin, toda *Gewalt* “como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 136). A função da *Gewalt*,

na instauração do direito tem um função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito - num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata, pois estabelece não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente ligado a ela,

e o instaure enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (BENJAMIN, 2011, p. 148).

O direito se apresentaria aqui tão avassalador quanto o destino. Benjamin se lembrará da definição de Sorel de que o direito (*Recht*) tenha sido, em tempos primitivos, apenas um privilégio (*Vor-Recht*), e assim será enquanto existir o direito. A *Gewalt* instauradora do direito manifesta-se em uma dimensão mítica, remontando ao processo de culpa e expiação da mera vida (*bloß Leben*). “A *Gewalt* mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida” (BENJAMIN, 2011, p. 152). Segundo Benjamin, seria preciso investigar o dogma do caráter sagrado da mera vida, sendo significativo que a qualificação dessa sacralidade recaia sobre a dimensão que, no pensamento mítico, é a portadora da culpa, *das bloße Leben*.

### **Benjamin, pensador da biopolítica?**

Agamben traduzirá o conceito “*das bloße Leben*” do ensaio benjaminiano como “vida nua”. Não há, porém, qualquer justificativa etimológica para essa leitura. A expressão poderia ser traduzida em português como “mera vida”. “O adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’” (GAGNEBIN, 2011, p. 151). Distinto, portanto, do adjetivo *nackt*, que designa, por exemplo, a nudez de uma pessoa<sup>2</sup>. Nessa análise de Agamben, talvez estejamos diante do que Arendt costumava chamar, ao comentar o método filosófico heideggeriano, de uma *interpretação apropriativa*, voltada muito mais a um curso próprio de pensamento que ao rigor filológico-etimológico, “como se recomeçasse tudo e retomasse apenas a língua já forjada por ele, a sua terminologia; mas aí os conceitos são apenas ‘pontos de referência’, graças aos quais se inicia um novo curso do pensar” (ARENDDT, 1987, p. 283).

<sup>2</sup> A análise filológica de Gagnebin sobre o conceito benjaminiano “*das bloße Leben*” foi a condição *sine qua non* para o desenvolvimento dos argumentos aqui expostos.

O conceito de *mera vida*, em Benjamin, liga-se a uma particular metafísica, típica dos textos benjaminianos considerados “de juventude”. Não a mera existência, mas apenas a existência justa, histórica, é que pode ter um sentido. A vida humana não tem um valor absoluto em si. “Pois o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de quaisquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física” (BENJAMIN, 2011, p. 154). Há, inicialmente, uma incontestável semelhança entre os argumentos de Agamben a respeito da “vida nua” e as análises de Benjamin sobre a “mera vida”. Contudo, o pano de fundo conceitual e os desdobramentos do debate são outros.

Não é apenas que exista um vínculo mágico, arcaico, entre “mera vida” e violência mítica. Está em questão, em Benjamin, um vínculo indissociável da vida humana à história. A sacralidade da “mera vida” é apresentada por Benjamin como um mito espúrio, um dogma moderno, pois a “mera vida” nunca poderá ser sacra – o que exigiria até mesmo uma pesquisa para inventariar a origem dessa invencionice, pois “talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável” (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que exista idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida [*Fortleben*], tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente esta vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Essas análises demonstram uma faceta extremamente contemporânea do pensamento de Benjamin, principalmente em um momento cultural em que o cuidado com as dimensões puramente orgânicas da vida (os exames laboratoriais preventivos, os tratamentos medicinais, as práticas esportivas, a *dietética* e a *estética* – dois termos canhestros e paradoxalmente apropriados, respectivamente, do mundo clássico

grego e da teoria do belo do século XVIII) ganham a estatuto de uma religião pentecostal de massa.

