

Na encruzilhada entre messianismo e revolução: a violência divina em Walter Benjamin

At the crossroads between messianism and revolution: divine violence in Walter Benjamin

Guilherme Sam-Sin de Souza*

RESUMO

O presente trabalho busca extrair diferentes níveis interpretativos em torno do sintagma violência divina, utilizado por Walter Benjamin em seu ensaio de 1921 intitulado “Para a crítica da violência”. Para tanto, nos utilizaremos de uma chave de leitura que priorize a importância dos cruzamentos entre as influências do messianismo judaico – em especial, a categoria de Redenção – e a categoria de revolução – anárquica e utópica – no pensamento benjaminiano. Nosso esforço consistirá em tatear as pistas deixadas por Gershom Scholem e os comentários de autores da obra de Walter Benjamin que dialogam e dissertam sobre as referências teológicas do pensamento de Walter Benjamin e optam por contextualizar as discussões nas quais Benjamin estava inserido no período em que redigia seu ensaio (ao exemplo dos tensionamentos com a filosofia crítica de Kant, a entrada das referências marxianas por intermédio de Ernst Bloch e as discussões em torno de categorias judaicas de pensamento nas interlocuções com Scholem). Destarte, desenvolveremos as afinidades heréticas entre messianismo e revolução que emanam da violência divina benjaminiana e as diversas camadas de leitura que esse sintagma pode revelar. Além dos sentidos, espantos e inúmeras querelas e dissidências interpretativas que a violência divina – e seu caráter anárquico, revolucionário e escatológico – causa entre filósofos e comentadores da obra de Walter Benjamin. Também realizaremos comentários sobre como as imagens criadas por Benjamin, a partir de termos políticos e telógico-políticos, se apresentam como uma tentativa de expandir as possibilidades de uma gramática política radical para além do “realismo” empobrecido de determinados modos de fazer e pensar a filosofia política.

Palavras-chave: Anarquismo; Criticismo; Messianismo; Revolução; Utopia.

ABSTRACT

The present work seeks to extract different interpretative levels around the syntagma divine violence, used by Walter Benjamin in his 1921 essay entitled “For a Critique of Violence”. To do so, we will use a reading key that prioritizes the importance of the intersections between the influences of Jewish messianism - especially the category of Redemption - and the category of revolution - anarchic and utopian - in Benjamin's thought. Our effort will consist in groping the clues left by Gershom Scholem and the comments of authors of Walter Benjamin's work who dialogue and dissertate on the theological references of Walter Benjamin's thought and choose to contextualize the discussions in which Benjamin was inserted in the period when he wrote his essay (such as the tensions with Kant's critical philosophy, the entrance of Marxian

Artigo submetido em 1 de junho 2023 e aprovado em 21 de junho de 2023.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestre pela mesma instituição. Graduado em Ciências Humanas Licenciatura pela Universidade Federal do Pampa. Participa do Núcleo de estudos em Walter Benjamin no Laboratório Filosofias do Tempo do Agora (Lafita), vinculado ao PPGF/UFRJ. E-mail: gsamsin@gmail.com

references through Ernst Bloch and the discussions around Jewish categories of thought in the interlocutions with Scholem). Thus, we will develop the heretical affinities between messianism and revolution that emanate from Benjaminian divine violence and the various layers of reading that this syntagma can reveal. In addition to the meanings, astonishments and countless interpretative quarrels and dissensions that divine violence - and its anarchic, revolutionary and eschatological character - causes among philosophers and commentators of Walter Benjamin's work. We will also make comments on how the images created by Benjamin, from political and telogical-political terms, present themselves as an attempt to expand the possibilities of a radical political grammar beyond the impoverished “realism” of certain modes of doing and thinking political philosophy.

Keywords: Anarchism; Criticism; Messianism; Revolution; Utopia.

INTRODUÇÃO

Uma reviravolta. À espreita, com medo, esperançosa, a resposta cerca a pergunta, examina desesperadamente seu semblante inacessível, segue-a pelos caminhos mais sem sentido, ou seja: os que se empenham em chegar ao lugar o mais distante da resposta.

Kafka

Em conversas com Werner Kraft nos idos de 1934, Walter Benjamin versou sobre o sintagma “violência divina”, que está presente em seu ensaio de 1921 intitulado *Para a crítica da violência*. Benjamin (*apud* TOMBA, 2017, p. 1) transmite ao seu amigo certa noção de violência divina, definindo-a como “uma caixa vazia, um conceito limítrofe, e uma ideia reguladora”, facilmente suplantado pelo conceito de “luta de classes”. Posto este ultimato feito pelo próprio Benjamin, seria um esforço em vão investigar o conteúdo da violência divina?

Antes de tatearmos essa questão, não seria arriscado introduzir uma analogia entre o hermético ensaio de 1921 – com toda as suas inesgotáveis possibilidades de leitura – e uma imagem similar à metáfora kafkiana, citada por Scholem (2015, p. 20), sobre as Escrituras Sagradas, pois tanto os textos canônicos quanto a estrutura textual benjaminiana “são como uma grande casa com muitos e muitos quartos, e diante de cada porta há uma chave – mas não a própria, a certa. Achar as chaves certas que abrirão as portas – eis a grande e árdua tarefa”. Essa imagem torna-se nítida na verificação da ampla coleção chaves interpretativas que esse ensaio produziu e continua produzindo no debate acadêmico contemporâneo, principalmente nas reflexões sobre a violência. Algumas dessas leituras – como as interpretações materialistas de Marcuse e Gillian Rose. (BERNSTEIN, 2015) – priorizam uma lente materialista cuja ênfase se volta ao conteúdo radical e revolucionário da violência divina, mas esvaziam a importância das categorias teológico-políticas ou messiânicas mobilizadas por Benjamin; considerando-as apenas figuras de linguagem, ou maneirismos de estilo, nos quais são simplesmente “traduzíveis” por conceitos sociológicos ou seculares. Em contrapartida, Scholem (1968 *apud*. BOJANIĆ, 2018, p.99), embora não tenha tecido nenhum comentário específico sobre a violência divina benjaminiana, procurou destacar o caráter “puramente judaico” do texto de 1921.

Esses exemplos paradigmáticos de interpretação servem para ilustrar a tarefa que se desenha diante do seguinte dilema interpretativo: como abordar a violência divina e sua correspondência – oscilante – entre a dimensão secular e messiânica no pensamento

benjaminiano, sem recair em um materialismo alérgico às reflexões sobre o messianismo, ou – nos termos de Gérard Raulet (1997, p. 271) – sem usar uma lente que lança ao texto um “judaísmo edulcorado” alérgico ao papel revolucionário da luta de classes?

