



Crítica ao progresso, teologia e revolução: considerações em torno da *Crítica do poder como violência* de Walter Benjamin

Roy Sollon Borges¹

Resumo: Partindo da crítica ao conceito de progresso elaborada por Walter Benjamin – contida especialmente nas teses “Sobre o Conceito de História” – o presente artigo procura interpretar, à luz de seus íntimos aspectos teológicos, o desenvolvimento da crítica do poder como violência (*Gewalt*) benjaminiana, enquanto ponderação das condições de um poder revolucionário ser capaz de instaurar um real estado de exceção a contrapelo da história dos vencedores.

Palavras-chave: Progresso; Teologia; Revolução; Estado de Exceção; Teoria Crítica.

Abstract: Starting from the critique of the concept of progress elaborated by Walter Benjamin – contained especially in the theses “On the Concept of History” – this article seeks to interpret, under the light of its theological aspects, the development of the Benjaminian critique of power as violence (*Gewalt*), as a consideration of the conditions for a revolutionary power to be able to establish a real state of exception against the grain of the history of the victors.

Keywords: Progresso; Theology; Revolution; Exception State; Critical Theory.

¹ Mestrando na Universidade Federal do ABC (UFABC). Email: roysollon3@gmail.com.

Em seu breve texto *Escombros*, de 1916, Rosa Luxemburgo captura de maneira exemplar, visceral e quase fotográfica, uma imagem do poderio destrutivo do capitalismo que, aos seus olhos, nada deixa atrás de si senão

Escombros de cidades e aldeias, escombros de fortificações, escombros de canhões e fuzis despedaçados, escombros de gigantescos navios de guerra e de pequenos torpedeiros. E, de permeio, escombros de felicidade humana aniquilada. Pilhas de corpos humanos dilacerados, misturados com horrendos cadáveres de cavalos, cães, de gado em decomposição, morto de fome ou carbonizado. Guerras estendem-se como um fio vermelho por todos os milênios da antiga história da sociedade de classes. Enquanto houver propriedade privada, exploração, riqueza e pobreza, as guerras são inevitáveis e cada uma espalha à sua volta morte e pestilência, extermínio e miséria. Contudo, [...] nunca tantos povos, países e continentes foram abrangidos de uma só vez pelas chamas da guerra, nunca tão poderosos meios técnicos foram postos a serviço do extermínio, nunca tão ricos tesouros de civilização material foram vítimas da tempestade infernal. O capitalismo moderno uiva sua satânica canção de triunfo: somente ele pôde em poucas décadas acumular riquezas brilhantes e obras de civilização fulgurantes para, em poucos meses, com os meios mais refinados, transformá-las num campo de escombros. Somente ele conseguiu fazer do homem príncipe das terras, dos mares e dos ares, um ridículo semideus senhor de todos os elementos, para então deixá-lo morrer miseravelmente, como mendigo, num tormento que ele mesmo criou, sob os escombros de sua própria magnificência².

É surpreendente como tais linhas estão afinadas com a crítica benjaminiana de progresso. Benjamin, como Rosa Luxemburgo, pertenceu a “uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos”, e que, de repente, “viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano”³. Ambos escrevem como testemunhas da barbárie que convencionalmente chama-se Primeira Guerra Mundial. Foram, portanto, conhecedores atentos da brutalidade desastrosa em que o progresso do capitalismo implica e cuja Guerra é tão somente uma expressão. Daí a tonalidade sombria que assemelha os olhares

² LUXEMBURGO, R. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos: volume II, 1914 – 1919. [1916 – 1919]*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 1–2.

³ BENJAMIN, W. “Experiência e Pobreza” in: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 124.

dos dois autores. No mesmo tom de Rosa Luxemburgo, nas flanagens finais pela *Rua de Mão Única*, obra de 1928, Benjamin afirma:

Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores, e por toda parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Mas, porque a avidez de lucro da classe dominante pensava expiar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue. Dominação da Natureza, assim ensinam os imperialistas, é o sentido de toda técnica. Quem, porém, confiaria em um mestre-escola que declarasse a dominação das crianças pelos adultos como o sentido da educação? Não é a educação, antes de tudo, a indispensável ordenação da relação entre as gerações e, portanto, se se quer falar de dominação, a dominação das relações entre gerações, e não das crianças? E assim também a técnica não é dominação da Natureza: é dominação da relação entre Natureza e humanidade⁴.

Nesta última travessia pela *Einbahnstrasse*, no aforismo intitulado “A caminho do planetário”, o filósofo coloca-nos diante da racionalidade imperialista e colonizadora que se apoderou do conceito de técnica e que dele faz um uso redutor e equivocado: instrumento de interesses mesquinhos da burguesia. Em nome do lucro, da propriedade privada, da acumulação de riqueza pela exploração de recursos minerais ou humanos, o aprimoramento técnico trai a humanidade como dominação da Natureza e de si mesma, e é posto a serviço do extermínio e da precariedade. “A história dos esforços humanos para subjugar a natureza é também a história da subjugação do homem pelo homem”⁵. De fato, portanto, o ser humano participa do futuro do resto de seu mundo⁶. A técnica autêntica, nos ensina Benjamin, não é a dominação da Natureza, mas o domínio sobre tal dominação: a ordenação das relações entre Natureza e humanidade. Essa segunda concepção de técnica opõe-se não só àquela instrumentalizada pela burguesia, como à própria racionalidade ocidental, autocentrada e colonizadora, que devasta tudo ao seu redor, deixando um vasto rastro de escombros que se amontoam até o céu, como aquele em que o *Anjo*

⁴ BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 70.

⁵ HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002, p. 109.

⁶ *Ibidem*, p. 98.

da *História*, descrito na nona tese “Sobre o Conceito de História”, encara boquiaberto.