Os argumentos que tomam por base elementos biográficos talvez sejam sempre teoricamente fracos e perigosos em filosofia (principalmente nos tempos da cultura espetacular e precária “das celebridades”), mas bastaria uma análise da própria vida de Benjamin para perceber a ressonância dessa convicção no desprendimento com que o filósofo alemão enfrentou as adversidades privadas, sua despreocupação com a “vida biológica” como tal: mesmo no momento final, durante a travessia até Port Bou, na Route Lister, antiga trilha de contrabandistas nos Pirineus, Benjamin, um caminhante clandestino com problemas cardíacos, diz que os escritos que carregava consigo eram mais importantes do que ele mesmo (FITTKO, 1988, p. 138).

Portanto, independentemente dos argumentos que sejam usados, por maiores que sejam as conexões, traduzir sem descontinuidade “*bloßes Leben*” por “vida nua” evidencia-se em um procedimento sem dúvida instigante, mas filologicamente questionável.

A definição da “mera vida” como um oposto – mítico – à vida histórica será um subsídio importante de compreensão da *reine Gewalt*, como um poder não espectral e, portanto, irremediavelmente histórico. Como aponta Gagnebin, uma chave para o entendimento dos textos de juventude de Benjamin é a dicotomia, também presente na filosofia judaica, entre a história, de um lado, e o *mythos*, de outro, encarnado aqui no domínio puramente natural. De um lado, o espaço de exposição da responsabilidade humana na história, de outro, a crítica ao mito, que não seria “apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de certa concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob diversas formas, as tentativas humanas de agir histórica e livremente” (GAGNEBIN, 2011, p. 9).

Talvez a grande questão não seja o limite da politicidade da vida, até onde a vida pode se expor como vida política etc. Esse é um falso problema surgido do fato de que a “mera vida”, no sentido que Benjamin a definia, lança uma cortina espessa e vários ruídos em todo o debate sobre uma experiência possível da política no mundo contemporâneo. A partir de Benjamin, não a vida, mas a história é política.

## Espectros da violência mítica

As dimensões de uma *Gewalt* instauradora e mantenedora do direito ficam explícitas em duas instituições do Estado moderno que não deixam de revelar sua faceta mais espectral (assemelhada ao destino mítico que deve expiar a mera vida): a pena de morte e a polícia. O sentido básico da pena de morte não é apenas punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito, pois, no exercício do poder sobre a vida e a morte, inerente ao monopólio da violência estatal, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma (BENJAMIN, 2011, p. 134). A polícia, por sua vez, operará na indiscernibilidade concreta entre a *Gewalt* instauradora e a *Gewalt* mantenedora do direito. O espaço de discricionariedade da atuação policial – e a política contemporânea se vê cada vez mais transformada em um mero poder de polícia – é o da indistinção entre poder e violência, poder legítimo e poder ilegítimo.

[...] numa espécie de mistura espectral, estes dois tipos de violência estão presentes em outra instituição do Estado moderno: a polícia. Esta é, com certeza, uma violência para fins de direito (com o direito de disposição), mas com competência simultânea para ampliar o alcance destes fins de direito (com o direito de ordenar medidas). O infame de tal instituição [...] reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a *Gewalt* que instaura o direito e a *Gewalt* que o mantém. [...] Ela é instauradora do direito – com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma que se coloca à disposição de tais fins. [...] A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos ao do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o direito da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio desta ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém por “razões de segurança”, em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de

uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia (BENJAMIN, 2011, p. 135-136).

Segundo Benjamin (2011, p. 127),

[...] talvez se devesse levar em conta a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, de garantir o próprio direito.

Isso seria ilustrado pelo princípio moderno de que o desconhecimento da lei não exime o infrator de uma punição.

Em face do poder mítico, Benjamin tentará pensar uma pura *Gewalt*, que possa impedir ou paralisar a sucessão de catástrofes do poder mítico. Segundo o filósofo, como em todas as áreas “Deus se opõe ao mito, assim também a *Gewalt* divina se opõe à *Gewalt* mítica”:

Se a *Gewalt* mítica é instauradora do direito, a *Gewalt* divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a *Gewalt* mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a *Gewalt* divina expia a culpa. [...] O desencadeamento da *Gewalt* do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de forma detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o ser humano, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito os vivos. A *Gewalt* mítica é violência sangrenta exercida, em si e para si, contra a mera vida; a *Gewalt* divina e pura se exerce contra toda a vida [...]. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2011, p. 152).

