

Violência divina e violência messiânica em Walter Benjamin.

Maria João Cantinho, IADE (Portugal)

Resumo: Nos textos mais precoces de Benjamin, nós podemos ver como é importante a religião. E essa religião é o Messianismo. Benjamin sabe muito bem que o único caminho para mostrar essa presença do Messianismo é através do conceito de “violência revolucionária”. Assim, o verdadeiro instante do conhecimento histórico supõe a violência e a interrupção dessa suposta continuidade. Isso significa que a tarefa do historiador é a de saber como ler as imagens dialécticas, clarões violentos onde a verdade histórica emerge.

Palavras-chave: messianismo; violência; história.

1. Violência versus Religiosidade

O carácter destrutivo conhece apenas uma divisa: criar espaço; conhece apenas uma atividade: abrir caminho. Sua necessidade de ar puro e de espaço é mais forte do que qualquer ódio.

(BENJAMIN, “Der Destruktive Charakter”, in *G.S.*, IV, p. 396)

Na maior parte das vezes conotamos a violência com um sentimento destrutivo e inútil, que, à luz da atualidade política e do conceito de democracia, se reveste de um carácter ora gratuito, ora prepotente e tirânico, mas raras vezes positivo e potenciador de uma nova ordem política e social, justa. O texto “O Carácter Destrutivo” de Walter Benjamin pode constituir uma das chaves para a compreensão mais aproximada do gesto violento, isto é, simultaneamente destrutivo e de abertura. Como ele o afirma, o seu objetivo é “criar espaço” [*Platz schaffen*].¹ As características do “carácter destrutivo” são também regeneradoras e renovadoras e “vê caminhos por toda a parte” (p. 398). Dito de outra forma, o carácter destrutivo visa a destruição, não como um fim em si, mas como um meio (no caso que abordo é a justiça esse fim). É isto que constitui a violência enquanto gesto revolucionário, à luz do pensamento benjaminiano e o que me proponho abordar neste texto.

A história mostra-nos, desde o início dos tempos, como a violência é uma dinâmica imanente às suas metamorfoses e, desde as grandes viragens aos momentos interruptivos, é quase sempre pela violência que o gesto revolucionário lança as sementes de algo novo, de uma nova ordem. E, ainda que Kant tenha redigido *A Paz Perpétua*, em 1795, preconizando as bases de um estado social regido pelo entendimento humano e pela paz como a aspiração do homem racional, o certo é que a violência continua a reger o destino humano, tanto para o melhor como para o pior dos sentidos.

O paradoxo, todavia, persiste: o que distingue o gesto violento e revolucionário, fundador de uma nova ordem, da justiça, da violência da barbárie, a que tantas vezes assistimos no passado recente? Sobretudo há uma outra questão que se impõe. Ultimamente, temos assistido à violência associada à religião, que se polariza no

cristianismo e no islamismo. Será, ainda, legítimo, associar a violência divina, de que fala Benjamin, à ideia de justiça? Estas questões, que se tangenciam, prendem-se, no meu entender, com a análise do texto de Walter Benjamin, propondo justamente como objecto de análise o paradigmático texto “Sobre a Crítica da Violência” [*Zur Kritik der Gewalt*].²

Schopenhauer, como Nietzsche, foram nucleares na compreensão do modo como a evolução do homem e da sua história se pautam por uma vontade de poder, que cede a uma avassaladora violência nada racional. É bem em Nietzsche³ que o jovem Walter Benjamin vai beber a força do conceito de violência e de “vontade de poder”, desde muito cedo. Se, por outro lado, a presença do pensamento messiânico – considerado do ponto de vista das suas várias potencialidades: política, ética, religiosa e histórica – contém essa dimensão violenta e apocalíptica, que se consubstancia em vários momentos e textos fundamentais como *Sobre a Crítica da Violência* (1915), *O Fragmento Teológico-Político* (1919), *O Carácter Destrutivo* (1931), entre outros mais tardios que exprimem o acabamento desta articulação que aqui se pretende pensar, entre violência e religião. Porém, serão aqui essencialmente analisados os textos *Sobre a Crítica da Violência* e *O Fragmento Teológico-Político*.

A par da importância do conceito de violência, ora tomada como conceito revolucionário, ora como interruptivo da história, no sentido de romper com a visão da história como continuista e pensada de forma linear, como uma devastadora crítica da história pensada como progresso, é também de extrema importância o conceito de “religiosidade”, que ocupou uma boa parte dos primeiros textos de Benjamin. Assim – e é esta articulação que nos interessa aqui pensar – violência e religiosidade são noções centrais que se desenvolvem paralelamente na sua obra.