De feições tortas, o anjo desenhado por Paul Klee,

Tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do Paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que chamamos de progresso é essa tempestade⁷.

O que chamamos “progresso” treveja sua “satânica canção de triunfo” ao deixar sociedades esvaziadas de si próprias, culturas espezinhadas, instituições minadas, magnificências artísticas aniquiladas e extraordinárias possibilidades suprimidas⁸. Desfigura os acontecimentos históricos em um imenso cemitério, daí a melancolia do *Anjo* que assiste impotente ao horror. A ideologia do progresso apoia-se numa concepção torpe que, vertiginosamente, se regozija com a sujeição e com a reificação da vida. Entretanto, este mesmo cenário de ruínas e devastação aos pés do *Anjo*, quando compreendido à maneira dialética, não implica em qualquer nostalgia reacionária, antes em um desejo utópico e revolucionário.

Conforme esclarece Olgária Matos,

Se o olhar entristecido é aquele que não encontra nada de durável, se em tudo vê ruínas, antes e independentemente de seu desmoronamento, é, porém, para redimir a passagem do tempo. Sua inação não é desmobilização frente à ordem das urgências. Em meio a ruínas, em toda parte há passagens, pois há que reconhecer os caminhos que se desenham entre elas. E se ruínas revelam, do ponto de vista da duração, a insignificância das coisas, também, na mesma medida, para a imaginação, são míticas e indestrutíveis. Há sempre nelas algo de platônico. A dispersão temporal não é o mundo do caos, mas estado de ruína. Ruína: resíduo e lembrança. Em meio ao desaparecimento, são as ruínas guardiãs do imperecível. São vestígios do invisível⁹.

⁷ LÖWY, M. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”* São Paulo: Boitempo, 2005, p. 87.

⁸ CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o Colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978, p. 19.

⁹ MATOS, O. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Atenas, 1998, p. 34.

A crítica do progresso não exorta um mundo mudo dos mortos, da degradação ou da tristeza. Pelo contrário, a partir de sua ótica triste e negativa ensaia um gesto de redenção e desperta os cadáveres sob os escombros da história do sono da morte. Tal como gostaria o *Anjo*, os convoca a depor *hoje* como testemunhas do que virá – unicamente para atender ao eco das vozes do passado que ainda persiste inaudito: a tradição dos oprimidos. Ao atravessar, em meio a este monturo de detritos, Benjamin procura *abrir a história* pela redução do progresso a ruínas. Propõe um *real estado de exceção*.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção¹⁰.

Todavia, esta real exceção à regra exige transformações materiais. Demanda rupturas com a atual ordem de coisas. Pede, por conseguinte, a compreensão das dinâmicas próprias da violência que vem marcando a história como um fio vermelho, e a total abolição de sua lógica predatória: uma autêntica revolução. Neste sentido, como Benjamin desejaria, a articulação entre uma filosofia da história teologicamente orientada e a crítica do direito é imprescindível: uma investigação sobre como tal violência se circunscreve, de antemão, nas estruturas jurídicas e estatais, enquanto *status quo* perpétuo ou destino demoníaco da história, ao instaurar e manter a dominação como regra. E é especificamente em “Crítica do Poder como Violência” que o filósofo esboça e espraia, pela primeira vez, diretrizes dessa investigação crítica.

Publicado em agosto de 1921, é um escrito perpassado, do começo ao fim, pela repercussão da Revolução Russa de 1917 – em que ainda estavam em questão, no campo teórico e prático das esquerdas europeias, uma análise das possibilidades de um poder revolucionário – e, no contexto da República de Weimar, pelas consequências do naufrágio do movimento de conselhos operários da *Spartakusbund* (a Liga Espartaquista) e o cruel massacre de seus líderes, Karl Libknecht e a já mencionada Rosa Luxemburgo¹¹. Em larga medida, poder-se-ia dizer, ainda, que os problemas centrais do ensaio seriam estes: como o proletariado – ou melhor, os vencidos – poderiam se emancipar da

¹⁰ LÖWY, M. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”* São Paulo: Boitempo, 2005. p. 83

¹¹ BARBOSA, J. F. *A crítica da violência de Walter Benjamin: Implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt*. Revista de Filosofia: Aurora, v. 25, n. 37, p. 151–169, 2013.

opressão, instaurada e mantida pelo Direito, que sobre eles recai como destino? Haveria um poder/violência que pudesse não apenas ser empreendido contra a coerção do Direito e do Estado, mas que seja em si mesmo não coercitivo?¹² Emergiria ele como uma espécie de “contrapoder violento” ou de “poder contra-violento”? Desta última questão podemos derivar ainda uma outra não menos intrigante: não estaria este texto localizado num terreno teórico lodoso, podendo soar como um temerário elogio da violência revolucionária, como afirmam alguns críticos? É uma dúvida razoável, embora devamos ter a precaução, ao longo da leitura desse texto benjaminiano, de não cair no discurso que “sensacionaliza” o horror perante atos violentos e que usa da empatia seletiva como “engodo que nos impede de pensar”¹³.

Isto posto, notemos que “Crítica do Poder como Violência”, mesmo sendo um texto anterior à sua “adesão” ao marxismo, já esboça problematizações sobre as possibilidades de uma ação política revolucionária – e de um teor anárquico manifesto e influenciado por Georges Sorel – que continuariam a ser desenvolvidas em seu período marxista de maior maturidade. Por tratar-se de um ensaio notoriamente difícil e polêmico, no limiar entre filosofia do direito e teoria da revolução, talvez se torne menos obscuro se lido sob a luz cruzada de outros dois textos: “Fragmento Teológico-Político” e “Sobre o Conceito de História”. Mas antes de um aprofundamento nessa possível leitura, por assim dizer, “entrecruzada”, é fundamental destacar que uma das principais dificuldades que se impõem à leitura do texto é a polissemia do termo *Gewalt* utilizado por Benjamin, a designar tanto “violência” quanto “poder” – encerrando, conceitualmente, a compreensão de como cada um desses termos inexistente sem o outro. Por outro lado, é a partir dessa mesma “indecidibilidade”¹⁴ conceitual que a crítica benjaminiana se faz tão interessante. Agora, o que seria esse ambíguo poder/violência? Como e a serviço do que o direito o utiliza? Afinal, o que o autor compreende por direito?

