

***Experimentum Linguae*: da língua pura à violência pura**

***Experimentum Linguae*: from pure language to pure violence**

Andityas Soares de Moura Costa Matos\*

Jailane Devaroop Pereira Matos\*\*

“A revolução que libera o homem é posterior a que libera a criança”.

Giorgio Agamben

**RESUMO**

Com base nas relações entre experiência e linguagem pensadas por Walter Benjamin e Giorgio Agamben, este artigo pretende apresentar a infância como um *experimentum linguae* que opera na cisão entre língua e discurso (semiótico e semântico), apontando assim para uma saída ética sempre aberta e potencial diante do vazio pressuposto da linguagem, reflexão que lança luz sobre uma das ideias mais obscuras de Benjamin, qual seja, a de violência pura. Para alcançar tal objetivo, o artigo se desenvolve em três pares temáticos: a) declínio da experiência e ciência moderna; b) infância e *experimentum linguae*; e c) crítica da violência e língua pura. Por fim, nas considerações finais, são esboçadas algumas possibilidades de modos de vida à altura do vazio insuprimível da linguagem.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Giorgio Agamben; Linguagem; Violência pura.

**ABSTRACT**

Based on the relations between experience and language thought by Walter Benjamin and Giorgio Agamben, this article intends to present infancy as an *experimentum linguae* that operates in the split between language and discourse (semiotic and semantic), thus pointing to an ethical way out that is always open and potential in the face of the presupposing emptiness of language, a reflection that sheds light on one of Benjamin's hardest ideas, namely, that of pure violence. To achieve this objective, the article is developed in three thematic pairs: a) decline of experience and modern science; b) infancy and *experimentum linguae*; and c) critique of violence and pure language. Finally, in the final considerations, some possibilities of ways of life are sketched out to match the insuppressible emptiness of language.

**Keywords:** Walter Benjamin; Giorgio Agamben; Language; Pure violence.

---

Artigo submetido em 11 de janeiro de 2023 e aprovado em 12 de maio de 2023.

\* Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça, todos pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (FDUFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona (Catalunya), com bolsa da CAPES. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na FDUFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da FDUFMG. Professor Visitante na Facultat de Dret de la Universitat de Barcelona entre 2015 e 2016. Professor Residente no Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares – IEAT/UFMG entre 2017 e 2018. E-mails: [vergiliopublius@hotmail.com](mailto:vergiliopublius@hotmail.com) e [andityas@ufmg.br](mailto:andityas@ufmg.br) Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>

\*\* Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui Mestrado em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (2016) e Graduação em Direito pela FEAD (2012), por meio do Programa Universidade Para Todos (PROUNI). E-mail: [jailanesilva@yahoo.com.br](mailto:jailanesilva@yahoo.com.br)

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho, como qualquer outro de seu gênero, nasce apenas como prova histórica, precária e infante de um outro trabalho que jamais foi escrito. Seu intuito é fazer luzir pequenos lampejos para os leitores desse texto em potência, exercitando assim um olhar capaz de “maravilhar-se com a existência do mundo” ao experimentá-lo como milagre. O convite a um olhar que experimente “ver o mundo como um milagre” nos foi feito por Wittgenstein na única conferência pública que ele fez na vida, dedicada aos membros do *club* “Os heréticos”, indicando-nos que “a expressão certa na linguagem para o milagre da existência do mundo, embora não seja alguma proposição na linguagem, é a existência da própria linguagem” (WITTGENSTEIN, 2015, p. 65),<sup>1</sup> ou seja, aquilo que Agamben sempre chama de *factum loquendi* (bela expressão de Émile Benveniste) e é resistente a toda análise lógico-científica.

A existência da linguagem é o milagre a partir do qual algo como este texto é possível e passível de alguma compreensão partilhável. “Milagre”, “abertura do mundo”, “morada do ser”, “dom divino”, “fenômeno biológico”, várias são as formas pelas quais a linguagem vem sendo descrita desde que se tornou explicitamente o tema central da filosofia ocidental, no começo do século passado. De toda a profusão de usos e sentidos que seu estudo envolve, escolhemos aqui a sua singular e inafastável relação com a experiência. Tema de elevado valor para um conjunto díspare de autores<sup>2</sup>, a relação entre linguagem e experiência foi magistralmente sentida e partilhada por Walter Benjamin e Giorgio Agamben, autores que nos servem de inspiração e apoio nesta reflexão, que pretende não desvendar, mas sim *tocar* – ou seja, estabelecer um contato<sup>3</sup> – com a crítica ideia de violência pura, de modo a rememorar – e isso quer dizer também resgatar e salvar – o seu uso no jovem Benjamin, que agora completa cem anos, contados da publicação de *Zur Kritik der Gewalt* em 1921.

Em Benjamin, uma releitura da história (e da história da filosofia) se faz necessária diante da compreensão dos limites que determinado falante experimenta ao tentar revelar a comunicabilidade daquilo que diz. Em uma passagem do seu ensaio *Experiência e pobreza*, o berlinense nos conta a seguinte parábola:

Havia um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro (BENJAMIN, 2012, p. 213).