Para essa tarefa, é possível perseguir algumas considerações do filósofo Petar Bojanić, que em seu livro *Violence and messianism* (2018), investiga algumas fontes (diretas e indiretas) que serviram de influência para Benjamin na redação da “Crítica” de 1921. Dentre essas fontes (que mais parecem ter sido atraídas por um vórtice), é possível destacar duas: 1) a intensa e crescente interlocução entre Benjamin e Scholem a partir de 1916 e que se segue até os momentos finais da vida de Benjamin. Em um dos retratos textuais sobre seu amigo, Scholem (1994, p. 208) se refere ao “nobre e positivo poder de destruição” e à “secularização de uma doutrina judaica apocalíptica” nos textos benjaminianos. Isso é identificável nos relatos e anotações sobre o judaísmo e o anarquismo que derivam dessa amizade; 2) o tensionamento com a doutrina moral kantiana. Um tensionamento que só pode ser compreendido a partir da ideia messiânica e do peculiar “anarquismo” benjaminiano (uma posição que também podemos encontrar, de alguma maneira, em autores como Peter Fenves (2011) e Charles Lesch (2014).

1 MESSIANISMO JUDAICO E “ANARQUISMO”

A exposição desse ponto de vista está entre as tarefas da minha filosofia moral, no âmbito da qual o termo “anarquismo” pode muito bem ser utilizado em uma teoria que não negue o direito ético da violência em si, mas somente daquela de toda instituição humana, comunidade ou individualidade que reivindique o seu monopólio ou o direito sobre ela.

Walter Benjamin

O foco deste texto não é tratar da existência ou impossibilidade de uma “teologia judaica” – uma discussão calorosa encontrada, por exemplo, em Gillian Rose (2017) e David Kaufmann (2001) – mas da maneira ativa e idiossincrática por meio da qual Benjamin incorpora as categorias teológico-messiânicas em suas reflexões. A mobilização dessas categorias em Benjamin adquire contornos bastante peculiares em relação a sua identidade judaica e com o judaísmo propriamente dito (por mais que essa relação esteja repleta de interrupções, fracassos e inacabamentos). De acordo com Michael Löwy (2012, p. 23), Benjamin – assim como outros intelectuais judeus localizados na Europa central no início do século XX – (re)descobrem ou resgatam o pensamento e a identidade judaica, basicamente, por duas vias: no tensionamento ou adesão ao “racionalismo” de Hermann Cohen; e na descoberta dos elementos “místicos, explosivos, apocalípticos e ‘antiburgueses’” do judaísmo.

Scholem (1994, p. 206-207) relata que algumas das principais ideias que atraíam Benjamin aos escritos da tradição judaica eram as categorias de “Revelação” e “Redenção” (com certa permanência na segunda categoria), mas ambas remetem utopicamente à “ideia Messiânica”. Essa ideia, para Benjamin, expressa, segundo Jacobson (2003, p. 51), “uma vontade de um mundo transformado, livre de dominação, um mundo entendido no sentido messiânico da redenção”. Scholem também oferece pistas preciosas para o entendimento do reino messiânico para Benjamin.

O maior retrato [*Bild*] da história, no qual se baseia a conexão infinitamente profunda da história com a religião e a ética, foi descoberto no conceito de reino messiânico. Walter disse certa vez: “O reino messiânico está sempre presente”. Esta perspectiva é

muito verdadeira – mas somente em uma esfera que acredito que ninguém tenha alcançado desde os profetas. (SCHOLEM, *apud* JACOBSON, 2003, p. 25)

Segundo Butler (2017, p. 276), as linhas iniciais para o entendimento do messianismo benjaminiano partem da consideração dessa categoria enquanto “esforço contradoutrinal de romper com os regimes temporais que geram a culpa e a obediência, ampliam a violência do direito e encobrem a história dos oprimidos”. Esse tensionamento é medido pelos diferentes ritmos e relações de distanciamento e aproximação entre a temporalidade “histórico-profana” e o messiânico. Benjamin toca nessas questões em seus escritos *Fragmento teológico-político* e *O direito de usar a violência*. Neste último, Benjamin (2020b, p. 2091) descreve o “violento ritmo da impaciência em que se inserem o Direito e seu tempo, contrário do bom (?) ritmo da espera, no qual se dá o fluxo dos eventos messiânicos”. Seguindo com a interpretação de Bojanić sobre esta passagem:

O ponto de interrogação que se encontra após o adjetivo "bom" foi uma ingerência do próprio Benjamin. Não apenas aponta para uma incerteza latente, ou para a hesitação de Benjamin na esperança de encontrar um adjetivo mais preciso, mas também para essa mesma incerteza e ignorância antes de um evento anunciado como final e divino. O ponto de interrogação rompe e não interrompe o horizonte de um evento previsível, que já ocorre no agora e que, ao mesmo tempo, é persistentemente tardio. Um evento messiânico como um evento que deve romper (e que rompe) a violência do direito, como um ato final de violência que põe fim a qualquer violência futura, determina e estrutura a espera. Somente a espera tornará efetivo o que é completamente impossível. (BOJANIĆ, 2018, p. 103)

Essa interrogação também ressalta que o futuro em Benjamin não é meta, ou seja, não é a projeção de um quadro utópico fixo enquanto *telos* a ser alcançado. O “bom (?) ritmo da espera” do messianismo benjaminiano não é constituído de uma atitude passiva ou resignada, mas, ativamente, de “antecipações” – entre temporalidades em tensão – que envolvem, em termo, o agir humano historicamente desprendido e, portanto, livre. Neste sentido, para Jacobson (2003, p. 26), a ideia messiânica em Benjamin está conectada à categoria de “Redenção”. Por esta via, a redenção não aponta para um “fim da história”, mas para o fim de um tempo histórico (sem moldura ou enquadramento), cuja única orientação é o fim do sofrimento e o caminho para a liberdade e felicidade. Ou seja:

Visto de uma perspectiva negativa, nem um reino terreno de Deus, nem o Estado proletário, nem a democracia burguesa pode ser pronunciada como o fim de um *telos* histórico para Benjamin. Apenas um entendimento que se aproxima da história como eventos que enfrentam seu fim, não mitigado por quaisquer condições mundanamente externas, reflete, a seu ver, uma concepção messiânica. (JACOBSON, 2003, p. 26)

Por este motivo é possível colocar a ideia messiânica de Benjamin na encruzilhada com as utopias advindas de figuras do anarquismo histórico. Apesar do anarquismo de Benjamin assumir um caráter mais “abstrato” em relação aos pensadores da tradição anarquista ao exemplo de Kropotkin ou Bakunin, há certas afinidades relacionadas à ideia de revolução. Como aponta Michael Löwy:

Aqui a correspondência com as utopias revolucionárias se relaciona tanto no caráter absoluto e radical da transformação quanto ao conteúdo mesmo do mundo novo (ou restaurado). Mas, de todas as correntes socialistas, a que recusa de forma mais contundente qualquer ideia de aperfeiçoamento da ordem estabelecida é efetivamente o anarquismo. (LÖWY, 2020, p. 30)

A afinidade entre messianismo e o gesto utópico e revolucionário de caráter anarquista se dá em seus elementos escatológicos. Ora, como destaca Löwy (2019, p. 76), a revolução – e podemos acrescentar a redenção – “não é o coroamento da evolução histórica – ‘o progresso’ –, mas a interrupção radical da continuidade histórica da dominação”. Isso implica na destruição de toda a relação coercitiva que constitui a barbárie moderna no capitalismo.