A tarefa de uma crítica do poder pode ser circunscrita como a apresentação das suas relações com o Direito e a Justiça. De fato, qualquer que seja a forma como uma causa atua, ela só se

¹² BUTLER, J. “Walter Benjamin e a crítica da violência” in: *Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 77.

¹³ ZIZEK, S. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 18.

¹⁴ SELIGMANN-SILVA, M. *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético*. Revista de Literatura, n. 5, 2º. Semestre de 2005. Curso de Pós-Graduação em Literatura. Centro de Comunicação e Expressão. UFSC, p: 25-38.

transforma em violência no sentido mais forte da palavra quando interfere com relações de ordem ética. São os conceitos de Direito e Justiça que delimitam a esfera dessas relações. No que se refere ao primeiro desses conceitos, é evidente que a condição elementar de toda ordem jurídica é a dos meios e dos fins. A isso haveria a acrescentar que, em princípio, a violência só pode ser procurada no âmbito dos meios, e não dos fins. Essas constatações dizem mais, e certamente também coisas diferentes, sobre a crítica do poder do que pode parecer à primeira vista. Na verdade, se a violência for um meio, poderá parecer que dispomos de um critério para a sua crítica, que se manifesta na pergunta sobre se, em determinados casos, a violência é um meio para fins justos ou injustos. A ser assim, a sua crítica estaria implícita num sistema de fins justos. Mas na realidade não é isso o que acontece. Porque, partindo do princípio de que ele está acima de qualquer dúvida, o que um tal sistema incluiria não seria um critério da própria violência enquanto princípio, mas um critério ajustado aos casos em que ela se aplicasse. E permaneceria em aberto a questão de saber se a violência em absoluto, como princípio, mesmo sendo um meio para fins justos, tem um fundamento moral. Para decidir sobre essa questão precisamos recorrer a outro critério, mais exato, a uma distinção na esfera dos próprios meios, sem considerar os fins que servem¹⁵.

Neste intrincado parágrafo inicial pode-se considerar pelo menos três aspectos elementares: 1) para Benjamin, o poder só manifesta-se como violência quando interfere em relações propriamente éticas; 2) esta mesma violência é, portanto, não apenas uma mediação entre o poder e o objetivo de seu exercício, como sua própria manifestação; 3) Direito é o âmbito que delimita a esfera de exercício desse poder/violência considerando-o desde as relações entre meios legítimos e fins justos. Não obstante, tal delimitação do Direito impossibilita a elaboração de uma crítica da violência em si mesma, independentemente de sua finalidade. É, por isso, incapaz de responder se o uso da violência pode ter algum fundamento moral por si só. Algo, para o autor, ponderável apenas no âmbito da justiça.

Diferentemente da justiça, porém, o direito pertence a uma espécie de circuito repetitivo, um círculo vicioso: por um lado, como direito natural, aspira a legitimação dos meios pela natureza dos fins justos; por outro, como direito positivo, visa à garantia de fins justos pela legitimidade dos meios. Tal paradoxo do direito é constitutivo. Daí decorre que

¹⁵ BENJAMIN, W. "Sobre a crítica do poder como violência" in: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, p. 48

A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto dogmático comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. Mas a percepção desse estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos¹⁶.

Benjamin busca esclarecer “em que medida apenas o estudo do Direito no âmbito de uma filosofia da História permite chegar a esse ponto de vista”¹⁷. Ou o quanto “a porta da justiça é o direito que não é mais praticado, mas somente estudado”¹⁸ – como afirma em um texto de 1934, a propósito do décimo aniversário da morte de Franz Kafka. Para o autor, é necessária uma posição em virtude da justiça, uma perspectiva fora do direito natural ou do positivo, mas a partir do seu estudo. “Pois o Direito somente aparenta almejar a justiça, quando na verdade seu fim é a autopreservação”¹⁹. A perspectiva histórica evitaria tal equívoco e “curto circuito” de uma crítica da violência que fosse orientada pelo próprio direito. Pois, como veremos adiante, o Direito visa apaziguar pela imposição sangrenta de um destino, e a filosofia da história – como *leitmotiv* do pensamento benjaminiano – opõe-se à autoridade abstrata do destino, domínio ao qual pertence o Direito.

O caráter cíclico que lhe é natural, enquanto esfera de delimitação do exercício do poder/violência, apresenta duas dimensões distintas que representam o esforço insistente, repetitivo e institucional de garantir que o Direito se imponha como vínculo e coerção sobre quem enreda: enquanto violência que *o mantém* e que *o institui*. Porquanto a primeira é claramente exercida pelos tribunais e pela polícia; a violência que institui o direito é diferente, se estabelece ao sabor das circunstâncias, como nos convida a pensar Judith Butler, em sua leitura de Benjamin:

Os atos pelos quais o direito é instituído não são em si justificados por outro direito ou pelo recurso a uma justificação racional que precede a codificação do direito; o direito tampouco se forma de maneira orgânica, com o lento desenvolvimento de costumes e normas culturais em direito positivo. Pelo contrário, a instauração

¹⁶ Ibidem, p. 49.

¹⁷ Idem .

¹⁸ BENJAMIN, W. “Franz Kafka”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 178.