Na parábola se descreve o modo pelo qual as experiências eram transmitidas: a) de forma concisa, b) pela autoridade dos mais velhos e c) por meio de provérbios; ou mediante longas e prolixas histórias que aconteciam em países longínquos e eram narradas para filhos e netos diante da lareira ou do clarão de uma fogueira, podendo estar acompanhadas ou não de ameaças ou bençãos. No entanto, Benjamin observa que, com o advento do “monstruoso desenvolvimento da técnica”, uma forma de miséria completamente nova recaiu sobre todos nós: a pobreza de experiências comunicáveis. Ele nota a relação entre o desenvolvimento da técnica e o declínio da experiência “numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais

<sup>1</sup> Trata-se da conferência *A lecture on ethics*, proferida em 17 de novembro de 1929 por Ludwig Wittgenstein em Cambridge (Inglaterra).

<sup>2</sup> São diversos os autores que se preocupam com tal tema, de Russel a Negri, passando por Bergson, Foucault, Husserl, Bachelard, Jaspers, Wittgenstein, Derrida, Benjamin, Deleuze, Lacan, Levinas, Sartre, Marcuse, Cassirer, Debord, Heidegger, Dussel, Merleau-Ponty, Baudrillard, Ortega y Gasset, Adorno, Butler e tantos outros.

<sup>3</sup> Usamos o termo “contato” em contraposição ao representacional “relação”, no sentido que Giorgio Colli dá à palavra em *La ragione errabonda*.

terríveis experiências da história universal” (BENJAMIN, 2012, p. 123-124). A experiência da Primeira Guerra deixou os combatentes silenciosos e pobres em experiências comunicáveis porque a técnica nela entranhada desmentiu radicalmente nossas experiências, tragadas pelas trincheiras, pela fome, pela inflação e pelo caráter claramente imoral do governo.

E é nesses termos, constatando e descrevendo o mesmo fenômeno, que para Agamben “todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado a fazer” (AGAMBEN, 2005b, p. 19), pois o ser humano contemporâneo foi expropriado de sua capacidade de fazer e transmitir experiências e esse “talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo” (AGAMBEN, 2005b, p. 19). Agora, para a destruição da experiência, não são mais necessárias grandes catástrofes, haja vista que a “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente” (AGAMBEN, 2005b, p. 21).

A partir da articulação entre experiência e linguagem empreendida pelos referidos filósofos, nosso trabalho se esforçará em compreender e expor o modo pelo qual Agamben nos apresenta a infância como *experimentum linguae* que opera na cisão entre língua e discurso, semiótico e semântico, apontando-nos uma saída ética sempre aberta e possível diante do vazio pressuposto da linguagem a que estamos já sempre lançados, método inspirado pelos estudos benjaminianos acerca da linguagem e da criança que, conforme nossa aposta, pode lançar luz sobre a ideia de violência pura.

Para alcançar tal objetivo, dividimos o artigo em três pares temáticos: a) declínio da experiência e ciência moderna; b) infância e *experimentum linguae*; e c) crítica da violência e língua pura. Por fim, nas considerações finais, esboçamos algumas possibilidades de modos de vida à altura do vazio insuprimível da linguagem.

## 2 NARRATIVA E SUJEITO DA CIÊNCIA

Foi com o desenvolvimento da técnica e com o declínio da narrativa que o empobrecimento da experiência chegou ao cotidiano contemporâneo. Hoje, “o dia-a-dia não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência” (AGAMBEN, 2005b, p. 22), de maneira que ficamos embaraçados e como que incapacitados de exercer uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a de intercambiar experiências (AGAMBEN, 2005b, p. 21). Extenuados de acontecimentos e fatos que não se tornam experiências para nós, vemos na difusão da informação – que se dá em detrimento da narrativa – um fator decisivo nessa nossa incapacidade de traduzirmo-nos em experiências comunicáveis. Nas palavras de Benjamin:

A cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão para tal é que todos os fatos já nos chegam impregnados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece é favorável à narrativa, e quase tudo beneficia a informação. Metade da arte narrativa está em, ao comunicar uma história, evitar explicações [...]. o extraordinário, o miraculoso é narrado com maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor/ouvinte. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que falta à informação (BENJAMIN, 2012, p. 219).

Forma artesanal de comunicação, a narrativa procede e se alimenta da tradição oral. A experiência que passa de boca em boca é a fonte à qual todos os narradores recorrem e, ao narrar, usam tanto a própria experiência quanto as experiências daquilo que ouviram falar, incorporando até mesmo a experiência dos ouvintes às coisas narradas. Em Benjamin, o narrador é uma espécie de artesão que, com a alma, o olho e a mão (BENJAMIN, 2012, p.

239),<sup>4</sup> trabalha a matéria-prima da experiência transformando-a em algo sólido, útil e único. A utilidade desse fazer que a narrativa fabrica pode consistir “num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida” (BENJAMIN, 2012, p. 216), pois, de qualquer maneira, “o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se ‘dar conselho’ soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo a sua comunicabilidade” (BENJAMIN, 2012, p. 216-217).<sup>5</sup>

Menos que responda a uma pergunta recebida, um conselho objetiva dar uma sugestão a uma história que esteja em curso. Portanto, é preciso saber narrar para acolhê-lo. A sugestão, “o conselho tecido na substância da vida tem um nome: sabedoria” (BENJAMIN, 2012, p. 217). O declínio da comunicabilidade das experiências se dá porque a sabedoria – “o lado épico da verdade” – ameaça extinguir-se. Na compreensão de Benjamin, a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – marca o início dessa extinção da sabedoria, com o advento de uma nova forma de comunicação tão alheia à narrativa quanto o romance, mas “mais ameaçadora”: a informação. Essa nova forma de comunicação marca a expropriação da experiência como fundamento da autoridade. Agamben concorda com Benjamin:

Marca o desaparecimento da máxima e do provérbio, que eram as formas nas quais a experiência se colocava como autoridade. O *slogan*, que os substitui, é o provérbio de uma humanidade que perdeu a experiência. O que não significa que hoje não existam mais experiências. Mas estas se efetuam fora do homem. E, curiosamente, o homem olha para elas com alívio (AGAMBEN, 2005b, p. 23).