Uma questão que ecoará de forma peculiar em Benjamin é a tentativa de estabelecer na instrução (*Lehre*) um nexos entre revolução e tradição (em suas rupturas e apropriações ativas). Essa questão o acompanhará em suas contundentes considerações referentes à crítica do direito. No fragmento intitulado *A ética*, Benjamin (2020a, p. 27,28) propõe que a instrução ética da revolução no golpear da história (dramática) e, paralelamente, a instrução ética da anarquia no golpear do Estado, tornam-se a medida redentora da *práxis* ético-política (revolucionária) na história da luta de classes.

A dissolução do Estado pode ser análoga ao que Benjamin (2020a, p. 33) escreve no fragmento *Mundo e tempo*: “a destruição e libertação de uma representação (dramática). Libertação da história em relação ao sujeito da representação”. Logo, a instrução (*Lehre*) da anarquia constitui, segundo Hamacher (2020, p. 2118), o “irrepresentável”; “a violência de uma linguagem que não representa, mas sim manifesta”. Desse modo, essa manifestação pode comportar a justiça para além da subjetividade jurídica e das representações institucionais (e a falsa aparência de justiça que as sustentam). Em suma, é na encruzilhada dessas duas figuras culturais (messianismo e anarquismo) que surge, na sensibilidade benjaminiana, a estranha figura que Ernani Chaves (1994, p. 95) nomeia de “anarquismo messiânico”.

É possível abordar brevemente como essas noções tão “excêntricas” sobre a ideia messiânica e do anarquismo em Benjamin têm estreita ligação com sua singular percepção sobre a metafísica. Scholem (1994, p. 188) descreve esta última como “experiência filosófica do mundo e de sua realidade”. Por esta via, Annika Thiem (2016, p. 24) também disserta que não é possível entender a “meta-física” benjaminiana em seu significado comumente atribuído à “transcendência da experiência”, pois Benjamin “recupera o termo para descrever uma realidade não subjetiva, não individual, mas imanente da experiência transitória” ou das possibilidades da experiência transitória na história.

Posto isto, é possível abrir algumas pequenas portas que revelam uma resposta (messiânica e anárquica) de Benjamin ao transcendentalismo (mítico) presente na doutrina kantiana do direito. Essas pequenas aberturas permitem a “entrada” da violência divina no texto de 1921.

2 A PEQUENA PORTA DA CRÍTICA

Não existe um ter, somente um ser – apenas um ser que anseia pelo último alento, pela asfixia.

Kafka

Antes de abordarmos as implicações do messianismo no texto da “Crítica” de 1921, é possível ilustrar a transitoriedade messiânica, com algumas passagens de um “fragmento” quase perdido de intitulado *Notas para um trabalho sobre a categoria da Justiça* (1916). Benjamin (*apud* JACOBSON, 2003, p. 166-167) inicia essas “Notas” do seguinte modo: “Cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, traz um caráter de propriedade como expressão de sua transitoriedade. A propriedade, contudo, aprisionada na mesma finitude, é sempre injusta”.

Peter Fenves (2011, p. 189) disserta que essa passagem se configura como uma resposta direta à *Metafísica dos Costumes* de Kant (2003) – especificamente na primeira parte dedicada à Doutrina do Direito e sua justificabilidade metafísica da propriedade antes do advento do

Estado civil. Nessa obra, grosso modo, coisas úteis (isto é, “bens” no sentido mais amplo do termo) são tão suscetíveis à posse que podem ser transformadas em propriedades mesmo que não exista um “direito” definitivo para tal.

Para Lesch (2014, p. 221), Benjamin “contesta a visão de Kant sobre o status normativo da política e sua relação com a ética”. Com isso, parece perceber que o conceito-chave para a fundamentação da doutrina kantiana é *Gewalt*. Kant não lida de frente com a antinomia que constitui o termo *Gewalt* (isso implica que sua *Doutrina do Direito*, em termos benjaminianos, recai no mito). Como observa Fenves:

Kant traduz para o latim como *potestas*, mas em outro lugar no tratado traduz como *violentia* (K, 6: 307). Se alguma vez fosse necessária uma quarta crítica, ela estaria aqui, pois apenas uma crítica da *Gewalt* pode distinguir entre *potestas* legítima e *violentia* ilegítima. Talvez porque Kant reconheceu que *Gewalt* pura não poderia ser identificada com *potestas*, ele se abstém de fazer uma crítica da *Gewalt* nesse sentido e mal reconhece a ambiguidade do termo. Em vez disso, ele procura identificar um grau de “controle” minimamente justificado (*Gewalt, potestas*) dentro do fenômeno do “poder” (*Macht, potentia*). (FENVES, 2011, p. 194)

Por outro lado, Benjamin assumiu a tarefa de encarar essa antinomia em sua “Crítica”, apresentando outra modalidade de violência (*Gewalt*), nomeada “divina”. Uma alternativa que se revela sob os prismas, especificamente, messiânico e anárquico. Principalmente quando usa a imagem da rebelião de Coré, em *Números* (Nm 16,1-35), para ilustrar a violência divina. Benjamin, neste momento, não só está realizando uma leitura cabalística desse capítulo bíblico, mas também está se remetendo ironicamente à Kant.

Na filosofia de Kant, é possível encontrar uma compatibilidade essencial, até mesmo uma simbiose, entre ordem política coerciva e desenvolvimento moral autônomo. Em sua obra *Religião dentro dos limites da simples razão*, Kant ilustrou essa ideia por meio da imagem de duas “Comunidades” (KANT, 1992, p. 101). A primeira delas, uma “comunidade política”, serve como base para a ordem secular. Como cidadãos de uma “sociedade jurídico-civil”, o povo deve obedecer a leis externas, coercivamente aplicadas, destinadas a manter a paz, proteger a propriedade e salvaguardar as liberdades externas. Mas há, também, para Kant, considerações a respeito do que seria uma “comunidade ética”, na qual os indivíduos aprofundam sua virtude moral enquanto motivados pela própria força interna do dever. Kant considerava a sociedade ético-civil como universal, a princípio, acessível a todos os seres racionais e, portanto, sem constrangimentos por fronteiras estatais. Contudo, para Kant (1992, p. 107), tal “comunidade ética”, também chamada de “Igreja invisível”, é irrealizável sem a constituição de uma “comunidade política” ou “Igreja visível”, como “aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra”.