¹⁹ Idem, *O direito de usar a violência*. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 2090–2098. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/53590>, 2020.

da lei cria condições para que se deem os procedimentos justificativos e as deliberações justificativas. Isso acontece por decreto, por assim dizer, e isso faz parte do que se pretende com a violência desse ato fundador. Com efeito, a *violência* da violência que instaura o direito é resumida na afirmação de que “isso vai ser lei”, ou, mais enfaticamente, “isso agora é lei”. Essa última concepção da violência legal – a que instaura o direito – é entendida como operação do destino²⁰.

Tal “operação do destino” na violência legal, que a filósofa estadunidense salienta, caracteriza aquilo que Benjamin nomeia como violência mítica: este poder/violência que estabelece o direito sem qualquer justificativa prévia, e que funda apenas *a posteriori* sua razão de ser. Primeiro o sujeito é enroscado e vinculado ao direito, depois emerge um quadro legal que justifique seu vínculo. Produzem-se sujeitos que “têm de responder pelo direito perante o direito, que passam a se definir por sua relação com a responsabilização legal”²¹, como a personagem kafkiana Joseph K, presa a um processo inesgotável de culpabilização e cuja justificação escapa. Cumpre o papel típico do destino mítico.

O poder mítico, na sua forma arquetípica, é mera manifestação dos deuses. Não meio para os seus fins, dificilmente manifestação da sua vontade, em primeiro lugar manifestação da sua existência. A lenda de Níobe contém um exemplo excelente desse poder. Poderia pensar-se que a ação de Apolo e Artemisa é apenas um castigo. Mas o seu poder representa muito mais a institucionalização de um Direito novo do que a punição pela transgressão de um existente. A *hybris* de Níobe faz recair sobre si a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino – para uma luta em que ele vencerá, fazendo eventualmente nascer da vitória um novo Direito. Esse poder divino no sentido antigo não se confunde com o poder da punição, que tende a manter o Direito vigente: isso está bem patente nas lendas dos heróis em que estes, por exemplo Prometeu, desafiam o destino com dignidade e coragem, lutam contra ele com melhor ou pior sorte, e a narrativa não deixa de lhes dar a esperança de um dia virem a conseguir um novo Direito para os humanos. É esse tipo de herói e o poder jurídico que assiste ao mito, de que ele é parte integrante, que ainda hoje o povo procura presentificar quando admira os grandes criminosos. A violência cai então sobre Níobe a partir da esfera insegura e ambígua do destino. Não é propriamente destruidora. Apesar de provocar a morte sangrenta

²⁰ BUTLER, J. “Walter Benjamin e a crítica da violência” in: *Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 77.

²¹ BUTLER, J. “Walter Benjamin e a crítica da violência”. In: *Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 78.

dos filhos de Níobe, suspende-se perante a vida da mãe, que deixa para trás mais culpada do que antes, carregando eterna e mudamente essa culpa, um marco que assinala a fronteira entre homens e deuses²².

Aparentemente implacável, o poder mítico condena antes de produzir as leis. Níobe, cujo único crime fora dizer que ela mesma – uma mera mortal – seria mais fértil que a deusa Leto, sofre a ira dos deuses e suas terríveis penitências. Não por transgredir um direito já existente e, sim, por molestar o destino. A petulância de suas palavras chama sobre si culpa e fatalidade, uma dívida impagável. O massacre de seus inúmeros filhos, por parte de Apolo e Ártemis, e sua posterior transformação numa pedra de pranto perene, ilustram a violência instauradora do direito porque os deuses respondem à sua ofensa estabelecendo um novo código de leis. Tal ofensa não é tomada como infração, mas como condição precípua para o direito, seu castigo é tido como ato fundador. O novo quadro penal, à imagem do destino, petrifica o sujeito num estado de dívida/culpa (*Schuld*). Assim, embora continue viva e suas lágrimas permaneçam correndo, Níobe dura em desespero. Está paralisada, aguentando o pesado fardo de sua consciência culpada. Manancial de tristeza, perdura vivendo seus sofrimentos um número infinito de vezes, inserida na economia cíclica própria dos heróis infernais e do eterno retorno. Assim, o direito “eleva as leis do destino, a desgraça e a culpa, à categoria de medidas da pessoa humana”²³.

Essa articulação promete esclarecer melhor o destino, sempre subjacente ao poder jurídico, e levar até o fim as grandes linhas da sua crítica. É que a função do poder como violência na instituição do Direito é dupla, na medida em que essa instituição se propõe ser *aquilo* que se institui como Direito, como seu fim, usando a violência como meio; mas, por outro lado, no momento da aplicação dos fins em vista como Direito, a violência não abdica, mas transforma-se, num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito, na medida em que estabelece como Direito, em nome do poder político, não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessária e intimamente a ela ligado. A instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da

²² BENJAMIN, W. “Sobre a crítica do poder como violência”. In: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, p. 58.

²³ BENJAMIN, W; “Destino e Caráter” in: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder político, o princípio de toda instituição mítica de um Direito²⁴

Essa consideração corresponde à definição de soberania proposta por Carl Schmitt – “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”²⁵. Se isto é verdade, então, como escreve Benjamin: “o conceito moderno da soberania tende para um poder executivo supremo”²⁶. Quem a exerce, não raro, “está predestinado de antemão a ser detentor de um poder ditatorial”²⁷. O poder decisório sobre o que excede a norma jurídica é a chave do direito e o fundamento da soberania enquanto “poder constituinte”, enquanto fato criador de ordenamento. Eis que, tal qual um príncipe barroco, o soberano toma em mãos os acontecimentos da história como um cetro, conduzindo o destino que subjaz o poder jurídico a petrificar e emudecer seus sujeitos/súditos como eternos culpados, preenchendo de cadáveres o palco da história. Também como um juiz, o soberano “pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação”²⁸.