A forma do provérbio substituída pelo *slogan* é como que o ideograma de uma narrativa, compondo as ruínas “nas quais a moral da história abraça um gesto, como a hera abraça um muro” (BENJAMIN, 2012, p. 239). No provérbio estava presente aquilo que o *slogan* não pode trazer: uma afinidade singular entre “a alma, o olho e mão de uma pessoa nascida para apreender tais afinidades em si mesmo, e para as produzir” (VÁLERY *apud* BENJAMIN, 2012, p. 239), ou seja, uma sabedoria. Ademais, com a informação, o saber que vem de longe – da tradição ou de terras longínquas – não dispõe de uma autoridade validativa, pois na informação o que vale é sua verificabilidade imediata. Segundo Benjamin:

Para tal ela precisa ser, antes de mais nada, “compreensível em si e para si”. Muitas vezes não mais exata que os relatos antigos. Mas enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação soe plausível. Nisso ela se revela incompatível com o espírito da narrativa (BENJAMIN, 2012, p. 219).

Não se trata, entretanto, de um simples “sintoma de decadência”. Tal se deve muito mais a “um sintoma das forças produtivas seculares, históricas, que expulsam gradualmente a

<sup>4</sup> “A alma, o olho e a mão estão assim descritos num mesmo contexto. Interagindo, eles definem uma prática. Essa prática deixou de nos ser familiar. O papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto, e o lugar que ela ocupava durante a narração está agora vazio. (Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito.) A antiga coordenação da alma, do olho e da mão, que transparece nas palavras de Válerly, é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada”.

<sup>5</sup> “O primeiro indício do processo que vai culminar no ocaso da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno [...] o romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los. [...] O primeiro grande livro do gênero *Dom Quixote*, já ensina com a grandeza de alma, a coragem e a generosidade de um dos mais nobres heróis – de Dom Quixote, justamente – são totalmente refratárias ao conselho e não contêm a menor centelha de sabedoria”. Evidentemente, a difusão do romance só se torna possível com a invenção e popularização da imprensa.

narrativa da esfera do discurso vivo, conferindo, ao mesmo tempo, uma nova beleza ao que está desaparecendo” (BENJAMIN, 2012, p. 217). A pobreza de experiência que esse processo gera não deve ser vista “como se os homens aspirassem a novas experiências”, adverte Benjamin. “Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente a sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso” (BENJAMIN, 2012, p. 127). É possível que nisso resida um pequeno grão de sabedoria.

A ciência moderna, separando conhecimento e experiência, nasceu dessa “desilusão radical com a época e ao mesmo tempo [de] uma fidelidade sem reservas a ela” (BENJAMIN, 2012, p. 125), ou seja, dessa vontade de ostentar sua pobreza experiencial. Negando e subalternizando o saber que provém da experiência comum, a ciência moderna passa a definir a experiência válida ou verdadeira em termos de técnica de experimentação. Seu significado passa a ser empírico, medido, calculado. O experimento é a comprovação científica da experiência que, agora, realiza-se apenas fora do ser humano, em seus instrumentos e números (AGAMBEN, 2005b, p. 26), laboratórios e departamentos.

Comprometido com a “desconfiança sem precedentes em relação à experiência” de sua época (AGAMBEN, 2005b, p. 25), Descartes constrói sua filosofia partindo de uma única certeza: *cogito, ergo sum*. Sob essa premissa constrói-se a noção de sujeito enquanto realidade psíquica substancial que transforma radicalmente a experiência tradicional/comum e sua relação com a linguagem. O sujeito surge então como o “sujeito da ciência”, para o qual a experiência corresponde ao processo infinito do conhecimento, “algo que se pode somente *fazer* e jamais *ter*” (AGAMBEN, 2005b, p. 33).

Nessa virada – da experiência ao experimento – uma ruptura inédita se estabeleceu na cultura ocidental: de um lado, o sujeito que vive e que, portanto, *tem* a experiência; do outro, o sujeito que conhece e, como tal, *faz* a experiência. Agamben ilustra essa duplicação cindida com os personagens do primeiro romance moderno, que caminham lado a lado em uma busca aventureira e inútil, na qual “Dom Quixote, o velho sujeito do conhecimento, foi enfeitado e pode apenas fazer a experiência, sem jamais tê-la. Junto a ele, Sancho Pança, o velho sujeito da experiência, pode apenas ter a experiência, sem jamais fazê-la” (AGAMBEN, 2005b, p. 33).