Desde o início da sua obra que Walter Benjamin defende a importância da religiosidade, num mundo cada vez mais despojado de sacralidade. É bem viva esta ideia benjaminiana na procura de uma comunidade ideal. Esta comunidade livre e espiritual assenta na ideia de uma rutura com o ideal burguês de educação e no retorno a uma concepção mais humanista da educação, em que o leitmotiv essencial é a ideia do messianismo, como presença real e efetiva no palco da história. Mas, para que essa comunidade (*Gemeinschaft*) possa ser fundada, é necessário romper com a pedagogia anterior. Este ideal da comunidade encontra-se de forma muito presente nos seus primeiros escritos. Tanto no *Diálogo sobre a Religiosidade* (*Dialog über die Religiosität*), de 1912, onde Benjamin defende a concepção existencial de comunidade, como na sua correspondência, sobretudo com Carla Seligson,⁴ durante os anos de 1913 e 1914, bem como nos textos correspondentes a esse período, prospectivamente, como *Der Moralunterricht, Die Religiöse Stellung der neuen Jugend*. Nos escritos da sua juventude, ele insiste na articulação entre a juventude, religião e comunidade, na tentativa de ultrapassar o misticismo individualista.⁵ A chave para a compreensão desta articulação, entre o conceito de violência e o de religiosidade, parece encontrar-se no paradigmático texto *A Vida dos Estudantes* (1914), onde Benjamin fala claramente de um reino messiânico que se apresenta e codifica historicamente. Mas, para tal, esta nova ordem histórica exige a supressão da ordem profana da história, ideia que é reiterada no *Fragmento Teológico-Político*. Quando Benjamin afirma, logo no início do seu texto *A Vida dos Estudantes*, “que a tarefa histórica é de dar forma absoluta, em toda a pureza, ao estado imanente de perfeição, de a tornar visível e de a fazer triunfar no presente”,⁶ parece-nos ser esse o sentido de “mostrar a *forma* da religião”, isto é, mostrando-a no campo da história, no seu estado de perfeição, isto é, na forma da perspetiva

histórica messiânica e metafísica tornada imanente à história. Nesse sentido, a história messiânica corresponde ao surgimento de um estado superior e metafísico que assim se apresenta e se configura, se dá a ver, isto é, se apresenta no "palco da história". E neste ponto se encontra, também, a articulação entre a religião e a violência, pois, para dar lugar a este estado de perfeição na história, é necessário romper com a própria história vista enquanto continuidade, para que o messianismo – o estado de perfeição – se revele. E essa revelação só pode emergir a partir da rutura e da destruição da homogeneidade do tecido da história enquanto continuidade, como mais tarde Benjamin explicará admiravelmente (nos textos mais tardios do *Livro das Passagens*) como “um clarão”, a um tempo, provocador de cegueira e iluminador do instante dialético, irredutivelmente violento e apocalíptico. Neste sentido, são também estes – os instantes dialéticos – os verdadeiros “momentos revolucionários do curso da história”.⁷

Como Michael Löwy bem frisou na sua obra *Révolution et Mélancolie*,⁸ a propósito da fase mais precoce da obra do autor, o “retorno ao religioso” é uma tendência generalizada dos jovens, na época de Benjamin, no sentido de reafirmar uma transcendência e reintroduzir uma dimensão espiritual e absoluta em determinados valores que se encontram em crise. A religiosidade é, assim, um dos motivos fundamentais do debate, na época de Walter Benjamin, que se encontra no centro das discussões. Ao declínio da religião histórica, isto é, do cristianismo, os jovens intelectuais e pensadores respondem com o despertar do sentimento religioso subjetivo, que se afasta completamente das representações racionais da filosofia e da ciência. O texto de Benjamin, *Diálogo sobre a Religiosidade*, indica que a sua ideia de comunidade comunga inteiramente destas novas tendências, que indiciam a agonia do racionalismo extremo e da perspectiva da história vista como progresso. Por essa razão, a violência interruptiva, aquela que rompe o contínuo do progresso histórico, é a única via pela qual a espiritualidade e o elemento religioso irrompem. Assim, ressaltamos que na obra de Walter Benjamin a presença do conceito de violência nunca desaparece, sendo mesmo uma das principais linhas diretrizes do seu pensamento, desde os primeiros textos de juventude ao *Livro das Passagens* e ao derradeiro texto messiânico *Teses Sobre o Conceito de História*.