Longe de abrir uma perspectiva mais pura, a manifestação mítica imediata do poder revela-se, no seu âmago, idêntica a todo poder jurídico, e transforma a suspeita do seu lado problemático em certeza quanto ao caráter nefasto da sua função histórica, postulando assim a sua aniquilação. É precisamente essa tarefa que, uma vez mais, coloca em última instância a questão de um poder puro e imediato capaz de travar a força do poder mítico. Do mesmo modo que, em todos os domínios, ao mito se opõe Deus, assim também ao poder mítico se opõe o divino. Este é, de fato, o oposto do primeiro em todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento. Podemos confrontar com a lenda de Níobe, enquanto exemplo desse outro poder, o juízo divino sobre o bando de Corah. Esse juízo abate-se sobre privilegiados, Levitas, atinge-os sem aviso prévio, sem ameaça, castigando e não hesitando em aniquilá-los. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar absolve da culpa, e não se pode negar uma

²⁴ Idem, “Sobre a crítica do poder como violência”. In: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, p. 58-59.

²⁵ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 11.

²⁶ BENJAMIN, W. *Origem do Drama Trágico Alemão*. São Paulo: Autêntica Editora, 2011, p. 60.

²⁷ Idem, p. 60.

²⁸ Idem, “Destino e Caráter”. In: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012. p.45.

profunda relação entre o caráter não sangrento e a absolvição patentes nesse poder²⁹.

Compreender esse poder puro e divino ao qual o filósofo se refere passa por compreender, antes, a relação entre os mandamentos bíblicos e seu caráter aniquilador ou libertário. Diferentemente do que se pensa, a lei “concedida” no Monte Sinai não se impõe como imperativo jurídico que guarda uma série de medidas punitivas a quem a desobedeça. E, definitivamente, não se trata da vocalização de um Deus colérico e vingativo. De acordo com Benjamin, os mandamentos apenas comunicam imperativos éticos dos quais não se poderia deduzir qualquer julgamento sobre os atos. O mandamento “não matarás!”, por exemplo, se impõe como resposta irrefutável à dúvida “posso matar?”, sem, no entanto, exercer qualquer coerção sobre aquele que o desobedece. Como uma resposta que antecede à pergunta, o mandamento intervém sobre o ato “tal como Deus está ‘ante ele’ para evita-lo”. Mas não estabelecendo qualquer vínculo de sujeição ao direito, nem interferindo na autonomia dos sujeitos, muito menos servindo de critério para qualquer penitência e, sim, como “guia para a ação das pessoas ou comunidades que a ele recorrem na sua solidão e em casos inauditos assumem a responsabilidade da transgressão”. Naturalmente, a lei judaica deixa isso evidente desde o significado da palavra *torah*: direção, instrução e lei. É um código que dirige o humano à ação justa, não um direito coercitivo que induz a culpa ou impõe limites às ações, que liberta e absolve na medida em que aniquila e depõe o poder do direito. Logo, a violência divina purifica o sujeito não somente da culpa, mas da lei, da punição que ela engendra e do poder político inaugurado e assegurado por seu poder mítico.

Não seriam, então, os tais mandamentos um esboço tímido do direito que não é mais aplicado, mas apenas estudado e que, assim, abre caminho para a justiça? E mais, como compreender tal violência como de fato *pura* uma vez que esse “direito” judaico, não coercitivo e derivado da lei de Moisés, é precedido pela “revolução social” – a libertação da escravização no Egito pela incisiva e violenta intervenção do poder divino? Para iluminar tais questões vale convidar as interpretações de Giorgio Agamben e Slavoj Žižek sobre o problema.

Agamben defende que a “pureza” em questão no ensaio de 1921 não é “um caráter substancial pertencente à ação violenta em si mesma”³⁰, mas em

²⁹ BENJAMIN, W. “Sobre a crítica do poder como violência”. In: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, p. 59.

sua relação com algo inteiramente exterior; a pureza da violência nunca reside em si mesma e sim em sua relação com o estabelecimento de um direito. Ou seja, o poder/violência divino, como uma violência pura (*reine Gewalt*), manifesta-se como *meio puro* ou *medialidade sem fins*: “um meio que, permanecendo como tal, é considerado independentemente dos fins que persegue”³¹. É puro porque comunica, pura e simplesmente, a si mesmo sem fundar qualquer sistema jurídico ou poder político que o legitime ou que seja legitimado por ele, como reitera o pensador italiano:

Como no ensaio sobre a língua pura, pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade. E como a língua pura não é uma outra língua, não ocupa um outro lugar que não o das línguas naturais comunicantes, mas se mostra expondo-as enquanto tais, do mesmo modo a violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito [...] Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder, a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa e executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*)³².

Já Žizek, à sua maneira, constata que a violência divina – meio puro e signo da injustiça de um mundo eticamente desarticulado – ao contrário do que parece sugerir, não é a intervenção violenta e direta de um Deus onipotente vindo libertar cativos, “punir a humanidade pelos seus excessos” ou “uma espécie de previsão ou antecipação do Juízo Final”, mas um “signo da própria impotência de Deus”³³. Nada tem a ver, portanto, com explosões de violência em que sujeitos abdicam à sua autonomia e responsabilidade em nome de um suposto poder maior que age através deles – um Grande Outro, uma necessidade histórica, uma vontade divina, o destino etc. Nem é a origem ilegal, tácita e reprimida da ordem legal – caso fosse, inclusive, seria um poder mítico, que governa e executa. Tampouco visa estabelecer a soberania de um Estado ou seu poder político. Ao contrário, é uma violência advinda da decisão solitária

³⁰ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 95.

³¹ Idem.

³² Ibidem, p. 96.