Essa violência pura ou esse poder puro (*reine Gewalt*) simplesmente deporia (*entsetzt*) o direito. Como assevera Agamben (2003, p. 70), o termo schmittiano *decisão* (*Entscheidung*) surge também em Benjamin, mas ele é relacionado à indecidibilidade dos conflitos jurídicos, apresentando contornos metafísicos.

Segundo Benjamin, que aproveitará das análises de Sorel, um exemplo de manifestação dessa *Gewalt* pura estaria na greve geral

revolucionária, que se diferenciaria da greve política, pois não ocorre com a disposição de retomar ao trabalho, depois de concessões superficiais nas condições deste, mas simplesmente buscaria aniquilar o poder do Estado (pondo em questão não apenas leis ou institutos jurídicos isolados). Enquanto os meios tradicionais de greve, levadas a cabo por sindicatos e organizações oficiais, seriam instauradores do direito, nesse caso estamos diante de um poder revolucionário que simplesmente paralisaria o automatismo do mito e o *continuum* de uma história de opressão.

Esse é o instante de abertura da ação política, uma paralisação (*Stillstand*) *kairológica* da própria história – que, paradoxalmente, não se confundirá com o anarquismo e com o espontaneísmo, pois eles excluem a “reflexão sobre a esfera ética-histórica e, com isso, sobre qualquer sentido da realidade, um sentido que não pode ser constituído se a ‘ação’ é arrancada e abstraída da realidade” (BENJAMIN, 2011, p. 165).

Evidencia-se crucial, para adequadamente entendermos o estatuto da *reine Gewalt* em Benjamin, essa particular inserção da ação humana no tempo e sua relação com a realidade histórica, manifestada **de outra forma** que aquelas associadas ao direito e ao mito (o tempo mítico, homogêneo e vazio, de uma tarefa infinita). Talvez seja possível afirmar que essa *Gewalt* pura – demasiadamente profana e material – guarda grandes similitudes com a definição da ação política exposta, quase vinte anos mais tarde, na “Tese XVIIa” das *Teses sobre o conceito de história*:

Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a social-democracia alçou essa representação a um ideal. O ideal foi definido, na doutrina neokantiana, como uma tarefa infinita. E essa doutrina era a filosofia elementar do partido socialdemocrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorländer. Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma antessala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária. Na verdade, não há um só instante que não carregue consigo

sua chance revolucionária – ela apenas precisa ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave deste instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por esta entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas sim sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada) (BENJAMIN, 2005, p. 134).

Jeanne Marie Gagnebin apontará que nos ensaios benjaminianos dos anos 20, não apenas “Zur Kritik der Gewalt”, mas o estudo sobre as “Afinidades eletivas” de Goethe e “Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana”:

[...] interrupção, violência crítica e verdade já são indissociáveis; elas continuarão a sê-lo até a última reflexão de Benjamin sobre a necessidade de uma outra escrita da história e de uma outra história. Até mesmo seu interesse crescente pela obra de Brecht, em particular pelo teatro do *Verfremdungseffekt* (efeito de distanciamento, de estranhamento), portanto da interrupção provocada tanto na trama da ação quanto na identificação dos espectadores, remete a esta ligação privilegiada entre interrupção, crítica e verdade. O que deve submeter-se à violência da crítica filosófica ou da historiografia “materialista”, à violência revolucionária ou messiânica, é sempre uma “totalidade falsa”, seja ela a ilusão mítica da beleza goetheana ou a narração, por demais coerente, da história ordinária (GAGNEBIN, 2004, p. 102).