E é também através da violência, em *A Origem do Drama Barroco Alemão*,⁹ que a alegoria destrói os elos de organicidade, prepara as coisas para uma nova ordem durável, que é a ordem do saber e também a ordem messiânica. Violência que também aparece na tarefa do crítico, em *As Afinidades Electivas de Goethe*, onde o crítico destrói a "bela aparência" para aceder à vida íntima da obra, destruindo a relação de empatia emocional com a obra de arte, para fazer brilhar o “teor de verdade” da obra. Violência ou carácter destrutivo aparentam-se na sua função, pois trata-se sempre de destruir o que se encontra votado à morte (por si mesmo já se encontra destinado à morte, isto é, o precário e aparente), para fazer ressurgir um saber durável e eterno.

A violência aparece, em Benjamin, num sentido positivo, de romper com o que nos aparece como um contínuo aparente, isto é, falsamente contínuo, pois na realidade todo o devir da humanidade, histórico e do conhecimento, se afasta dessa continuidade postulada, mostrando antes as suas fissuras internas e as suas descontinuidades próprias. Averso aos sistemas, que asfixiam o pensamento e não o deixam respirar, Benjamin defende esta descontinuidade e assistemática do pensamento e o filósofo é aquele que deve "renunciar ao percurso ininterrupto da intenção", voltando continuamente ao seu início, como um "infatigável movimento

de respiração",¹⁰ pautado pela irregularidade/descontinuidade do próprio fluxo vital. Toda a vida do pensamento é, assim, marcada pela interrupção e a violência é, não um movimento que lhe é exterior, mas ínsito à própria vida, quer do vivo e do pensamento, quer da própria história.

A concepção de violência, tal como nos aparece na obra *A Origem do Drama Barroco Alemão*, é a violência numa acepção alegórica – outro dos grandes temas benjaminianos - no sentido de salvar a *physis* da sua catástrofe imparável e resgatá-la (num movimento apocalíptico e redentor) pela aniquilação, de forma a integrar uma nova ordem: a ordem durável do reino messiânico. Este sopro que percorre o pensamento de Benjamin aproxima-o do tom crítico e da violência demolidora de Nietzsche. Violência destrutiva, como momento que antecede a criação do novo, da nova ordem de valores.¹¹ Deste modo, a violência enquanto tal, é, não apenas um gesto destrutivo (e gratuito), como também é profundamente revolucionário, no pleno sentido do termo. E esse carácter revolucionário e político é claramente assumido desde o início da sua obra.

Também nos primeiros textos é já claramente visível a apresentação de um projeto político e revolucionário, de carácter messiânico.¹² Ao lermos, numa leitura cruzada, os textos *Sobre a Crítica da Violência* e o *Fragmento Teológico-Político*, compreendemos claramente como essa violência destrutiva, enquanto *modus operandi*, faz emergir a possibilidade de uma nova ordem política, em que a justiça – justiça messiânica - é a nova palavra de ordem. Não é tanto no *Fragmento Teológico-Político* se afirma a justiça como fundamento de uma nova ordem messiânica, mas sobretudo no seu texto *Sobre a Crítica da Violência (Zur Kritik der Gewalt)*. Mas esta exigência da legitimação da justiça passa, precisamente, pelo gesto da violência divina, gesto fundante e absolutamente revolucionário, no sentido em que instaura a própria justiça. Deste texto trataremos já a seguir e, como veremos, a violência é o gesto que legitima a justiça, longe da mera força e da mera autoridade, que apenas força a lei.

Primeiro publicado na revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, *Sobre a Crítica da Violência* data de 1921.¹³ A análise benjaminiana reflecte, aqui, a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, e o conceito de direito que lhe é intrínseco. Diante das grandes transformações ocorridas durante a guerra, políticas, sociais, etc., as grandes questões da pena de morte e do direito de punir conhecem uma atualidade e uma pertinência enormes. Sorel¹⁴ escreve, em 1908, *Réflexions sur la violence*, obra que é lida atentamente pela geração de Benjamin. De alguma forma, o texto de Benjamin pode ser entendido como uma resposta a Sorel e à sua obra, mas é também uma reação às teorias do jurista alemão Carl Schmitt.¹⁵

A demonstração que Benjamin procura levar a cabo no texto diz respeito, sobretudo, à questão do direito (*Recht*). Ela pretende inaugurar uma «filosofia do direito», a partir de uma distinção matricial¹⁶ entre as duas violências do direito: a violência fundadora, aquela que instaura e funda o direito (*die rechtsetzende Gewalt*) e a violência conservadora, aquela que luta por manter e assegurar a permanência e a aplicabilidade do direito (*die rechtserhaltende Gewalt*). De acordo com o autor, esta distinção é essencial para compreender a função da violência (*Gewalt*),¹⁷ no seu sentido mais positivo (e não apenas como exercício da autoridade). Como afirma, a tarefa do crítico da violência é a de acabar com a violência repressiva e perniciosas:

Longe de nos revelar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se profundamente idêntica a toda a força do direito, transformando o pressentimento do carácter problemático desta força em certeza do carácter pernicioso da sua função histórica; a nossa tarefa é, então, a de acabar com ela.¹⁸

Para Benjamin, esta violência mítica diz respeito às violências jurídicas (*Rechtsgewalt*), as que garantem o direito, o qual se conserva a si próprio sob o efeito da violência repressiva. É esta violência cega e ilegítima e que nada tem a ver com a justiça que deve ser combatida, constituindo a essência da tarefa do crítico da violência. Qual a violência que funda a justiça e em que radica essa diferença essencial?

O tema da violência, para Benjamin, não implica (*Gewalt*), assim, uma conotação negativa, mas diz respeito a uma força motriz intrínseca ao projeto benjaminiano¹⁹, no sentido em que a violência divina e messiânica pode fundar uma nova ordem política baseada na justiça, também o termo de *crítica*, neste contexto, não diz respeito a uma evolução puramente negativa, mas sim de avaliação da legitimidade, de exame da violência e dos seus limites, analogamente ao que Kant fez com a razão. Ora, esta avaliação do conceito de violência, como vemos no texto de Benjamin, não pode ocorrer senão no campo do direito e da justiça²⁰ (*Recht, Gerechtigkeit*), da lei ou, então, no campo das relações com a moralidade e a ética. Não existe uma violência (como *Gewalt*) natural ou física, no sentido em que esta violência, tomada num sentido particular, como "força de lei", exige um juízo, no contexto do aparelho da justiça. Ele pertence à esfera da moralidade e, como diz Benjamin, no início do texto, "Com efeito, de qualquer forma que uma causa aja, ela não se torna violência no sentido pregnante do termo, senão a partir do momento em que diz respeito às relações morais".²¹

Pode-se falar, assim, de uma violência no sentido de uma força natural ou, mesmo, de uma dor física, mas essa força não é violência (*Gewalt*), no sentido em que pode dar origem a um juízo. Desta forma, este conceito de violência pertence sempre à ordem simbólica do direito, da política e da moral, isto é, de todas as formas de autoridade. E é apenas neste sentido que ele pode gerar a possibilidade de uma crítica. Só este tipo de violência interessa considerar como objecto fundamental da tarefa do crítico da violência. E, de acordo com Benjamin, "a violência não pode encontrar-se senão no domínio dos meios, e não dos fins",²² por isso, "a violência é um meio para os fins justos ou injustos."

Invocando a lenda de Níobe, Benjamin opõe a violência do castigo divino e fulminante contra Coré e os levitas,²³ os privilegiados, na revolta daqueles contra Moisés, Benjamin caracteriza a violência divina numa contraposição com a violência do *mythos*. Enquanto esta é sangrenta,²⁴ impondo a falta e a expiação, a violência divina não ameaça nem é sangrenta, não hesita em aniquilar, ela mata-os sem sequer os advertir, sem qualquer ameaça.²⁵ A natureza da violência divina,²⁶ avassaladora e imprevisível, já nada tem a ver com o plano da violência mítica que funda o direito, mas é de uma outra ordem. Se a violência mítica é sangrenta é porque ela é exercida contra a vida pura e simples, mas "a violência divina é violência pura, exercida a favor do vivo contra toda a vida".²⁷ Esta distinção entre a natureza sangrenta e não sangrenta da violência é crucial para distinguir os tipos de violência. O sangue é o símbolo da vida, da vida pura e simples, da vida tomada enquanto tal. Ora, fazendo

correr o sangue, a violência mitológica do direito exerce-se a favor do vivo contra a vida pura e simples (*das blossen Lebens*).

Ao invés, a violência puramente divina (judaica) exerce-se sobre toda a vida, mas em proveito ou a favor do vivo. Isto é, enquanto a violência mitológica do direito se satisfaz a ela própria sacrificando o vivo, então a violência divina sacrifica a vida "para salvar o vivo", em favor dele. Embora, nos dois casos, haja sacrifício, mas no caso em que o sangue é exigido, o vivo não é respeitado. Se o vivo é sempre privilegiado, no plano da violência divina, então o mandamento "Não matarás" permanece um imperativo absoluto²⁸, a partir do instante em que a violência divina mais destrutiva se guia pelo respeito pelo vivo, para além do direito e do juízo. Este imperativo não é seguido de nenhum julgamento e não fornece nenhum critério para tal. Tanto ao indivíduo como à comunidade é-lhes confiada a "responsabilidade" da sua decisão para situações excecionais - como é o caso de Koreh e dos levitas, ao insurgirem-se contra a autoridade de Moisés.