³³ ŽIZEK, S. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 127.

dos sujeitos, assumindo a plena responsabilidade por ela frente a um problema histórico concreto, no caso, a luta de classes. Jeanne Marie Gagnebin, em consonância com Zizek, afirma que, além da teologia judaica, Benjamin também se inscreve de maneira clássica na moral kantiana da autonomia, porque entende que enquanto o ser humano não for capaz de ultrapassar, por uma decisão moral livre, sua própria vida como mera naturalidade e se arriscar a colocá-la em questão, isto é, “enquanto ele não se arriscar a morrer, abandonando o domínio de sua mera sobrevivência natural”³⁴, ele – o ser humano – continuará entregue às forças do destino e do mito. Violência divina seria, então, uma manifestação poderosa de denúncia, destituição e destruição do elo promíscuo do direito com a violência a partir de uma decisão consciente e livre por parte dos sujeitos diante de sua situação histórica.

Se Agamben e Zizek têm razão, o poder divino é essencialmente negativo. Pois executa seu ato destrutivo apenas “se o poder mítico tiver constituído o sujeito culpado, sua transgressão punível e um quadro legal para a punição”³⁵, nas palavras de Butler. Sendo assim, a violência divina nega a legalidade, intervindo sobre a instauração da lei e todo o âmbito do mito. Uma vez que o Deus judaico, para Benjamin, não leva à culpa e, por isso, “não está associado aos terrores da repressão”³⁶, seu poder não pode agir segundo um *telos* objetivado, existe apenas enquanto negação e ruptura da ordem vigente. De tal modo, se poderia considerar a fundamentação moral do uso da violência em detrimento de seus fins, cujo poder irrompe sem aviso prévio e sem ameaça, de *caráter destrutivo* e sem qualquer finalidade predeterminada, o que configura o termo (*Ende*) da violência mítico-jurídica, como o Messias configura o termo da história.

Ainda a partir desse limiar messiânico podemos interpretar porque a violência divina é descrita como letal sem derramar sangue. Somente a violência mítico-jurídica é sangrenta, na medida em que só ela é exercida contra a *mera vida* biológica. A divina, em sua pureza, se exerce contra toda vida e em favor do vivente. Ou seja, pode bem envolver a aniquilação da mera vida – como no exemplo bíblico do bando de Corah – mas nunca em nome da (auto)preservação

³⁴ GAGNEBIN, J. M. “Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin” in: *Limiar, aura e rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 57.

³⁵ BUTLER, J. “Walter Benjamin e a crítica da violência”. In: *Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 86.

³⁶ Idem.

de um código de leis ou de um poder político e, sim, em nome daqueles que, como Níobe, foram petrificados, emudecidos e condenados à tristeza infinita pelo destino. Por visar tão profunda destruição da ordem legal e política, Benjamin efetivamente aproxima-se, nesse aspecto, mais do que de Karl Marx, de Mikhail Bakunin, para quem a paixão pela destruição é uma paixão criativa³⁷. Criativa não por criar um novo Estado ou sistema legal, mas por os varrer, em virtude da justiça e não do direito.

É provável que o filósofo esteja se servindo da ideia judaica de que matar em autodefesa não é proibido pelo mandamento, o que indica, altamente, quanto o mandamento contra o assassinio não se baseia na sacralidade da vida orgânica (noção correlata à culpa), mas em alguma outra coisa, talvez numa noção mais ampla do que seja estar vivo. No entanto, a formulação um tanto obscura de Benjamin enfrenta um problema colocado tanto pelo cristianismo primitivo quanto pela tradição marxista: “o que acontece com a lei após sua realização messiânica?” ou “o que acontece com o direito numa sociedade sem classes?”³⁸. Justamente a ideia compartilhada pelos antigos gregos e hebreus, de que a vida se caracteriza por uma existência justa e feliz, e não por sua dimensão simplesmente natural, talvez nos conduza a uma interpretação mais clara sobre a problemática.

Como elaborado no “Fragmento Teológico-Político”, a busca da felicidade terrena como humanidade emancipada – uma busca na ordem do profano e que, num primeiro momento, se afastaria da direção messiânica – é, paradoxalmente e por si só, a única busca capaz de suscitar a vinda do verdadeiro reino messiânico. Precisamente porque age em razão de uma força “ativada num certo sentido, capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto”³⁹. A revolução política e social coincide, como que em um ricochete dialético, com a violência divina quando age em virtude da felicidade e da justiça. O reino messiânico coincide com a sociedade sem classes, porquanto não pode ser construído pelo pensamento no reino de Deus, mas pelo pensamento profano na felicidade transitória e terrena.

³⁷ BAKUNINE, M. *A reação na Alemanha*. In: Cadernos Peninsulares, Nova Série, Ensaio 17. Tradução: José Gabriel. Portugal: Editora Assírio & Alvin, 1976, p. 105- 127.

³⁸ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 97.

³⁹ BENJAMIN, W. “Fragmento Teológico-Político”. In: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, p. 24.

Por isso, o conceito benjaminiano de felicidade tanto associa-se ao de redenção. O que fica mais evidente no ensaio de 1929 sobre Marcel Proust, no qual Benjamin descreve a busca da felicidade pela dialética de duas líricas antagônicas e coengendradas: por um lado, a que efervesce como ode ao novo, ao inédito e inaudito, “auge da beatitude” – com a lírica do *hino*; e, por outro, como lembrança e “eterna restauração da felicidade primeira e originária”⁴⁰ – com a lírica da *elegia*. Dentro desse raciocínio, felicidade consiste num impulso, dado a partir do presente e num único salto, em direção ao passado e ao futuro. Enquanto o hino canta a inauguração de novas manhãs e momentos sem precedentes, sua elegia requer a restituição das felicidades de outrora. Diz respeito ao inacabado, ao ocorrido e ao que está por ocorrer. Enquanto elegia, não visa à repetição acrítica e idealista do passado, mas a sua reparação e recordação. É, assim, totalmente distante do ideário ascético e burguês que a compreende como “fruto exclusivo do esforço, do sofrimento e da decepção”, ou como “grande realização”⁴¹ – compreensão que desemboca na crença no progresso. É, também, igualmente distante das “fantasmagorias da felicidade”, instauradas pela moderna crença no destino e sua temporalidade do eterno retorno, que procura, incessantemente, novidades na repetição infernal do mesmo. Felicidade pressupõe, de acordo com Benjamin, a reparação do abandono (*Verlassenheit*) e da desolação (*Trostslosigkeit*) do passado. Precisamente, a felicidade capaz de suscitar inveja no presente é a que vibra em consonância com a imagem da redenção⁴². Aquela fundada na transitoriedade e não num estado a ser alcançado.