A pureza da *reine Gewalt* benjaminiana seria um conceito relacional, metodológico e não substancial, uma analogia não apenas ao conceito de pureza de Kant, filósofo presente em um famoso ensaio benjaminiano desse período (“Sobre o programa de uma filosofia por vir”, de 1918), mas também diretamente vinculada aos debates benjaminianos no campo da filosofia da linguagem.

## **Reine Gewalt, hipótese de interpretação**

Arriscando uma interpretação sobre a *reine Gewalt* em Benjamin, é possível afirmar que estamos diante de um conceito formal, ou uma forma de **exposição** (*Darstellung*) histórico-temporal. Tal demarcação é importante, principalmente em vista das revisitações que filósofos contemporâneos farão dessa categoria, buscando inscrevê-la como “instrumento” e “palavra de ordem” para a legitimação de conjunturas e movimentos específicos do presente. Tal é o procedimento interpretativo de Slavoj Žižek, que, em um ensaio intitulado “Da democracia à violência divina” (2009), exemplifica a *reine Gewalt* benjaminiana com as *Chimères* no Haiti, milícias populares organizadas sob o governo de Jean-Bertrand Aristide, formadas basicamente por despossuídos e desempregados que, segundo o próprio Aristide, indiretamente citado pelo filósofo esloveno, faziam uso da “violência popular” como forma de contraponto e resistência a uma situação de injustiça estrutural. Segundo Žižek (2010, p. 119),

Estes atos desesperados de autodefesa popular violenta são exemplos do que Walter Benjamin chamava “violência divina”: se posicionam entre “o bem e o mal”, em uma espécie de suspensão político-religiosa da ética. Ainda que possa parecer à consciência média como atos “imorais”, os assassinatos, ninguém tem o direito de condená-los, visto que respondem a anos, inclusive séculos, de violência e de exploração estatal e econômica sistemática.

Nada mais equivocado que essa leitura žižekiana de Benjamin, equiparando o ensaio do filósofo com as famosas apologias de Fanon sobre o uso da violência nos movimentos pós-coloniais do século XX. Equívoco que, em polo oposto e mais drástico (haja vista a indefectível distância crítica de Benjamin em relação ao nazismo), comete Derrida (2005) ao equiparar a *reine Gewalt* à *Shoah*.

Um dos alvos diretos do ensaio benjaminiano é a violência instrumental, presente tanto na *Gewalt* instauradora quanto na *Gewalt* mantenedora do direito. Textualmente, Benjamin afirma que a *reine Gewalt* possui um caráter não violento (se entendermos por *violência*

o sentido mais caricato, utilitário do termo, como a *boutade* de Mao, do poder surgindo do cano de uma arma), está distante de um poder sangrento sobre a vida. É justamente essa indistinção entre poder e violência, poder legítimo e ilegítimo – que seria o marco dos governos fascistas e das insípidas e deslegitimadas democracias parlamentares<sup>3</sup> – dessa absorção da política, em sua esfera mais autêntica e efetiva, pela violência instrumental (e jurídica), que Benjamin visa ultrapassar criticamente e diagnosticar em seu ensaio.

Independentemente da justificação ou não dos atos dos *Chimère* no contexto haitiano – e a violência, por seu caráter instrumental, como um meio, sempre depende da justificação para o fim a que almeja e, de certo modo, “aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada” (ARENDDT, 1994, p. 22) –, equipará-los a manifestações de uma “violência divina” é tão somente violentar um texto filosófico e negar-se a compreender as especificidades histórico-temporais do próprio evento analisado.