Em síntese, para Lesch (2014, p. 221), Kant “pensava que a ordem política – e a violência que ela implica – era um pré-requisito para a vida ética”. Esse Reino foi teleologicamente fundado sob a boa vontade dos homens, cuja representação moral é complementar à representação em um estado civil político, fundamentado por um transcendentalismo indiferente às experiências históricas.

É também na obra *Religião dentro dos limites da simples razão* que Kant (1992, p. 106), em sua investigação sobre o que se pode considerar como uma ação enquanto moralmente boa ou moralmente má, se utilizou de uma tal “horda” para representar o princípio do mal. Posteriormente, no opúsculo *O fim de todas as coisas*, Kant revela que se trata da facção de Coré. Seguindo a primeira menção (não revelada) em Kant:

A tal povo de Deus pode contrapor-se a ideia de uma horda do princípio mau como união dos que são do seu partido em vista da extensão do mal, ao qual importa não permitir que se leve a cabo aquela união; se bem que também aqui o princípio que

combate as disposições de ânimo virtuosas reside em nós mesmos, e só figuradamente é representado como poder externo. (KANT, 1992, p. 106)

No sentido kantiano, este episódio bíblico é um exemplo de transgressão das leis morais (o mandamento divino), uma ação que, embora livre, parte de uma vontade que fere o imperativo categórico atribuído aos princípios internos de uma comunidade ética: “restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral” (KANT, 1992, p. 104). Desse modo, a punição de Coré e seu bando – por mais que possam partir das boas virtudes internas da comunidade – partirá da necessidade de um poder externo, a assinatura da violência do julgamento divino – que recaiu sob esses revoltosos – para o cumprimento da sentença. Nas palavras de Kant:

[...] tal constituição será considerada na secção histórica como instituição segundo leis civis políticas, cujo legislador – embora seja Deus – é, no entanto, externo, ao passo que aqui temos a ver apenas com uma constituição cuja legislação é simplesmente interna, de uma república sob leis de virtude, i.e., de um povo de Deus (que seria diligente nas obras boas). (KANT, 1992, p. 106)

A ideia de mandamento em Kant (1992, p. 105) está atribuída ao Deus soberano e legislador, ao qual a comunidade tem o dever de obedecer, a não ser que o legislador humano (o representante dessas leis na comunidade) “ordene algo que em si é mau (imediatamente contrário à lei moral)”. Kant (1992, p. 105), por outro lado, também considera que “se a uma lei civil política, em si não imoral, se opõe algo que se tem por lei divina estatutária, há fundamento para considerar a última como espúria”, porque está em antagonismo com um “dever claro” que fora aperfeiçoado pela comunidade política. Desse modo, Kant estabelece uma correlação de forças entre leis civis políticas e leis divinas estatutárias que apenas permitem o poder de se tornar direito por meio da autoridade moral.

Em contrapartida, Benjamin utiliza a ideia de mandamento na contramão de Kant. O mandamento, na concepção benjaminiana, está destituído do caráter coercitivo e clama justamente para lidar com a responsabilidade de não o levar em conta em situações específicas de perigo iminente (na tradição dos oprimidos). Nesse sentido, de acordo com Butler (2017, p. 101), “o mandamento ‘Não Matarás’ impõe uma forte obrigação de distinguir os momentos reais de legítima defesa” – e aqui inclui a legítima defesa social – “e aqueles em que se faz seu uso cínico a serviço de uma agressão infinitamente autolegitimadora”. Segundo Loick:

O fato de Scholem (e Benjamin) recusar qualquer resposta, ou seja, qualquer decisão, qualquer estatuto, e qualquer decreto, demarca sua posição (e a de Benjamin) sobre a negação da realização policial da lei e, ainda mais, da exceção decisionista à lei. A justiça como questão arruína a certeza da conexão fatídica da ação e do destino como um todo e assim revoluciona a estrutura do mandamento e sua implementação. (LOICK, 2012, p. 738-739)

Com esta perspectiva, Benjamin afasta-se vertiginosamente da posição kantiana. De acordo com Lesch (2014, p. 221), em Kant, “a estrutura jurídica deve ser demonstrada como tendo algum tipo de fundamento moral-metafísico”. Demonstrar isso é uma tarefa que Kant assumiu diretamente em sua *Metafísica dos Costumes*. Na formulação kantiana, a submissão às leis do Estado é um dever jurídico-moral.

Logo que algo se reconhece como dever, ainda que seja um dever imposto pelo simples arbítrio de um legislador humano, é ao mesmo tempo mandamento divino obedecer-lhe. As leis civis estatutárias não podem, sem dúvida, chamar-se mandamentos divinos, mas, se são justas, a sua observância é simultaneamente mandamento divino. (KANT, 1992, p.105)

Kant estabeleceu os limites da “comunidade ética” para demonstrá-la como um programa impraticável, delimitando-a, meramente, como uma espécie de ideal moral regulador, demandando, então, que uma “comunidade política” se sobreponha e incorpore à comunidade ética em sua legislação e deveres. Essa analogia de Kant parece justamente estar nos moldes da teocracia terrena que Benjamin tanto criticou no catolicismo oficial, em seu fragmento *Mundo e tempo*. Por outra via, Benjamin considera toda a “comunidade política” como “moralmente suspeita” (LESCH, 2014, p. 221). Do ponto de vista benjaminiano, essa “comunidade ética” não é impraticável tal como é para Kant, mas uma “genuína – embora difícil – possibilidade histórica” (LESCH, 2014, p. 221). A alternativa de Benjamin surge especificamente sob o prisma da escatologia judaica em intersecção com seu equivalente profano: a revolução catastrófica.