Já que em Benjamin “a linguagem é o lugar da experiência autêntica, anterior à cisão sujeito-objeto da filosofia moderna” (MURICY, 2009, p. 79), foi justamente a reflexão sobre a natureza da linguagem que lhe proporcionou “uma saída aos impasses da filosofia do sujeito e permitiu a construção de um conceito de experiência capaz de integrar dimensões que haviam sido dele excluídas pela insuficiência básica da visão de mundo do Esclarecimento” (MURICY, 2009, p. 17). Em seu trabalho *Sobre o programa da filosofia por vir*, no qual, a princípio, Benjamin ainda tentava salvar Kant dos kantianos, ele argumenta que Kant teria ao mesmo tempo encontrado e perdido aquele quinhão da experiência que lhe é caro, uma vez que “o problema da epistemologia de Kant, assim como toda grande epistemologia, tem dois lados; e apenas de um deles ele foi capaz de dar uma explicação válida” (BENJAMIN, 2019, p. 13). Nesse sentido:

Tratava-se, em primeiro lugar, de uma questão relativa à certeza do conhecimento permanente e, em segundo lugar, da questão relativa à dignidade de uma experiência efêmera. Isso porque o interesse filosófico universal é sempre dirigido, ao mesmo tempo, à validade atemporal do conhecimento e à certeza de uma experiência temporal que é considerada o objeto imediato, senão o único, desse conhecimento (BENJAMIN, 2019, p. 13).

A força da noção de experiência kantiana reside na compreensão de que a experiência é digna porque é efêmera no encontro entre sujeito e objeto. Por outro lado, sua fraqueza é que, dado esse encontro precário entre sujeito e objeto, Kant e, com mais insistência, os kantianos a

partir de Hermann Cohen, vão descrever tal encontro como algo que só pode ser mensurado naquilo que se chamou o “mínimo da experiência”, quer dizer, uma experiência da descrição das relações objetivas entre as coisas. Em outras palavras, trata-se de um experimento científico. De acordo com Benjamin, essa compreensão impede a conexão entre Kant e “uma filosofia verdadeiramente consciente da eternidade e do tempo” (BENJAMIN, 2019, p. 13), uma vez que “aquela realidade (científica), em cujo conhecimento e com a qual ele buscou basear o conhecimento na certeza e na verdade, é uma realidade de categoria inferior, talvez uma das mais inferiores” (BENJAMIN, 2019, p. 13).

Assim, enquanto para Hermann Cohen todo o mérito do conceito kantiano de *Erfahrung*, no qual “não havia espaço para pensar a linguagem, a história, a religião”, está ligado ao seu caráter científico liberado de especulações imprecisas, para Benjamin:

A grande transformação e correção que precisam ser efetuadas no conceito de experiência (kantiana, mas, sobretudo dos neokantianos), orientado até agora unilateralmente na direção matemática-mecânica, só podem ser alcançadas através da relação do conhecimento com a linguagem, assim como foi proposta por Hamann, ainda durante a época de Kant (BENJAMIN, 2019, p. 45).

Ou seja, a leitura de Cohen “tornava impossível a ‘*experiência absoluta*’, que Benjamin definia como conteúdo da filosofia” (MURICY, 2009, p. 72-73), justamente por legar ao segundo plano “o fato de que todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números” (BENJAMIN, 2019, p. 47). Daí porque o berlinense pôde afirmar, no fim de seu *Sobre o programa da filosofia por vir*, que “um conceito de conhecimento adquirido na reflexão sobre sua essência linguística permitirá a elaboração de um conceito correspondente de experiência, que incluirá, também, áreas cuja verdadeira classificação sistemática Kant não atingiu” (BENJAMIN, 2019, p. 47), afastando-se assim do universo kantiano com o mesmo gesto com que se aproxima da experiência da criança. Esta, na relação entre o imediato e o infinito, faz desaparecer as coisas, bem como a fixação de sentido dado ao mundo. A criança, em sua experiência infantil, sabe que todos os encontros entre sujeito e objeto são efêmeros, vez que o próximo encontro já não é o mesmo. Kant, ao contrário da criança, recua por querer encontrar o mínimo que se mantém – ele quer capturar o efêmero –, o “concreto”, digamos, uma descrição das propriedades tensionais das coisas. Nesse sentido, Kant é mais imaturo do que qualquer criança, ser vivente que, por definição, vive a impermanência como seu mundo próprio e inalienável, dado que é *in-fante*, ou seja, “ainda incapaz de falar”, segundo os dicionários de etimologia. Diferentemente, preferimos ver a criança, em chave agambeniana, como o vivente que pode-o-não da linguagem, algo muito diverso de um simples “não poder”.

### 3 EXPERIMENTUM LINGVAE, UMA TAREFA INFANTIL

Analisando a substituição da *experiência* pelo *experimento* operada pela ciência moderna e localizando a problemática da experiência nos domínios da linguagem, Benjamin se aproxima muito mais das elaborações de Johann Hamann<sup>6</sup> do que das de Kant. Agamben, dando sequência às intuições benjaminianas, expõe a crítica que Hamann dirige ao projeto kantiano, baseado em “uma razão pura ‘elevada a sujeito transcendental’ e afirmada independentemente da linguagem” (HAMANN *apud* AGAMBEN, 2005b, p. 54) como um grande contrassenso, dado que “não apenas a inteira faculdade do pensamento reside na linguagem, mas a linguagem

<sup>6</sup> Johann Georg Hamann (1730-1788) foi um filósofo e teólogo alemão tido por muitos como radical e inimigo do Iluminismo. Em suas produções teóricas, Hamann manteve um notório debate com Kant em torno daquilo que ele apontava como sendo falta de atenção quanto ao problema da linguagem no projeto kantiano da crítica da razão.