Uma interpretação da violência divina é exposta em um texto de juventude de Agamben, “Sui limiti della violenza” (1969), no qual o filósofo italiano tentará delimitar o conceito de *violência sacra* como a forma particular de violência que, nas culturas antigas, rompe com uma determinada continuidade histórica. Apesar da incontestável influência batailleana, nesse caso já se observa a presença de categorias que serão cruciais no debate futuro de Agamben sobre a política, como a **sacralidade**. Nesse ensaio, entretanto, Agamben define a violência revolucionária (ou divina) de Benjamin de uma maneira muito próxima à de Fanon e Žižek, falando de uma violência literal e em nenhum momento levando em conta a dimensão, que é o foco analítico principal de Benjamin, do **poder** revolucionário associado ao conceito de *Gewalt*. Em “Sui limiti della violenza” se lê que a *reine Gewalt* evidencia-se naquele tipo de violência que “na negação do outro faz a experiência de

---

<sup>3</sup> É preciso mencionar que Benjamin tem diante de si um governo parlamentar que – assim como nos governos contemporâneos – não deixou de fazer uso de aparatos repressivos de violência, aniquilando violentamente, por exemplo, a insurreição espartaquista, em que foram friamente assassinados seus líderes e operários a eles associados.

sua própria autonegação e na morte do outro porta a consciência de sua própria morte” (AGAMBEN, 1969, p. 170).

Tomando como intérpretes de Benjamin as pesquisas do jovem Agamben ou de Žižek, não é possível não concordar com a tese de Derrida, segundo a qual *reine Gewalt*, nessa caricatura monstruosa, seria apenas outro termo para significar “solução final”<sup>4</sup>.

O conceito de *reine Gewalt*, com base na própria argumentação de Benjamin, está livre da interminável e circular vinculação ao domínio dos meios e dos fins. É preciso lembrar a advertência arendtiana – que, apesar de ser uma leitora muito atenta de Benjamin, criticou “*Zur Kritik der Gewalt*”, ao ponto de não o incluir nos volumes de traduções dos ensaios benjaminianos que editou nos EUA, não obstante coincidindo, sem o citar em seu “*On violence*”, de 1969, na crítica que Benjamin fez ao conceito instrumental de violência: “a perplexidade do utilitarismo é que se perde na cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade” (ARENDT, 2001b, p. 168).

A questão básica é como pensar uma ação política para além da noção de *poiesis* (e, portanto, de **fazer**, de **obra**) e da noção de mando e obediência obtida por intermédio da violência (e, portanto, da soberania) que impregna a tradição ocidental.

Não há, por outro lado, “suspensão político-divina” da ética, como erroneamente afirma Žižek, mas exposição de uma ética incrustada no tempo/na história. Textualmente afirma Benjamin que a ética, aplicada à História, é a doutrina da revolução (BENJAMIN, 2010, p. 23). *Suspensão política do mythos* é uma expressão que estaria mais próxima da definição do *poder divino* benjaminiano.

Na já citada “Tese XVIIa” das *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin afirma, desdobrando o conceito de *reine Gewalt* de 1921, que, para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma pela correspondência, um

<sup>4</sup> Pode-se afirmar que a tentativa de interpretação da *reine Gewalt* abre duas bifurcações importantes na filosofia de Agamben: de um lado, seus textos de juventude, em que a “violência divina” era entendida em um sentido muito próximo ao da *potlach* batailleana, ou seja, um gesto excessivo. Na década de 90, entretanto, é possível observar um uso mais “operativo” desse conceito, presente, por exemplo, nas pesquisas agregadas no segundo tomo de *Homo sacer*.

**poder-chave**, desse instante sobre um compartimento até então fechado do passado: a entrada nesse compartimento coincidiria estritamente com a ação política. E seria por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora, poderia ser reconhecida como **messiânica**.

O debate sobre o tempo messiânico em Benjamin é um dos pontos de correspondência entre os textos políticos da década de 20 e a redação das *Teses* no fim da década de 30. Uma exposição sumária do conceito de tempo messiânico está exposta no “Fragmento teológico-político”.