Destarte, em *O fim de todas as coisas*, que Kant escreveu como um complemento para *a Religião dentro dos limites da simples razão*, a “horda” do princípio maligno é revelada na figura de Coré, e o episódio de sua descida ao *Sheol* é usada por Kant como uma espécie de antítese à história do arrebatamento de Elias (2Rs 2,1-18). Este último, mais condizente com a visão pautada no aperfeiçoamento da ordem, do progresso linear da história e mais próximo da ideia de um ser moral superior em Kant. Em *O fim de todas as coisas*, o filósofo de Königsberg escreve:

[...] porque as necessidades crescem muito mais depressa do que os meios para as satisfazer. Mas a disposição moral da humanidade, que [como a horaciana *poena pede claud*] vai sempre atrás dela claudicando, há-de um dia (como é de esperar sob a orientação de um sábio governador do mundo) ultrapassar a humanidade que, na sua corrida apressada, se perde e muitas vezes tropeça; deve, pois, nutrir-se a esperança, mesmo após a demonstração experimental da superioridade da moralidade da nossa época em comparação com todas as anteriores, de que o Juízo Final terá lugar mais com o passamento de Elias do que com uma descida aos infernos, semelhante à da facção de Coret, e trará consigo o fim de todas as coisas na Terra. Só que esta fé heróica na virtude não parece ter, subjectivamente, uma influência tão poderosa e universal sobre os espíritos para os levar à conversão, como a fé numa aparição acompanhada de terror, que se concebe como antecipando as últimas coisas. (KANT, 1988, p. 109)

Em muitas traduções bíblicas, *Sheol* é traduzido como “inferno”. Trata-se de uma má tradução, visto que, como descreve Souza (2016, p. 10), “nos tempos do Antigo Testamento, *Sheol* se referia simplesmente à habitação dos mortos e não sugeria distinções morais”. Souza (2016, p. 11) complementa que seu significado direto remete a “um local de esquecimento, de sombra, de não existência, para onde todos se encaminharão. [...] E mesmo aqueles que em vida tenham pecado poderão se redimir”. Por essa razão, o *Sheol* não comporta o sentido de eternidade como a palavra “inferno”. Assim, quando Coré e seus sequazes são engolidos pela terra, “qualquer juízo de valor moral sobre traços de caráter foi apagado” (LOICK, 2012, p. 740). Essa informação é similar ao que Benjamin (2017, p. 99) escreve em seu fragmento tardio intitulado *O caráter destrutivo*, no qual uma das características desse caráter (analogamente ao conceito de *Sheol*) é apagar “até os vestígios da destruição”.

3 NA ENCRUZILHADA DO DRAMA MESSIÂNICO

Não somos pecadores somente por termos comido da árvore do conhecimento, mas também porque ainda não comemos da árvore da vida.

Kafka

Talvez uma das mais instigantes e desconcertantes passagens apresentadas no ensaio *Para a crítica da violência* de Walter Benjamin esteja na analogia entre a ideia de violência divina e a destruição de Coré e seu bando, mais precisamente no episódio da rebelião destes contra Moisés e Aarão (Nm 16,1-35). Neste momento do ensaio, é comum o estranhamento causado por essa associação.

Para exemplificar um dos “espantos” diante dessa analogia, é possível mencionar os comentários do filósofo Richard Bernstein sobre a interpretação ética da violência divina. Uma proposta de Judith Butler e Simon Critchley, que interpretam a violência divina enquanto violência não violenta. Para o tema proposto, vale destacar uma consideração de Bernstein (2015, p. 111) sobre o seguinte ponto: “apesar de Butler e Critchley oferecerem uma admirável análise do mito de Níobe” e da violência mítica, “pouco exploram a analogia entre a ideia de violência divina e a história de Coré”. Mas ao desenvolver sua própria interpretação sobre esse episódio, Bernstein também se distancia de um aprofundamento mais rigoroso sobre a analogia benjaminiana. Segue sua argumentação:

Não há nenhuma razão para se pensar que esta violência não-sangrenta é não violenta. Tampouco devemos olvidar – ainda que Benjamin não mencione – que em respostas aos protestos dos sobreviventes e aqueles que murmuraram contra Moisés, o Senhor envia uma praga que acaba com a vida de 14.700 homens. Há também, outra ironia na história de Coré, quando nos perguntamos sobre a natureza de sua ofensa; um ato de rebelião – um ato revolucionário contra Moisés e sua lei. (BERNSTEIN, 2015, p. 112)

Bernstein interpreta a figura de Coré como um contestador rebelde, um agitador capaz de promover um “ato revolucionário” contra a autoridade do sacerdócio liderado por Moisés e Aarão. Essa interpretação está próxima da visão do filósofo Michael Walzer (1985, p. 111) que qualifica Coré enquanto “primeiro opositor de esquerda na história da política radical”. Contudo, a leitura benjaminiana de *Números 16* distancia-se diametralmente das conclusões de Bernstein e Walzer. Esta é a passagem no ensaio da “Crítica” em que Benjamin evoca, brevemente, a imagem do desfecho da revolta de Coré:

À lenda de Níobe pode-se contrapor, como exemplo desta violência [divina], o juízo divino do bando de Coré. O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não exita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória desta violência. (BENJAMIN, 2013, p. 150-152, inserção nossa)

Em nível estilístico, o texto da “Crítica” se aproxima da exegese cabalística que, segundo Scholem (2015, p. 9) concentra-se em seu conteúdo, na luz que os episódios bíblicos de exílio e redenção projetam sobre a “psicologia histórica” dos judeus (a rebelião de Coré situa-se nesse itinerário narrativo). No caso dos cabalistas, “o elemento pessoal é quase negligenciável, e tão velado, sob os mais variados disfarces, que é preciso um olhar muito de perto para descobri-lo” (SCHOLEM, 2015, p. 9).

Talvez, dentre as histórias bíblicas do exílio – em continuidade ao livro do *Êxodo* –, *Números* provavelmente seja uma das mais confusas no que diz respeito à estrutura narrativa. Por este motivo é preciso organizá-la para revelar os dilemas irremediavelmente humanos em seu conteúdo. Esses dilemas dizem respeito às dificuldades que envolvem uma experiência de libertação, com todos os murmúrios e conflitos de interesses que atravessaram os primeiros hebreus em peregrinação no deserto. Nesse sentido, a história começa expondo a posição e o *status* social dos grupos envolvidos na rebelião: “príncipes da comunidade, respeitados nas

solenidades, homens de renome” (Nm 16,1,2).

Aos murmúrios dos amotinados, acrescenta-se o fato de Coré e Moisés serem primos e este último havia colocado Elisafan, que pertencia ao grupo com menos direitos, como chefe dos Caaitas (Nm 3,30). Para Artuso (2007, p. 118), “isto também deve ter dado motivo para a revolta e uma disputa mais acirrada por melhores posições ou encargos na hierarquia”. Com isso, entende-se os motivos que levam Benjamin a qualificar os revoltosos como privilegiados (*Bevorrechtete*). Como observa Jailane Silva (2018, p. 237), “Moisés não os queria liderar, tendo relutado em demasia para aceitar tal missão dada por Deus. Ele nada queria para si”. Isso é identificável quando Moisés diz a Iahweh: “Não atendas para a sua oblação. Não tomei deles sequer um asno e não fiz mal a nenhum deles” (Nm 16,15).