O brilho dessas considerações ilumina, mesmo que ainda de modo insuficiente, as reflexões do filósofo sobre revolução e a atuação do proletariado nela, também em sua fase marxista. Talvez sirva como ilustração inicial, a título de exemplo, o fragmento “Alarme de Incêndio” de *Rua de Mão Única*:

A representação da luta de classes pode induzir em erro. Não se trata nela de uma prova de força, em que seria decidida a questão: quem vence, quem é vencido? Não se trata de um combate após cujo desfecho as coisas irão bem para o vencedor,

⁴⁰ Idem. “A Imagem de Proust”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 40.

⁴¹ BENJAMIN, W. “A Imagem de Proust”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 40.

⁴² LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 49.

mal para o vencido. Pensar assim é encobrir romanticamente os fatos. Pois, possa a burguesia vencer ou ser vencida na luta, ela permanece condenada a sucumbir pelas contradições internas que no curso do desenvolvimento se tornam mortais para ela. A questão é apenas se ela sucumbirá por si própria ou através do proletariado. A permanência ou o fim de um desenvolvimento cultural de três milênios são decididos pela resposta a isso. A história nada sabe da má infinitude na imagem dos dois combatentes eternamente lutando. O verdadeiro político só calcula em termos de prazos. E se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases o assinalam), tudo está perdido. Antes que a centelha chegue a dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado. Ataque, perigo e ritmo do político são técnicos – não são cavalheirescos⁴³.

Por mais que a desgastada palavra “revolução” sequer apareça neste texto, Benjamin evidencia nele a urgência da “eliminação da burguesia” – e da estrutura social de classes – por meio da atuação política da classe vencida (proletariado). Em sua condição oprimida, tal classe deveria sempre “manter seus sentidos vigilantes para cada humilhação que lhes é infligida e mantê-los disciplinados até que seu sofrimento tenha trilhado, não mais a ladeirante rua da amargura, mas o caminho ascensional da revolta”⁴⁴. Mas essa sublevação de classe não deveria implicar apenas no estabelecimento de um poder proletário, mas em nome da permanência de um “desenvolvimento cultural de três milênios”; ou seja: a história, a saúde e mesmo a existência da própria humanidade dependeriam disso. O acerto de contas não se daria somente entre vencedores e vencidos, mas da humanidade consigo mesma diante do perigo iminente de extinção. Se a burguesia sucumbir pelas contradições inerentes ao seu próprio modo de produção (capitalista), milhões de corpos humanos serão “despedaçados e devorados pelo gás e pelo aço”⁴⁵. Não só a “inflação e a guerra de gases” o comprovam, como a produção desenfreada de armas de destruição em massa e a inequívoca mudança climática decorrente da predação dos recursos naturais – o que tende a tornar a superfície do planeta, a cada dia, mais inabitável. A revolução proletária, portanto, deveria se insurgir não só contra a burguesia, mas contra toda a ordem e racionalidade que tiranizam a Natureza e subjugam a humanidade, e manejar a técnica não mais como fetiche do declínio

⁴³ BENJAMIN, W. *Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 46.

⁴⁴ BENJAMIN, W. *Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 46.

⁴⁵ Idem, “Teorias do Fascismo Alemão” in: *Magia e Técnica, Arte e Política*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 75.

e, sim, como chave para a felicidade. Trata-se, efetivamente, de evitar que a centelha chegue à dinamite, destituindo radical e impreterivelmente o sistema de propriedade e espoliação do trabalho que a tudo corrompe. “A potência do proletariado é o termômetro da medida de seu processo de cura”⁴⁶. O “ataque, perigo e ritmo” dos vencidos dependem da sua *presença de espírito* num átimo de força messiânica tênue, antes que tudo seja perdido.

Não obstante, em um de seus comentários mais esclarecedores acerca das teses “Sobre o Conceito de História”, Benjamin afirma:

Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio⁴⁷.

Perspicaz, ele concebe seu conceito de revolução a partir do pensamento marxiano apresentando e acentuando, porém, uma dissonância fundamental: revolução é agora entendida como freio, não como estágio a ser alcançado ao fim de um desenvolvimento. O gesto decisivo e salvífico da revolução implicaria na interrupção e não na continuidade do curso da história, no estabelecimento definitivo de um limite à opressão em suas múltiplas determinações, o *real estado de exceção*. Ao desviar das tendências positivistas e evolucionistas do marxismo, reacende no materialismo-dialético seu cariz messiânico. Pois a mística judaica impele o pensamento heterodoxo de Benjamin a evitar qualquer perspectiva revolucionária que se configure como vaticínio, somente em tom profético os enunciados sobre o futuro podem ser concedidos – em termos de alternativas, jamais como previsão ou imposição de um destino. Afinal, “Marx secularizou na ideia de sociedade sem classes a ideia de tempo messiânico”⁴⁸.

De acordo com Terry Eagleton, Benjamin leva o dito de Marx ao extremo da paródia. Sua leitura messiânica do tempo histórico “proíbe-lhe qualquer expectativa de redenção secular”, esfacelando as esperanças teleológicas. A transitoriedade da ordem profana da vida política é uma espécie de marca negativa do tempo messiânico, que “finalmente surgirá no dia do juízo, não do

⁴⁶ Idem. *Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 46.