Porém, é nesta aniquilação que ela cumpre o seu propósito, pois "lava a falta", a culpa, mas, ao mesmo tempo coloca-se fora do campo da expiação, pertence a uma outra ordem que transcende a falta e a expiação, pois estas pertencem à esfera da violência mítica.²⁹ A violência divina é *destrutiva* e é, com efeito, pela aniquilação brutal e imprevisível que ela *lava a falta*, "liberta o culpado, não só da falta, mas também do direito".³⁰ Em lugar de colocar os limites e as fronteiras do direito, ela aniquila-os. Em lugar de induzir, ao mesmo tempo, à falta e à sua expiação, ela faz expiar. A radicalidade desta violência pressupõe a supressão do próprio direito, no momento em que "recai sobre o culpado". Isso leva-nos ao ponto essencial da questão: a ordem do direito, da violência mítica, é erradicada e suprimida, pela destruição da violência divina, fazendo nascer uma outra ordem, sagrada: a da justiça divina e messiânica.³¹

Neste sentido, a violência divina não é apenas pura,³² como também é revolucionária, originando uma nova ordem, em que a justiça é a palavra de ordem. De acordo com Benjamin, esta justiça divina é a que faz nascer a ordem messiânica. Como nova e revolucionária, rompendo inteiramente com o direito e com a própria violência mítica. Vamos mais longe: a violência divina suprime a própria violência mítica, instaurando a justiça. Reconhecemos aqui o mesmo tom político do *Fragmento Teológico-Político*, a integrado na mesma aspiração à ordem messiânica, através do mesmo gesto: a aniquilação e a destruição da antiga ordem profana, que garante a possibilidade de levar a cabo uma tarefa messiânica, rompendo com a ordem da violência do direito.

Se a crítica da violência conforma e leva a cabo o "gesto destrutivo",³³ ela fá-lo, não em nome de uma violência gratuita e ilegítima, mas sim em nome de uma verdadeira justiça que se procura restaurar no mundo profano. Instaurar uma nova ordem, para poder levar a cabo uma restauração da justiça e a garantia de um projeto político-messiânico. Pois, como o autor afirma, "esta violência divina não se prova somente pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente, pelo menos numa manifestação sacralizada".³⁴

Ao mesmo tempo, é um momento de suspensão, de *epokhé*, este momento fundador ou revolucionário do direito e ocorre como uma instância de não-direito. Como Derrida ressalta, a este propósito:³⁵ "Este momento tem sempre lugar e nunca tem lugar numa presença." Significa tal que o momento fundador do direito, para Derrida, "permanece suspenso no vazio ou sobre o abismo", pois a ordem do direito é estilçada nesse mesmo instante messiânico. Derrida invoca o homem kafkiano

como o ser "diante da Lei", aquele que se encontra numa situação terrível, que é a do que nunca chega a ver ou, sobretudo, a tocar, a ter qualquer espécie de contacto com a lei: "porque ela é transcendente na mesma medida em que é ele (homem) que a deve fundar, como vindoura, através da violência." O paradoxo é evidente; se, por um lado, é no horizonte de uma transcendência inacessível que se coloca a Lei, por outro lado, ela é teológica, na medida em que não depende senão daquele que está diante dela, que, assim, a produz, a funda, a autoriza.³⁶ Transcendente e teológica, a lei é algo que advém sempre e que se encontra sempre prometida, precisamente pelo facto de ser imanente, finita e já passada.

É sobretudo nos parágrafos finais do texto *Sobre a Crítica da Violência* que se define claramente a posição de Benjamin, relativamente à violência. História e crítica da violência interpenetram-se: "A crítica da violência é a filosofia da sua história. A «filosofia» desta história porque só a ideia do seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica".³⁷ Benjamin tentou, com efeito, perceber a violência como força essencial do seu pensamento político, tomando o palco da sua história para diagnosticar as suas formas ilegítimas (e também as legítimas). Perfila-se, para além das "formas míticas do direito" (*mythishen Rechtsformen*), um horizonte longínquo, uma "nova era histórica", que advém, precisamente, da rutura com essas forças míticas, do seu aniquilamento, o qual só se revela sob o golpe da violência "pura e imediata", isto é, a "violência revolucionária" e que é a "mais elevada manifestação entre os homens", no sentido em que ela simboliza a instauração da justiça e do surgimento de uma ordem nova. Mas esta, contrariamente à violência mítica, não se conhece "senão nos seus efeitos incomparáveis, porque a força da violência, a de poder lavar a falta, não salta à vista dos homens".³⁸ Ainda que não visível ao olhar humano, é, no entanto, ela que concentra o foco do crítico da violência, pois só ela pode fundar a justiça e criar uma ordem política nova. E Benjamin fecha o seu texto, dizendo-nos:

É preciso rejeitar toda a violência mítica, a violência fundadora do direito (...) É preciso rejeitar também a violência conservadora do direito, a violência administrada e que está ao serviço da violência discriminatória. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca é o meio de execução sagrada, pode ser designada por soberana.³⁹

Neste sentido, a violência divina é revolucionária ou pode dizer-se que ela conforma um gesto revolucionário⁴⁰, no sentido em que, rompendo com a violência mítica do direito, ela instaura a justiça, numa nova ordem messiânica.

Não é difícil ver as consequências das posições benjaminianas, que aqui são legadas ao seu pensamento. A história "está do lado desta violência divina", ela constitui-se na oposição ao mito. É a violência divina que funda uma "nova era histórica" [*Ein neues geschichtliches Zeitalter*]⁴¹ que se sucede ao final do reinado mítico, numa interrupção decisiva do círculo das formas míticas do direito, a abolição do Estado de autoridade e da violência de estado [*Staatsgewalt*]. Esta "nova era" seria, de acordo com Benjamin, uma nova era política, que permita o advento da justiça como condição fundamental e responsabilidade da comunidade. Desta forma, ao legitimar a violência divina como violência revolucionária, Benjamin assegura um estatuto legítimo à violência revolucionária, como violência pura e imediata. Mas estará ela ao alcance dos homens? Benjamin é claro, nesse especto. A decisão do gesto revolucionário, aquela que é determinante e que permite conhecer ou

reconhecer uma tal violência pura e revolucionária como tal, é uma *decisão inacessível ao homem*: "Para os homens não é igualmente possível nem urgente, decidir quando uma violência pura fosse efetiva num determinado caso".⁴² Significa tal dizer que é a justiça divina, entenda-se messiânica, que é a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a que conhece o maior poder de decisão. Porém, enquanto tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou «certeza» que possam ser decididos da nossa parte, pois, tal como Benjamin afirma, não se conhece essa violência nela própria, como tal, mas sempre nos seus "efeitos incomparáveis", pois "a força da violência, a de lavar a falta, não salta aos olhos dos homens".⁴³ Não é possível reduzi-la a nenhuma generalidade de ordem conceptual nem a nenhum juízo que a determine. Assim, não existe «certeza» (*Gewissheit*) ou determinação possível que não se constitua apenas no espaço da violência mítica, do direito. Isto é, "só a violência mítica e não a violência divina", diz Benjamin, se deixa conhecer com tal certeza.

Nas últimas linhas do seu texto, Benjamin refere-se às formas míticas do direito como um "abastardamento" das verdadeiras forças. O direito mítico, podemos afirmá-lo de acordo com o autor, é uma violência que terá abastardado (*bastardierte*) as "formas eternas da violência divina pura", isto é, o mito abastardou, com o direito [*mit dem Recht*] a violência divina, deixando-nos à mercê da injustiça, abastardando também as formas que garantem a justiça no mundo dos homens. E é justamente por isso que "é preciso rejeitar toda a violência mítica, a violência fundadora do direito, que não se pode chamar violência governante. É preciso rejeitar, também, a violência conservadora do direito, a violência governada que está ao seu serviço." Rejeitá-la em nome da violência divina e portadora da possibilidade da legitimação da ordem da justiça. Esta, como Benjamin o afirma, justamente na última frase, é a que pode ser designada por soberana [*die waltende heissen*].

Soberana, em segredo, sem ser conhecida pelo homem senão pelos seus efeitos. Ela pode ser nomeada, mas nunca conhecida, nunca sujeita a qualquer conceptualização. Soberana é então a violência e potencial, fundante. Ela não diz nada, mas nomeia-se, está para além da conceptualização, mas é, ao mesmo tempo, condição de toda a nomeação. Eis a condição sagrada da justiça, fundada na potência infinita de Deus, no momento em que a sua violência assina o gesto revolucionário, como secreto. Cabe-nos a nós preservar - pela parcela messiânica que nos cabe em sorte - preservar a justiça, guardando essa potência revolucionária da violência divina, como a chama mais intacta. Essa é também a tarefa da história.