Sobre o “Fragmento...”, inédito até sua publicação nas *Schriften*, há uma ilustrativa controvérsia sobre sua data de redação: de um lado, Gershom Scholem afirma que o “Fragmento...” teria sido escrito entre os anos de 1920 e 1921, não tendo, portanto, qualquer tipo de relação com os textos “politizados” e marxistas da década de 30, situando-se na esfera dos textos “anarcometafísicos” (construção scholemiana) de Benjamin. De outro lado, temos a posição de Adorno, que, pelo teor dos conceitos, próximos a reflexões lançadas nas *Teses sobre o conceito de história*, afirmará que o “Fragmento...” provavelmente teria sido composto no ano de 37, mesmo ano, aliás, em que o próprio Benjamin teria lido o texto como algo recentemente redigido.

Ambos os contendores, em suas respectivas tentativas de afirmar uma imagem segmentada e particular da filosofia benjaminiana, uma como um filósofo da mística judaica (Scholem) e outra como teórico estritamente marxista (Adorno), equivocam-se no uso de uma argumentação meramente cronológica. É quase certo que o “Fragmento teológico-político” é um texto anterior a 1924. Sua íntima proximidade conceitual e cronológica com “*Zur Kritik der Gewalt*” e sua posterior ressonância na redação das *Teses* apenas mostram como o problema do tempo messiânico (e sua relação com o tempo político) é uma das questões permanentes do próprio pensamento benjaminiano. O próprio filósofo atesta isso em uma conhecida carta escrita a Gretel Adorno, entre o fim de abril e início de maio de 1940 – a mesma onde afirma que as *Teses* poderiam gerar “os mais entusiasmados equívocos” –, em que relaciona a redação destas aos temas que, nos vinte anos anteriores, mantinha quase escondidos em seus pensamentos.

A guerra e a constelação conseqüente me deram motivos para registrar alguns pensamentos que andavam comigo, ou melhor, escondidos de mim próprio, há cerca de vinte anos. [...] Ainda hoje as envio mais como um ramo de ervas sussurrantes, recolhidas durante um passeio meditativo, do que como um conjunto de teses (ADORNO; BENJAMIN, 2011, p. 447).

Para reforçar a crítica a uma leitura redentorista e mitologizante da “Zur Kritik der Gewalt”, o próprio Benjamin adverte, no início do “Fragmento...”, que “somente o próprio Messias consoma todo devir histórico, no sentido em que apenas ele absolve, cumpre, concretiza a relação deste devir com o messiânico”. E, como desdobramento dessa tese, na sequência do mesmo argumento, dirá Benjamin:

por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, entrar em relação com o messiânico. [...] É porque a ordem do profano não pode ser construída sobre a ideia do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas somente um sentido religioso (BENJAMIN, 2010, p. 21).

Benjamin, aqui fundamentando seu argumento no *Espírito da utopia*, de Bloch, expõe sua concepção de materialismo e seu vínculo a uma filosofia da imanência ao falar, em termos puramente negativos, da própria teologia. A ordem do profano, segundo Benjamin, seguindo uma inflexão aristotélica, mas principalmente spinozista, deve tão somente se edificar sobre a ideia da felicidade. Um das diferenças entre a história do mundo e a história divina, exposta em esboços que acompanham a redação do “Fragmento...” benjaminiano, é que naquela tudo ocorre dentro do tempo, ou seja, a história divina está absolutamente excluída da imanência (BENJAMIN, 2010, p. 24).

Jeanne Marie Gagnebin, na contracorrente das apropriações de Benjamin feitas por Žižek e Agamben, interpretará a relação entre os conceitos de *violência* e *Messias* como signos de abertura e incompletudes constitutivas da história e experiências humanas, a nós conferida para respondermos aos apelos do passado no presente – *messianismo*, quicá, no sentido kafkiano do termo, quando ele afirmava que “há salvação, mas não para nós”.