é também o ponto central do mal-entendido da razão consigo mesma” (HAMANN *apud* AGAMBEN, 2005b, p. 54). Foi o fato de ter orientado o problema do conhecimento pelo modelo matemático o que impediu Kant de perceber “a situação original da subjetividade transcendental da linguagem e, portanto, de traçar com clareza os limites que separam transcendental e linguístico” (AGAMBEN, 2005b, p. 54). A ausência dessa clareza de limites torna, segundo Agamben, a redefinição do conceito de transcendental, desde que em função de suas relações com a linguagem, uma das tarefas mais urgentes da contemporaneidade (AGAMBEN, 2005b, p. 11). Na leitura do italiano:

Se é realmente verdade que Kant pôde articular o seu conceito de transcendental somente na medida em que omitiu o problema da linguagem, “transcendental” deve aqui indicar, alternativamente, uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua (AGAMBEN, 2005b, p. 11).

Agamben considera que o experimento kantiano da razão pura não é outro senão o de um *experimentum linguae*, aquilo a que Kant chama “conceito vazio sem objeto” (KANT *apud* AGAMBEN, p. 2012, p. 11-12) e a linguística contemporânea chama de “termos que não têm nenhuma referência” (AGAMBEN, 2005b, p. 12).<sup>7</sup> Há, nesse *experimentum linguae*, uma auto-referencialidade que expõe os limites da linguagem e nos remete à *in-fância* da humanidade em que “os limites da linguagem não são buscados fora da linguagem” (AGAMBEN, 2005b, p. 10), mas na própria experiência linguística enquanto tal.

Nessa direção, a *infância* que está em questão na busca de um *experimentum linguae* em Agamben “não é simplesmente um fato do qual seria possível isolar um lugar cronológico, nem algo como uma idade ou um estado psicossomático que uma psicologia ou uma paleoantropologia poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem” (AGAMBEN, 2005b, p. 10). Trata-se, na figura da infância, de buscar a possibilidade de uma experiência da língua que não seja a mudez do inefável, mas, ao contrário, o “supremamente dizível, a *coisa* da linguagem” (AGAMBEN, 2005b, p. 11). Essa busca se justifica porque – como afirma Agamben – “sentido e denotação não exaurem a significação linguística. É preciso introduzir um terceiro termo: a *coisa mesma*, o ser tal qual é, que não é nem o denotado, nem o sentido (este é o sentido da teoria platônica das ideias)” (AGAMBEN, 2013, p. 93).

Uma experiência originária (não no sentido histórico, mas arqueológico), “muda” no sentido literal do termo, uma *in-fância* do humano, cuja linguagem deve precisamente marcar o limite, só pode ser aquilo que, no ser vivente *homo sapiens*, encontra-se antes do sujeito. Sendo o locutor de um *eu*, o sujeito aparece enquanto sujeito linguístico e, diante dele, o *status* original da experiência, “a experiência pura, e por assim dizer, ainda muda”, nunca é atingida, já que a constituição do sujeito *na* e *pela* linguagem coincide com a expulsão e o esquecimento dessa experiência “muda”. É por isso que a experiência aparece sempre como

---

<sup>7</sup> Segundo Agamben, “no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant apresenta como um *Experiment der reinen Vernunft* a tentativa de considerar os objetos ‘na medida em que são somente pensados’. Trata-se, ele escreve, de uma experiência que não se faz com os objetos, como nas ciências da natureza, mas com conceitos e princípios que admitimos *a priori* (tais objetos, ele acrescenta, ‘devem, contudo, deixar-se pensar!’). Em um dos fragmentos publicados por Erdmann, este experimento é descrito como um ‘isolamento’ da razão pura: ‘a minha intenção é a de indagar o quanto a razão possa conhecer *a priori* e até que ponto estenda-se sua independência da sensibilidade... Esta questão é importante e grande, pois mostra ao homem qual seja seu destino no que diz respeito à razão. Para atingir este fim, considero necessário isolar a razão (*die Vernunft zu isolieren*) e também a sensibilidade, e considerar apenas o quanto pode ser conhecido *a priori* e a sua pertinência ao âmbito da razão. Esta consideração em estado de isolamento (*diese abgesonderte Betrachtung*), esta pura filosofia (*reine Philosophie*) é de grande utilidade”.

“palavra”. Contudo, o fato de o ser humano não nascer como ser falante expõe os limites da linguagem, de maneira que ela não pode se apresentar como totalidade e verdade última do sujeito. Pois, “se não houvesse a experiência, se não houvesse uma infância do homem, certamente a língua seria um ‘jogo’, cuja verdade coincidiria com o seu uso correto segundo regras lógico-gramaticais” (AGAMBEN, 2005b, p. 62). Agamben explicita esse importante ponto de suas reflexões:

A ideia de uma infância como uma “substância psíquica” pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-linguístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. Mas talvez seja justamente neste círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se em palavra, não é um paraíso que, em determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito (AGAMBEN, 2005b, p. 59).