Nessa chave de leitura, Coré e seu bando estão longe de compor um movimento revolucionário, mesmo quando Coré vocifera: “Basta! Toda a comunidade e todos os seus membros são consagrados, e Iahweh está no meio deles. Por que, então, vos exaltais acima da assembleia de Iahweh?” (Nm 16,3) – deve-se ler esta bravata (sob a lente benjaminiana) como uma retórica radical em aparência, pois, na verdade, oculta uma violência análoga à “chantagem” que Benjamin (2013, p. 144) evoca para qualificar a violência que se expressa nas estratégias de uma greve política moderada.

Estes levitas não perseguem a justiça no nível coletivo – ou em nível de comunidade. Aliás, seria um equívoco nomear de “justiça” as intenções de Coré e seu bando já que suas ações eram motivadas, sobretudo, pelo autointeresse, pois buscavam reconquistar os *status* e privilégios hierárquicos que outrora tiveram. Com isso, as ações de Coré e de seu bando buscaram, nos termos de Franz Rosenzweig (2005, p. 353), instaurar um “novo direito” e “uma vez que o Estado é violento e não meramente legal, ele permanece no enalço da vida. Este é o sentido de toda violência, que funda um novo direito” (ROSENZWEIG, 2005, p. 353). Sendo criação de direito e de lei, essa revolta não pode ser revolucionária. Coré dispunha de riqueza e influência suficientes para orquestrar uma rebelião no meio do povo. Desse modo, seria um homem, em termos benjaminianos, “miticamente político”, e não um revolucionário. Destacadamente, quando Benjamin qualifica Coré e seu bando como privilegiados (*Bevorrechtete*), reforça o firme propósito de mostrar que o privilégio material dessa tribo é o fator fundamental para a luta por um poder que, nas palavras de Bojanić, (2018, p. 106), “permanece no registro do direito e da violência mítico jurídica, que não tem nenhum laço com a revolução”.

Em nível alegórico, a narrativa da rebelião de Coré e de seu bando pode ser lida, em hipótese, como o primeiro exemplo paradigmático desse momento: o iniciador do que Bojanić (2018, p. 105) nomeia como “drama messiânico do mundo porvir”. A estrutura do “drama messiânico” incorpora a tensão entre as duas temporalidades “profana” e “messiânica” nos mesmos termos utilizados em textos como *Fragmento teológico-político* e *O direito de usar a violência*.

A tensão entre temporalidades se dá no instante em que o ritmo da “impaciência” mítica do direito é interrompido pelo ritmo da justiça que cadencia o tempo da expiação. Logo, “na interrupção da dinâmica fatal da lei reside uma chance para a emergência da liberdade e, portanto, da felicidade” (LOICK, 2012, p. 739). Esta dinâmica, então, como enfatiza Jacobson (2003, p. 20), “é caracterizada na forma de um drama messiânico, onde a natureza e as ações do indivíduo tomam forma com a queda de todos os parâmetros espaciais e temporais”. Nesse ponto, o aspecto da “queda” no “drama messiânico” também pode ser lido como um desdobramento político (ou uma das consequências políticas) das reflexões presentes no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916). Essa analogia pode ser encontrada nas reflexões de Fenves:

Ao discutir a terceira consequência da queda, na qual a teoria da linguagem converge

com a teoria da justiça, Benjamin abre um incomum e breve parágrafo que sobrepõe a história da Torre de Babel à da expulsão do Jardim do Éden, talvez com a expectativa de que um relato do status servil em que as coisas caem acabará emergindo. Como construtor da Torre, Nimrod é tradicionalmente representado como o originador da lei de propriedade, uma vez que a tempestade dos céus se baseia numa divisão da terra. (FENVES, 2011, p.203)

Há uma nota esclarecedora na edição do ensaio “Sobre a linguagem” traduzida por Susana Kampff lages: “[...] o homem, expulso do paraíso, não consegue mais reconhecer, através do nome, a significação essencial e boa da Natureza, mas a transforma num objeto a ser dominado e explorado” (BENJAMIN, 2013, p.70, notas da edição). Nesse sentido Coré (e anteriormente em *Gênesis*: Nimrod) constitui a imagem – nos termos de Benjamin (2013, p.69) da “servidão das coisas na doidece” (a determinação da coisa apropriável) como consequência da servidão da lingua na “tagarelice” (a “palavra judicante” como meio (*Mittel*) determinante do direito abstrato de propriedade.

Já na “Crítica” de 1921, Benjamin avança na definição alegórica do gesto revolucionário da violência divina através da categoria de “expição” e suas implicações na subjetividade. Ou, nas palavras de Loick (2012 p. 739), “a libertação que libera as pessoas de sua subjetividade legal”. Na dimensão das narrativas bíblicas do exílio, *Números* apresenta, com a imagem da revolta de Coré e de seu bando – se tomarmos emprestado os termos de Benjamin (2013, p. 93) – “um resíduo do plano demoníaco na existência humana”, em outras palavras, os revoltosos representam os resquícios da “subjetividade legal” dos opressores que impedem uma revolução social de todo pacífica. Esse resíduo é o que permaneceu mesmo depois da morte do Faraó e seu exército – tragados pelas águas (Ex 14-15). Nas duas histórias, há uma tentativa dos opressores de impedir a marcha da escravidão para a libertação e a vida. Seguindo com a interpretação de Artuso (2007, p. 243): “Em nosso texto, os revoltosos se opuseram ao projeto da marcha para a terra prometida, ao afrontar a autoridade de Moisés e Aarão e não aceitando a organização para a marcha no deserto (Nm 16,12-15). Por isso foram engolidos pela própria terra (v.31-33)”. Assim, seguindo com a leitura de Artuso (2007, p. 243), o sepultamento “pelo mar” e “pela terra” é uma narração poética “[...] com objetivo teológico. [...] Trata-se de uma oposição à novidade de uma criação a realizar-se com o projeto do êxodo”.

A revolta de Coré em sua estrutura mítica (direito; destino) – e o falso contínuo que a adorna – é aniquilada por um gesto destrutivo enquanto assinatura, contendo o desejo de felicidade e a restituição da justiça. Desse modo, Bojanić (2018, p. 105) argumenta que “Benjamin tenta pensar conjuntamente um incompreensível ponto de vista teológico e um gesto revolucionário de revolta. Somente nesta intersecção de teologia e revolução (não política) é possível o impossível: o evento messiânico”. Desse modo:

[...] a violência absoluta (destrutiva, divina e revolucionária) aniquila a violência jurídica e política, isto é, a rebelião interna à lei (Sempre que é levada com o fim de obter privilégios e benefícios), como culminação da absoluta hipocrisia do capitalismo. De maneira inversa, A rebelião de Coré e sua tribo é, por sua vez, a condição principal para que esta nova e incrível violência se manifeste como destrutiva. O falso revolucionário anuncia o verdadeiro revolucionário (BOJANIĆ, 2018, p. 106).