Violência certamente que esta força que Benjamin chama, justamente, de “messiânica”, para marcar também que somente o “Messias” é senhor dela; ela nos é dada parcimoniosamente para respondermos ao apelo do passado no presente, mas a redenção não nos pertence. A famosa “fraca força messiânica” que cabe a cada geração significaria, portanto, mais que nossa lamentável impotência, como sempre se interpreta; ela poderia igualmente assinalar, como faz esta “suave aproximação” do Reino de que fala o “Fragmento teológico-político”, que somente nossa *fraqueza* é messiânica, que é em nossas hesitações, em nossas dúvidas, em nossos desvios, que pode ainda se insinuar o apelo messiânico, ali, enfim, onde renunciamos a tudo preencher para deixar que algo de outro possa dizer-se. Violência, portanto, mas violência que não podemos usar segundo nosso benquerer, pois ela ameaça, justamente, o querer e a soberania da intenção, sua ambição de previsão sem faltas (GAGNEBIN, 2004, p. 98).

Não é gratuito que as teorias da soberania estatal tenham sido antecipadas por todo um deslocamento das fontes do poder para a vontade humana, “a vontade potestativa e soberana dos contratantes”. Ultrapassar o princípio da soberania é também por em questão esse conceito fantasmático de uma vontade unívoca e plena que lhe dá suporte.

*Reine Gewalt* aponta, portanto, para essa dimensão de um tempo presente que não é transição, mera lacuna entre passado e futuro, mas uma temporalidade que se dilata e se imobiliza, explodindo o *continuum* catastrófico da história (“Tese XVI”): a revolução, prenhe de estilhaços messiânicos, não como meta final na travessia mortal do progresso, mas no “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*), na interrupção do tempo (“Tese XVIIa”).

Uma imagem da *reine Gewalt* se relaciona, por outro lado, com a exigência de um poder comum: “se o poder mítico é instaurador do direito, a *reine Gewalt* é destruidora do direito; se aquele estabelece limites, esta atravessa todos os limites” (BENJAMIN, 1986, p. 173). *Divina*, lembrando-se dos termos do “Fragmento...”, em um sentido de irremediável condição profana – afastada dos deuses, sujeita às incertezas, às contingências e fragilidades que perpassam os gestos humanos expostos à história.

Benjamin assim se apresenta com um filósofo que – no interior da tradição marxista – consegue pensar um espaço singular dos gestos

políticos, à revelia da ortodoxia e das vulgatas (metafísicas) relativas ao determinismo estrutural (da *Unterbau*). A sociedade sem classes não como uma tarefa infinita ou uma meta a ser atingida com o desenvolvimento técnico: ambos os argumentos seriam devedores de uma concepção dogmática e conformista da história humana.

A imagem do puxar os freios de emergência de uma locomotiva como metáfora para a revolução talvez seja a melhor representação da concepção benjaminiana de ação política:

Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o freio de emergência por parte do gênero humano que viaja neste comboio (BENJAMIN, 2010, p. 154).

## Referências

- AGAMBEN, G. Sui limiti della violenza. **Nuovi Argomenti**, n. 11, p. 160-173, 1969.
- AGAMBEN, G. **Stato de eccezione**. Turim: Bollati Boringhieri, 2003.
- ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDT, H. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDT, H. **Sobre a revolução**. Tradução de I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água, 2001a.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b.
- BENJAMIN, W. Crítica da violência – Crítica do poder. Tradução de Willi Bolle. In: BENJAMIN, W. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. São Paulo: Edusp; Cultrix, 1986. p. 160-175.
- BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller. In: LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 41-142.

BENJAMIN, W; ADORNO, G. **Correspondência (1930-1940)**. Tradução de Marina Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadência, 2011.

DERRIDA, J. **Força de lei**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: M. Fontes, 2005.

GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GAGNEBIN, J. M. (Org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 7-11.

FITTKO, L. **Mi travesía de los Pirineos**. Barcelona: Muchnik, 1988.

ŽIŽEK, S. De la democracia a la violencia divina. In: BROWN, W. et al. **Democracia, en qué estado?** Traducción de Matthew Gajdowsky. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010. p. 105-124.

Recebido: 11/06/2013

*Received:* 06/11/2013

Aprovado: 24/06/2013

*Approved:* 06/24/2013