Dessa forma, podemos dizer com Agamben que, se o humano é um ser histórico, ele o é apenas porque há uma infância nele, apenas porque, na medida em que não nasce falando, ao entrar na língua e em seu sistema de sinais, ele o faz transformando-a radicalmente em discurso, ou seja, em fala. Dito de outro modo: para falar, o ser humano precisa sair da infância e quebrar o “mundo fechado” do signo, transformando o semiótico em semântico, a pura língua em discurso humano. Uma vez que não se encontra sempre *na* língua como os outros animais, na medida em que já não é sempre falante, ao falar o humano expropria-se da infância, cinda a língua uma e constitui-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*, termo que, de resto, tem sentido puramente linguístico e não remete a nada no mundo externo, a não ser ao enunciador do discurso.

A infância, no entanto, corresponde à descontinuidade e à diferença entre língua e discurso, semiótico e semântico (nos termos de Benveniste), tratando-se do “incontornável com o qual toda reflexão sobre a linguagem deve confrontar-se” (AGAMBEN, 2005b, p. 14). Assim, a infância está localizada naquela aporia da linguagem a partir da qual tudo se torna filosofia, e é ela, a infância, a experiência transcendental que abre espaço para a história. Impossível não reconhecermos nessas ideias agambenianas ecos de Benjamin, sobretudo do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, de 1916.

No referido ensaio, Benjamin defende uma concepção de linguagem verdadeira, pura e oposta à linguagem burguesa que, como veremos, é fundamental para entendermos o que ele quer dizer com “violência pura” no centenário texto de 1921. A ele interessa uma linguagem que não parte do princípio de que a palavra é o resultado de uma conexão arbitrária, porém pactuada, entre os seres dotados de linguagem. A linguagem a que se refere Benjamin é aquela na qual a verdade não se traduz apenas em elementos externos, sendo antes o componente místico do encontro efêmero entre sujeito e objeto. Benjamin reconhece e defende, portanto, uma magia da língua, na qual “toda palavra, além de ser aquilo que fixa, convencionalmente, para os seres dotados de linguagem, uma relação com as coisas, é também uma relação (que a criança percebe e o adulto não mais) entre o que é imediato e o que é infinito” (SILVA, E., 2018).

Essa magia da língua reside no fato de que “a linguagem comunica a essência linguística das coisas” ao comunicar a si mesma (BENJAMIN, 2011, p. 53). E, nesse sentido, falar de magia da linguagem significa remeter tanto a seu caráter infinito quanto ao seu condicionamento diante da noção de imediaticidade:

Pois, precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É a sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define seu limite (BENJAMIN, 2011, p. 54).

Aplicada ao ser humano, a afirmação segundo a qual “a essência linguística das coisas é a sua linguagem” significa que “a essência linguística do ser humano é a sua língua”, de tal modo que comunicamos nossa própria essência espiritual *na* língua e não *através* da língua. Eis o que o jovem Benjamin entendia como “meio puro”, conceito central, porém não desenvolvido, no ensaio de 1921. A língua “fala em palavras” (BENJAMIN, 2011, p. 54), mas a palavra explicita algo que é imediato; ela explicita esse *isto*, ela fala desse aspecto da coisa que se apresenta pela palavra aqui e agora. Mas ela também fala de todos os sentidos possíveis, infinitos, que cada palavra carrega consigo. E é essa relação com o infinito, protegida na esfera da infância e no brincar da criança, que a linguagem burguesa precisa eliminar. Isso porque, ao invés de dizer que as palavras historicamente determinadas são algo, mas também poderiam ser milhões de outras coisas, como fazem as crianças em seu brincar, a concepção burguesa da linguagem dá preferência àquilo que é unívoco e não às infinitas variações. Ou seja, a concepção burguesa de linguagem fixa significados para as palavras em relação a usos que são específicos, efêmeros em si mesmos e historicamente determinados (SILVA, E., 2018).

No texto *Visão do livro infantil* Grüne Schimmer schon im Abendrot (*Reflexos verdes já no crepúsculo*), Benjamin reflete sobre essa capacidade infantil na qual, “ao inventar histórias, as crianças são cenógrafos que não se deixam censurar pelo ‘sentido’” (BENJAMIN, 1984, p. 55). No reino infantil, o que define o sentido das coisas é o encontro. No ato do encontro com o mundo, todas as coisas podem já ser milhares de outras coisas. A brincadeira infantil é o gesto no qual o aberto se mantém aberto na relação passageira com os sentidos que são dados apenas naquele contexto específico. Quando uma criança se coloca debaixo de uma mesa, por exemplo, a mesa imediatamente se torna teto, caverna, caixa, colo, esconderijo de feras, casa, hotel etc. O modo como a criança se relaciona com a mesa corresponde a esse gesto mágico. Nas palavras de Eduardo Silva:

A criança não está fingindo que a mesa é caverna. A mesa é caverna no sentido que oferece tudo aquilo que, naquele contexto específico, interessa no campo semântico de caverna. Não se trata de uma função como em Heidegger porque a criança não está pensando em ferramentas, mas no encontro, na experiência. A mesa se torna integralmente caverna não pela função, mas pela experiência (SILVA, E., 2018).