Este drama messiânico contém a primeira derrota das forças míticas do direito e o anúncio da justiça como condição fundamental. Na interpretação de Bojanić (2008, p. 106), “a ação de Deus ou a violência divina destrói e salva ao mesmo tempo (e é por isso que esta violência traz justiça e não direito)”. Sendo o mito uma via sufocante na história, a destruição, em termos benjaminianos, contém a abertura de um “espaço (e tempo) completamente novo e fora do direito” (2008, p. 103). “Este tipo de violência não cria direito ou ordem, não comporta

privilégio, não cria nada”, a não ser espaço (2008, p. 108). É o instante do tensionamento radical entre o tempo histórico profano e o reino messiânico. Por estes aspectos da narrativa em *Números* é que podemos, em nível alegórico, associar ao gênero da comédia, trabalhado por Benjamin em “Destino e Caráter”. Como observa Loick:

Benjamin vê isso em fenômenos culturais como da comédia enquanto gênero literário e do estudo fisionômico; ambos têm em comum o fato de descreverem as pessoas não em termos de suas ações em um contexto causal superordenado, mas apenas em termos do próprio caráter. Ao contrário da lei, na comédia o público não está interessado nas características dos protagonistas em sentido moral, mas apenas em termos da produção de alegria. (LOICK, 2012, p. 73)

Na comédia, encontra-se o desatar dos nós da causalidade mecânica orquestrada pelas relações juridicizantes mediadas pela forma-contrato, que é, ao mesmo passo, o rompimento das relações de endividamento. Assim, como disserta Loick (2012, p. 741), “o conteúdo factual inerente à vida poderia encontrar meios alternativos de lidar com o conflito, uma vez que não mais se irrita com a obrigação legal de atribuir e remover dívidas”. A partir de então, “a novidade da criação” constitui uma sociabilidade que já contém em seu gesto prévio “a superação das autorrelações estruturalmente paranoicas e autoritárias marcadas por uma ‘má consciência’ e a necessidade de punição, torna concebível novas formas de referência intersubjetiva, menos violentas e vívidas” (2012, p. 741). Seguindo com Loick:

No puro prazer dos traços de caráter que não mais iniciam novas relações causais reside a liberdade: enquanto o destino envolve uma enorme complicação da pessoa endividada, complicação ligada à culpa, o caráter fornece a resposta do gênio à escravidão mítica da pessoa no contexto da culpa. A complicação se torna simplicidade, o destino se torna liberdade. Pois o caráter da pessoa cômica não é a figura da multidão dos determinados, é o candelabro cujo feixe da liberdade de seus atos se torna visível. (LOICK, 2012, p. 740)

Assim, o desfecho do drama messiânico se assemelha às manifestações do divino, em sua delimitação no âmbito da comunidade ética (de forma não violenta) e no âmbito da comunidade política (na forma de “violência revolucionária”), nos mesmos moldes apresentados no fragmento benjaminiano *Mundo e tempo* (BENJAMIN, 2020a, p. 33-34). Neste, a violência divina se manifesta de forma destruidora em relação à comunidade política (o arranjo institucional kantiano de representação da moral legisladora e da realização policial da lei). Seguindo com o desfecho interpretativo do drama messiânico em Bojanić:

A violência revolucionária de Deus ou a violência divina de um Messias que destrói sem sangue, por sua vez, não julga exclusivamente em favor de Moisés ou Arão ou da lei, senão orienta, antes de mais nada, um caminho no deserto e anuncia o porvir do Messias não-violento e, aparentemente, de uma revolução completamente pacífica. (BOJANIĆ, 2008, p. 107)

Logo, a descida de Coré ao *Sheol* não é, para Benjamin, uma transgressão da lei moral no sentido estrito, cujo desdobramento resultou na punição dos levitas por meio de uma força externa (da lei) representante das virtudes internas da comunidade. O desfecho do drama messiânico é o início da reparação de uma comunidade que sofre no deserto, cuja práxis ético-histórica no interior das ambiguidades que compõem o exílio antecipa e aponta para a redenção, ou seja, para a libertação substancial e o caminho para uma sociabilidade não coercitiva. Um movimento que pode ser traduzido por *Tikun* – conceito desenvolvido de forma original pela Cabala de Isaac Luria e remete, grosso modo, à atividade de “reparação” ou “restituição do mundo” pela tarefa da ação humana redentora no palco da história. (OLIVEIRA, 2002, p. 9)

Não se pode perder de vista que esse drama messiânico em Benjamin se localiza na encruzilhada com sua perspectiva secular de revolução. Desse modo, pode-se traçar uma analogia entre o drama messiânico e a tentativa de reparação que se manifesta no exemplo benjaminiano da greve geral proletária. Esta última se constitui na práxis ético-histórica enquanto uma ruptura radical em relação às condições objetivas e subjetivas delimitadas pelo sistema jurídico, aniquilando, assim, todo um corpo que se expande e se fundamenta no direito de propriedade. Esse movimento é similar ao poético sepultamento de Coré e de seu bando: a terra os engole junto aos seus pertences e bens materiais (ou seja, alegoricamente, caem por terra o caráter de propriedade e toda a subjetividade jurídica dos privilegiados).

Se levarmos em consideração que na metafísica kantiana, como destaca Peter Fenves (2011, p. 192), “o corpo jurídico tem que ser capaz de se expandir além de seus contornos físicos, e a forma desta expansão reside no conceito de posse – mas não, é claro, no conceito de posse meramente física, mas em sua contraparte metafísica”, o que interpretamos em *Números* – sob a lente benjaminiana – é a descrição poética do rito fúnebre desse corpo jurídico; o cessar do seu ritmo da “impaciência” em ocupar todas as coisas e da idolatria que constitui a subjetividade jurídica na figura de Coré. Em síntese, no drama messiânico, os traços do caráter de propriedade são apagados e anuncia-se o porvir de uma terra fértil que caracteriza a vontade igualitária de felicidade para além da escassez e do sofrimento no deserto. Alegoricamente, como descreve Loick, o drama messiânico pode ser associado à imagem benjaminiana da “forte tempestade de perdão”:

A expressão “forte tempestade do perdão” é uma catástrofe, pois enquanto o perdão é comumente associado a um processo altamente pessoal, íntimo e tímido, uma tempestade é abrangente, poderosa e decisiva. Para Benjamin, o perdão não é uma atitude emotiva de um indivíduo para o outro, mas uma cesura universal e universalizante. Esta tempestade não é uma graça também, pois não é individualmente ponderada, mas expiada independentemente da pessoa. Ele também não é uma anistia, nem uma exceção soberana que confirma a regra, mas vem de uma ordem que é comum a todos, sendo radicalmente heterogênea em relação às autoridades estatais. Esta tempestade também é uma mão que apaga os traços do ato. (LOICK, 2012, p. 736)