⁴⁷ BENJAMIN, W. “Paralipômenos, reflexões preparatórias, fragmentos”. In: *O Anjo da História*. Autêntica Editora, 2012, p. 129.

⁴⁸ BENJAMIN, W. “Paralipômenos, reflexões preparatórias, fragmentos”. In: *O Anjo da História*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, p. 129.

berço da história, mas das suas ruínas”⁴⁹. Ora, o dia derradeiro e os seguintes à revolução são inimagináveis como a face do Messias. Caso contrário, fixar sua imagem, como fixar um ideal de futuro, implicaria no erro de associar a ideia de tempo messiânico ou de sociedade sem classes ao cumprimento de uma “tarefa” histórica infinita, e que não se cumpriria jamais. Seria concebida, assim, uma noção completamente idolátrica e fantasmagórica de revolução, e a história das civilizações seria vista como repetição infinita e inescapável da luta de classes, fatalidade interminável e barbárie. As possibilidades de uma sociedade sem classes, no entanto, encontram-se estilhaçadas no presente como as *sephirot* cabalísticas⁵⁰. Não existe “situação revolucionária” que não seja um *agora* inadiável.

Se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária. Na verdade, não existe um único momento que não traga consigo a sua oportunidade revolucionária – ela precisa apenas ser definida como oportunidade específica, concretamente como ocasião para uma solução radicalmente nova perante uma tarefa radicalmente nova. É a situação política que confirma ao pensador revolucionário essa oportunidade revolucionária singular de cada momento histórico. Mas confirma-se igualmente através do poder decisivo desse momento sobre um aposento perfeitamente determinado, mas até aí fechado, do passado. A entrada nesse aposento corresponde exatamente à ação política; e é por essa entrada que essa ação, por mais destruidora que possa ser, se dá a conhecer como ação messiânica (a sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção, tantas vezes fracassada e por fim concretizada)⁵¹.

Se não há nenhuma vida correta na falsa⁵² – como declarou Adorno em *Minima Moralia* – tampouco há vida pacífica na violentada. Não pode haver paz num estado de coisas em que a “normalidade” e a “ordem” sejam sustentadas por uma violência constante e objetiva, embora, por vezes, invisível. Em

⁴⁹ EAGLETON, T. “O rabino marxista: Walter Benjamin”. In: *Ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1993, p. 237.

⁵⁰ “O Messias não é nem uma pessoa e nem um evento histórico; não pode ser compreendido como antropomorfismo e nem como teologia; antes, é memória de sofrimento de outro tempo que interrompe e reorienta as políticas deste tempo. É a memória que assume momentaneamente a forma de luz, remontando às *sephirot* cabalísticas, aquelas iluminações dispersas e quase angélicas que rompem com a continuidade suspeita do presente junto à sua amnésia” (Cf. BUTLER, J. “Is Judaism Zionism?” In: *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 83).

⁵¹ BENJAMIN, W. *O Anjo da História*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

⁵² ADORNO, T. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 29.

Benjamin, a ação política decisiva e a violência messiânica-revolucionária, coincidindo, procuram negar e interromper a violência mítica taxada de progresso e normalizada como destino. No aparente ocaso das esperanças históricas, só uma tal ação política teologicamente orientada seria fiel à tradição dos oprimidos, não para conservar seu passado, mas para resgatar sua esperança perdida.

Referências

ADORNO, T. **Minima Moralia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2004 (Estado de sítio)

BARBOSA, J. F. *A crítica da violência de Walter Benjamin: Implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt*. **Revista de Filosofia: Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151–169, 2013.

BAKUNINE, M. A reação na Alemanha. In: **Cadernos Peninsulares**, Nova Série, Ensaio 17. Tradução: José Gabriel. Portugal: Editora Assírio & Alvin, 1976, p. 105- 127

BENJAMIN, W. A Imagem de Proust. In: **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. Destino e Caráter. In: **O Anjo da História**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. Fragmento Teológico-Político. In: **O Anjo da História**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, W. Franz Kafka. In: **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. O direito de usar a violência. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 2090–2098, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/53590>.

BENJAMIN, W. **Origem do Drama Trágico Alemão**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2011.

BENJAMIN, W. Paralipômenos, reflexões preparatórias, fragmentos. In: **O Anjo da História**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, W. **Rua de Mão Única**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. Sobre a crítica do poder como violência. In: **O Anjo da História**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, W. Teorias do Fascismo Alemão. In: **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BUTLER, J. Is Judaism Zionism? In: **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

BUTLER, J. Walter Benjamin e a crítica da violência. In: **Caminhos Divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o Colonialismo**. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CHAVES, E. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 17, n. 0, p. 15–30, 1994.

EAGLETON, T. O rabino marxista: Walter Benjamin. In: **A Ideologia da Estética**. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1993.

FROMM, E. **O Espírito de Liberdade: Interpretação Radical do Velho Testamento e sua Tradição**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GAGNEBIN, J. M. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. In: **Limiar, aura e rememoração**: Ensaio sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da Razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

LÖWY, M. **Aviso de Incêndio**: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant; tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUXEMBURGO, R. **Rosa Luxemburgo**: textos escolhidos: volume II, 1914 – 1919. [1916 – 1919] Organização, tradução do alemão e notas de Isabel Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2011

MATOS, Olgária. **Vestígios**: escritos de filosofia e crítica social. São Paulo: Palas Atenas, 1998.

SELIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. **Revista de Literatura**, São Carlo, n. 5, 2º. Semestre de 2005. Curso de Pós-Graduação em Literatura. Centro de Comunicação e Expressão. UFSC, p: 25-38.

ZIZEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. Trad: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Recebido em 30.02.2022.

Aceito para publicação em 11.04.2022.

© 2022 Roy Sollon Borges. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).