Essa ligação entre a brincadeira da criança e a infinitude da linguagem aparece nos textos de Benjamin reunidos no Brasil sob o título *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Em um deles, o berlinense afirma que “jamais são os adultos que executam a correção mais eficaz dos brinquedos – sejam eles pedagogos, fabricantes ou literatos – mas as próprias crianças, durante as brincadeiras” (BENJAMIN, 1984, p. 65). O brincar mantém-se, a despeito das intervenções dos adultos e de seus saberes especializados, um universo infantil onde o aberto se preserva, onde ainda é possível um *experimentum linguae*. Tanto é assim que, “uma vez perdida, quebrada e reparada mesmo uma boneca principesca transforma-se numa eficiente camarada proletária na comuna lúdica das crianças” (BENJAMIN, 1984, p. 65), por exemplo. Continua Benjamin:

Enquanto vigorava um rígido naturalismo não havia nenhuma perspectiva de fazer valer o verdadeiro rosto da criança que brinca. Hoje talvez podemos esperar uma superação efetiva desse equívoco fundamental, o qual acreditava erroneamente que o conteúdo imaginário do brinquedo determinava a brincadeira da criança, quando, na

verdade, dá-se o contrário. A criança quer puxar alguma coisa e torna-se cavalo, quer brincar com areia e torna-se padeiro, quer esconder-se e torna-se ladrão ou guarda (BENJAMIN, 1984, p. 69-70).

Na brincadeira infantil, assim como no *experimentum linguae*, aquilo de que se tem experiência é a própria língua. Essa “comunidade mágica” estabelecida entre as coisas mudas e nomeadas pelo gesto brincante alude a uma citação de Johann Hamann feita por Benjamin: “tudo o que, no princípio, o homem ouviu, viu com seus olhos [...] e tocou com suas mãos, era [...] palavra viva; pois Deus era a palavra. Com essa palavra na boca e no coração, a origem da linguagem foi tão natural, tão próxima e fácil como uma brincadeira de criança” (BENJAMIN, 2011, p. 65).

#### 4 LÍNGUA PURA E CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

A pista benjaminiana que Agamben segue em suas considerações sobre o *experimentum linguae* em relação ao conceito de infância encontra-se em uma carta que Benjamin dirige a Martin Buber negando sua participação como colaborador na revista sionista *Der Jude*, na qual ele afirma a necessidade de uma “puríssima eliminação do indizível na linguagem” (AGAMBEN, 2005b, p. 14). A declinação em colaborar com a revista estava alinhada à sua radical negativa de usar e/ou compreender a linguagem como um meio para obtenção de fins, e a *Der Jude* pretendia fazer da linguagem um instrumento no campo político. Compreendemos melhor esse ponto ao voltarmos mais detidamente ao ensaio de Benjamin *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Nele observamos que a concepção de linguagem benjaminiana é bastante abrangente e para ele “não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual” (BENJAMIN, 2011, p. 51). Nesse sentido, Benjamin está convencido de “não podermos representar para nós mesmos em parte alguma uma total ausência de linguagem” (BENJAMIN, 2011, p. 51). O indizível, assim, não tem lugar na análise benjaminiana e “a singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável,<sup>8</sup> mas o supremamente dizível, a *coisa* da linguagem” (AGAMBEN, 2005a, p. 11), de tal modo que os elementos em destaque na linguagem para Benjamin dizem respeito ao contato entre conteúdo linguístico e conteúdo espiritual:

A diferenciação entre a essência espiritual e a essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem; e essa diferença parece ser tão indubitável que, ao contrário, a identidade entre a essência espiritual e a linguística, tantas vezes afirmada, constitui um profundo e incompreensível paradoxo, para o qual se encontrou expressão no duplo sentido da palavra Λόγος (logos) (BENJAMIN, 2011, p. 52).

Fundamental em sua análise é a compreensão de que a essência espiritual se comunica na língua e não *através* da língua, sendo, portanto, duas realidades não idênticas. A identidade entre a essência espiritual e a essência linguística só aparece “na medida em que é comunicável” (BENJAMIN, 2011, p. 52). Ou seja, “a linguagem comunica, a cada vez, a respectiva essência linguística das coisas; mas sua essência espiritual só é comunicada na medida em que se encontra imediatamente encerrada em sua essência linguística, na medida em que ela seja comunicável” (BENJAMIN, 2011, p. 52). Aqui, nosso esforço em reconhecer que não há nisso qualquer tautologia é o que nos garantirá o grau de clareza necessário para compreendermos que “aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse

---

<sup>8</sup> Relação virtual da língua com seu pressuposto não linguístico.

‘é’ (que equivale a dizer ‘é imediatamente’)” (BENJAMIN, 2011, p. 53), de maneira que “esse elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações” (BENJAMIN, 2011, p. 53). Assim, toda língua, no sentido mais puro, se comunica em *si* mesma, sendo o *meio* (*Medium*) da comunicação, diferindo, desse modo, da linguagem burguesa que afirma que “o meio (*Mittel*)<sup>9</sup> da comunicação é a palavra; seu objeto a coisa; seu destinatário, um ser humano” (BENJAMIN, 2011, p. 55).

Daí se abre a possibilidade de reconhecer no *experimentum linguae* uma tarefa infantil, haja vista que o componente de conhecimento metafísico que a explanação de Benjamin comporta é partilhada pela criança que, em seu gesto brincante, nega a fixação de sentido da linguagem burguesa e sabe que “toda palavra é criativa e pode abrir-se para algo que não é ela mesma. Toda palavra é metafísica e toda palavra é um componente estético, místico e religioso” que fala de um encontro efêmero entre uma coisa criada e seu componente adâmico de recriação na utilização da palavra (SILVA, E., 2018). Um exemplo possível dessa afirmação aparece na imitação infantil, nessa sublime habilidade de ver semelhanças. Assim, quando “uma criança imita o leão sendo o leão, ela sabe que não é o leão porque nós restringimos a compreensão de leão. Por isso uma criança sendo leão pode fazer coisas que não estão no conjunto de propriedades do leão ou da leoa. Pode ser um leão que voa, por exemplo” (SILVA, E., 2018).