É observável que no drama messiânico do mundo porvir está contido o conflito final entre a política idolátrica (a alta política das formas jurídicas em todo o seu traço de caráter de posse, sob os signos da hierarquia, autoridade e obediência) e a revolução não idolátrica que acompanha as relações éticas que Benjamin (2013, p. 141), em seu ensaio, nomeia de “meios puros da política” (grosso modo, a experiência transitória, porém “iluminadora”, dos “de baixo” no instante revolucionário). A violência contra a ordem e as representações da ordem (do mito e do capitalismo) não significa o abandono da interação pacífica entre aqueles que sofrem (na tradição dos oprimidos).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como Benjamin (2017, p.99) afirma no fragmento *O caráter destrutivo* que é “na encruzilhada” que se “vê caminhos por toda a parte”. Priorizamos na leitura de *Para a crítica da violência*, abordagens que levam em consideração tanto a dimensão “profana” e “messiânica” do ensaio e o caráter aberto à diferentes camadas interpretativas nas quais as categorias mobilizadas por Benjamin nos possibilitam ao longo do texto.

Trabalhamos até aqui apenas algumas das características da violência divina ao localizarmos esse sintagma na encruzilhada entre messianismo e revolução. O conteúdo metafísico deste cruzamento pode ser entendido, principalmente, como uma crítica das

condições históricas da experiência, cuja existência se refere à experiência da transitoriedade no mundo. Como descreve Annika Thiem (2016) – é uma questão das condições e circunstâncias sob as quais a vida neste mundo é permitida, ao invés de forçada, a perecer. Isso implica na reimaginação das categorias trabalhadas por Benjamin e que passa necessariamente pela encruzilhada apresentada aqui: do messianismo judaico (e suas relações “heréticas” entre a imanência e a transcendência) transpassado com seu par “profano” (as utopias revolucionárias, de sensibilidade anarquista e de caráter “irrepresentável”). Essa encruzilhada é disposta por meio – deslocando alguns termos de Collingwood-Selby (2014) – da linguagem “do exílio” que põe em jogo outras categorias de vida (justa); de tempo e justiça (messianismo/redenção); de poder e história (anarquismo/ revolução).

A crítica benjaminiana busca enfatizar a existência de reciprocidade em exemplos empíricos de conexões contingentes entre as pessoas e as coisas no mundo. Que apesar da multiplicidade inerente nessas conexões, são atravessadas por uma unidade que adquire expressão na luta de classes; no sofrimento e nas injustiças percebidas em comum (para além do domínio do direito, da coerção e, conseqüentemente, da racionalidade instrumental). Essa conexão contingente é uma tarefa imanente, escondida em algum lugar capaz de perturbar nossa condição para além da reconciliação apática com o mito.

Em suma, tanto na greve geral revolucionária quanto no sepultamento de Coré, a linguagem do exílio na violência divina manifesta-se de maneira messiânica e anárquica como um lampejo, lembrando à violência mítica (encarnada no “ritmo impaciente” do direito) do esquecimento da sua própria violência, da precariedade e da morte e do que é inapropriável e irrepresentável na tradição de luta dos oprimidos.

REFERÊNCIAS

ARTUSO, Vicente. **A revolta de Coré, Datã e Abiram**. Análise Estilístico-Narrativa, e interpretação. 2007 369f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2007.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). São Paulo: Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Imagens de pensamento**: sobre o haxixe e outras drogas. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

BENJAMIN, Walter. O direito de usar a violência. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 2090-2098, 2020b.

BERNSTEIN, Richard. Walter Benjamin: ¿violencia divina? In: BERNSTEIN, Richard. **Violencia**: pensar sin barandillas. Tradução de Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa, 2015.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. rev. e aum. São Paulo: Paulinas, 2002.

BOJANIĆ, Petar. “Divine Violence,” “Radical Violence”: Korah’s Rebellion. In: BOJANIĆ, Petar. **Violence and Messianism: Jewish philosophy and the great conflicts of the 20th century**. Trad. Edward Djordjevic. New York: Taylor & Francis Books, 2018.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. Crítica, coerção e vida sagrada na “Crítica da Violência” de Benjamin. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 1902-1933, 2020.

CHAVES, Ernani. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem Benjamin”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 17, p. 15-30, 1994.

COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth. **Walter Benjamin: la lengua del exilio**. Santiago: LOM Ediciones, 2014.

FENVES, Peter. **The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time**. California: Stanford University Press, 2011.

HAMACHER, Werner. Aformativo, greve. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 2102-2129, 2020.

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

KAFKA, Franz. **Aforismos reunidos**. Introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2012.

KANT, Immanuel. O fim de todas as coisas. In: KANT, Immanuel **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, p. 103-118, 1988.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Edipro, 2003.

KAUFMANN, David. Beyond use, within reason: Adorno, Benjamin and the question of theology. **New German Critique**, New York, n. 83, p. 151-173, 2001.

LESCH, Charles. Against politics: Walter Benjamin on justice, judaism, and the possibility of ethics. **American Political Science Association**, New Orleans, v. 108, n. 1, p. 218-232, 2014.

LOICK, Daniel. Kontingente Konnektionen: Walter Benjamins Kritik der Schuld. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Frankfurt, v. 60 n. 5, p. 725-742, 2012.

LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na europa central (um estudo de afinidade eletiva). São Paulo: Perspectiva, 2020.

OLIVEIRA, Maria. A tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica libertária e a tradução. **Ipotesi – Revistas de Estudos Literários**, Juiz de Fora, v. 6, p. 117-130, 2002.

RAULET, Gérard. **Le Caractère destructeur**. Paris: Aubier, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. **The star of redemption**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2005.

ROSE, Gillian. **Judaism and modernity**: philosophical essays. Londres: Verso, 2017.

SCHOLEM, Gershom. **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos**: judaica I. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SCHOLEM, Gershom. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

SOUZA, Paulo. **As novas topografias do inferno**: de Dante a Blade Runner. 2016. 276f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2016.

SILVA, Jailane. **Walter Benjamin e o direito**: violência pura como estado de exceção efetivo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

THIEM, Annika. Benjamin's messianic metaphysics of transience. In: DICKINSON, Colby; SYMONS, Stéphane (Org.). **Walter Benjamin and theology**. New York: Fordham University Press, 2016.

TOMBA, Massimiliano. Justice and divine violence: Walter Benjamin and the time of anticipation. In: TOMBA, Massimiliano. **UC Santa Cruz Previously Published Works**. p. 1-12, 2017. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/2hm8c3w0>. Acesso em: 25/10/2022

WALZER, Michael. **Exodus and revolution**. New York: Basic Books, 1985