A irredutibilidade do gesto divino e revolucionário, que funda a justiça e uma "nova era" é comparável "ao movimento espiritual da *restitutio in integrum* que conduz à imortalidade", através do aniquilamento da ordem profana e da ordem de todas as teocracias, tal como aparece no *Fragmento Teológico-Político*. O gesto destrutivo conforma o mesmo desejo de fundar uma "nova era histórica", a messiânica, substituindo a dinâmica da história pelo "ritmo" da natureza messiânica [*der Rhythmus der messianischen Natur*].⁴⁴ Com esta comparação entre os dois textos, salientamos a grande coerência do pensamento benjaminiano de fundar a história e a política, o direito, numa ordem messiânica que tem vindo a desenhar-se desde o texto *A vida dos Estudantes*.

Abstract: In the earlier texts of Walter Benjamin, we can see how important is the role of religion. And that religion is the Messianism. Benjamin knows that the only way to show the presence of Messianism is through the concept of “revolutionary violence”. So, the true instant of historical knowledge supposes the violence and the interruption of the alleged continuity. It means that the historian’s task is to know how to read the dialectic images, violent flashes where the historical true emerges.

Keywords: messianism; violence; history.

Referências Bibliográficas:

BENJAMIN, Andrew. Life beyond Violence - Notes on Walter Benjamin’s ‘Zur Kritik die Gewalt’. Disponível em: <http://www.cecl.com.pt/workingpapers/content/view/32/1/>

BENJAMIN, Walter. *Briefe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972. Aqui abreviado como *GS*.

BOJANIC, Petar. La Violence divine de Benjamin et le cas de Coré (Korah). La rébellion contre Moïse comme première scène du messianisme. Paris, Revue *Lignes*, n. 27, p. 108-125, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Ed. Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Force de Loi*. Paris: Ed. Galilée, 2005.

Notas

¹ BENJAMIN, Walter, *GS*, IV, p. 396.

² BENJAMIN, Walter, *GS*, II.

³ A presença dos textos de Nietzsche aparece nos primeiros textos que Walter Benjamin redigiu, em 1914, como “III. Die Jugend und die Geschichte” “Metaphysik der Jugend”, que se encontram reunidos in *Gesammelte Schriften, II, 1*, ed. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974. Walter Benjamin leu com muita atenção o texto “Considerações Intempestivas”, a partir do qual desenvolveu a sua própria crítica à noção de história enquanto concepção do progresso.

⁴ BENJAMIN, Walter *Briefe*, 1966.

⁵ BENJAMIN, Walter, *GS*, II, „Die religiöse Stellung der neuen Jugend“, p. 72-74.

⁶ BENJAMIN, Walter, *GS*, II, “Das Leben der Studenten“, p. 75.

⁷ BENJAMIN, Walter, *GS*, V, “Das Passagen-Werk”, [N 9 a, 5], p. 592.

⁸ LÖWY, Michael, *Révolte et Mélancolie, le romantisme à contre-courant de la modernité*, p. 46-48. Cf. p. 47: “Uma das principais modalidades românticas de reencantamento do mundo é o retorno às tradições religiosas e, por vezes, místicas, como o sublinha Weber. A tal ponto que numerosos críticos consideraram a religião como a característica principal do espírito romântico.”

⁹ BENJAMIN, Walter, *GS, I* “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, ed. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974.

¹⁰ BENJAMIN, Walter, *GS, I*, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, p. 208.

¹¹ Relembro o texto de Benjamin onde se expressa claramente esse propósito, em “O Carácter destrutivo” (1931), mas também remeto o leitor para os textos em que Benjamin interpreta as *Considerações Intempestivas* de Nietzsche, avivando o debate contra a visão da história como Progresso. Refiro-me aos textos já aqui referidos como “Romantik”, “Metaphysik der Jugend”, reunidos em Benjamin, Walter, *GS, II, I*.

¹² Benjamin, Walter, *GS, II*, p. 75. Relembro o excerto em que ele afirma: “A tarefa histórica é a de dar forma absoluta, em toda a pureza, ao estado imanente da perfeição, de a tornar visível e de a fazer triunfar no presente. (...) Ela não é captável senão na sua estrutura metafísica, como o reino messiânico.”

¹³ BENJAMIN, Walter, *GS, II*, p. 179-203.

¹⁴ Georges Eugène Sorel (1847-1922) teve uma trajetória política muito peculiar, considerando a violência como uma força motriz importante na política e uma arma ao serviço do seu projeto político. Porém, Sorel distinguia claramente a força bruta da violência que aqui se considera, desprezando as formas repressivas de governo. Autor controverso, Sorel esteve quase sempre do lado da esquerda socialista e revolucionária, mas admirou igualmente alguns autores da extrema direita anárquica. E as suas ideias foram aceites e muito discutidas, tanto pela extrema esquerda revolucionária, como pelos anarco-sindicalistas e algumas correntes da direita.

¹⁵ Embora considerado como um “jurista maldito” pela sua relação estreita com o nazismo e o facto de as suas teorias legitimarem o mesmo, no entanto, foi um jurista de grande importância para a discussão e estabelecimento das leis políticas e considerado um dos grandes teóricos e referências da filosofia política nessa época. Benjamin foi muito influenciado, sobretudo, sobre a questão do “estado de exceção”, do qual Benjamin trata desenvolvadamente em *Origem*. Benjamin tinha por Schmitt um grande respeito e, na altura da publicação de *Sobre a Crítica da violência*, Schmitt dirigiu-lhe uma entusiástica carta de felicitações.

¹⁶ , Walter, *GS, II*, p. 199.

¹⁷ A tradução de *Gewalt* por violência, opção que tomámos aqui, suscita algumas dúvidas e é equívoca. Se, por um lado, o termo *Gewalt* remete para violência; por outro, pode significar também a dominância ou a soberania do poder legal, a autoridade que se legitima a si própria: a força da lei.

¹⁸ *G.S., II, I*, p. 199.

¹⁹ Tal como ela o era em Georges Sorel.

²⁰ *G.S., II, I*, p. 179: “A questão que permaneceria sempre em aberto é a saber se a violência em geral é moral, quer enquanto princípio, quer como meio para fins justos”.

²¹ *G.S., II, I*, p. 179.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 199: “À lenda de Níobe pode-se opor como exemplo desta violência o julgamento de Deus contra o grupo de Koré”. Cf. a este propósito o excelente texto de PETAR BOJANIC, “La Violence divine de Benjamin et le cas de Koré (Korah). La rébellion contre Moïse comme première scène du messianisme”, *Revue Lignes*, nº 27, Paris, 2008, p. 108-125.

²⁴ *G.S., II, I*, p. 199: “Porque o sangue é o símbolo da vida simples.” Esta alusão ao sangue é, para Benjamin, discriminatória. É ela, apenas, que parece permitir, aos seus

olhos, identificar a fundação mítica e violenta do direito no mundo grego, da violência divina no judaísmo.

²⁵ *G.S., II, 1*, p. 199.

²⁶ Quero ressaltar a leitura do texto inédito de Andrew Benjamin, "Life beyond Violence. Notes on Walter Benjamin's 'Zur Kritik die Gewalt'".

²⁷ *Ibidem*, p. 200.

²⁸ DERRIDA, *Force de Loi*, p. 125.

²⁹ *Ibidem*, p. 199.

³⁰ DERRIDA, *Ibidem*.

³¹ *Como reconhece Derrida, Op. cit., p. 126, "o que faz o preço do homem, do seu Dasein e da sua vida, é de conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o advir da justiça, o advir do seu ser-justo, do seu ter-de-ser justo. O que é sagrado na sua vida, não é a sua vida, mas a justiça da sua vida.*

³² No mesmo sentido em que era puro o gesto que aniquilava a ordem profana da história, para fazer emergir um outro plano da história messiânica, nos últimos parágrafos do *Fragmento Teológico-político*, já analisados anteriormente.

³³ *G.S., II, 1*, p. 200: "Em certa medida é legítimo atribuir também a esta violência o qualificativo de destrutiva; mas ela não o é senão relativamente, relativamente aos bens, ao direito, à vida e outras coisas do mesmo género."

³⁴ *Ibidem*, p. 200.

³⁵ JACQUES DERRIDA, *Force de Loi*, ed. Galilée, Paris, 2005, p. 89.

³⁶ DERRIDA, *Op. cit.*, p. 90.

³⁷ *G.S., II, 1*, p. 202.

³⁸ *G.S., II, 1*, p. 203.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ É preciso aproximar-nos com precaução deste termo "revolucionário", quando aplicado à violência. Se a violência divina é, aqui, revolucionária, é-o num sentido messiânico e reparador, pois instaura a justiça autêntica e libertadora porque reparadora. No entanto, o termo "revolucionário" irá aparecer posteriormente com uma força inusitada no texto *Sobre o Conceito de História*. Só aqui Benjamin desenvolve plenamente a aceção de revolucionário, sempre numa relação direta com a instauração da justiça e a reparação da história dos vencidos.

⁴¹ *G.S., II, 1*, p. 202.

⁴² *G.S., II, 1*, p. 202-203.

⁴³ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 204.