Em seu contato com o mundo, a experiência da criança indica que o infinito (essência espiritual) e o imediato (essência linguística) estão juntos. Trata-se, portanto, de uma experiência do comunicável, ou seja, da infinita *potência da comunicação* e não da comunicação mesma. Por outro lado, aquilo que se tornou apenas imediato – a linguagem “racional” burguesa, por exemplo – com o desaparecimento das variações equivale a uma restrição do infinito e caracteriza a pobreza da experiência de que Benjamin fala. Dessa forma, para a criança, “ganhar proficiência em uma linguagem é desaprender esse componente do infinito da linguagem em função daquilo que imediatamente é o encontro da linguagem em uma concepção convencionalista” (SILVA, E., 2018).

Analisando a linguagem a partir de um cotejo com o livro bíblico do *Gênesis*, Benjamin afirma que havia uma pureza, uma medialidade (*Medium*) da língua antes da queda de Adão e Eva (BENJAMIN, 2011, p. 66-67).<sup>10</sup> Com a queda, a língua se transformou em meio (*Mittel*) e a linguagem deixou de ser pura, transformando-se em *mero* signo. A partir de então, ela se apresenta enquanto abstração (SILVA, J., 2018, p. 234). Essa perda da língua pura que comunicava *em si* e não *através* de si não é outra coisa senão a origem mítica do direito de que tanto o texto sobre a linguagem quanto o ensaio sobre a crítica da violência dão testemunhos.

Trata-se de um processo no qual a imediaticidade da língua cai na mediaticidade do julgamento e da renomeação, quando a palavra abandona “sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior” (BENJAMIN, 2011, p. 67), parodiando assim a língua pura, palavra infinita e imediata, por

---

<sup>9</sup> Termo que alude à necessidade de mediação.

<sup>10</sup> “Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a existência da árvore do conhecimento pode dissimular. [...] Mas no sétimo dia Deus já o reconhecera com as palavras da criação: ‘e era muito bom’. O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. O saber sobre o que é bom e o que é mau não têm a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da palavra humana, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar alguma coisa (afora *si* mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus; é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem-aventurado, que se encontra entre ambos”.

meio de uma comunicação mediada.

É com certa facilidade e ousadia que conectamos essa imagem do “pecado original do espírito linguístico” (BENJAMIN, 2011, p. 67), identificado como essa cisão, esse abandono da própria magia, com a contundente crítica que Benjamin elabora acerca do direito no centenário texto *Para a crítica da violência*, eis que é o pecado original linguístico, frente à árvore do conhecimento, o que causa a expulsão do paraíso e assinala a origem mítica do direito. Nas palavras de Benjamin “a árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito” (BENJAMIN, 2011, p. 69).

Nascido como insígnia daquilo que separa homens e mulheres das coisas, o pecado original linguístico é também aquilo que os separa uns dos outros e, “como os homens haviam ferido a pureza do nome, bastava apenas o distanciamento daquela contemplação das coisas, através da qual a sua linguagem adentra o homem, para roubar aos homens a base comum do espírito linguístico já abalado” (BENJAMIN, 2011, p. 69). Parece-nos que, no trabalho *Para uma crítica da violência*, o que Benjamin quer alcançar é justamente aquela imediaticidade perdida e por isso ele se volta contra o direito, a marca dessa separação dos homens e mulheres entre si e entre as coisas. No lugar de sua violência *mítico-jurídica*, seja ela instauradora (*schaltende Gewalt*, *violência arbitrária*) ou mantenedora (*verwaltete Gewalt*, *violência administrada*), ele pretende a experiência de uma outra violência, capaz de depor o direito (SILVA, J., 2018, p. 235). Trata-se da enigmática violência pura (*reine Gewalt*), que é pura porque não se coloca qualquer finalidade, exatamente como a língua pura, que não serve para nada, apenas existe no esplendor em que as palavras e as coisas coincidem. Ambas, violência pura e língua pura – e também o caráter destrutivo, caberia acrescentar – são rigorosamente *meios sem fins*, isto é, existem enquanto medialidades (*Medium*) – algo próximo de um “meio ambiente” – e não como um meio (*Mittel*) que se presta a fazer o papel de um “através do”. Assim, não é por meio da violência pura que se depõe o direito. Ao contrário, a violência pura é, ela mesma, a deposição do direito, quer dizer, o ambiente em que tal *potência depositiva* pode se atualizar já e sempre.

Como vimos, Benjamin quer afastar a “violência do *status quo*, que conservou nesse mesmo *status quo* o monopólio da legalidade, da verdade, da lei, e na qual o caráter violento da lei desapareceu” (MARCUSE *apud* HAMACHER, 1997, p. 146). Não se trata, contudo, de negar a violência, e sim o direito que a monopolizou e a falseou sob formas aparentemente “civilizadas” e racionais. Assim como a ruptura com a língua pura, nomeadora, foi mitigada pela abstração da linguagem “funcional”, a violência mítica do direito é mitigada por dispositivos jurídicos como contratos (BENJAMIN, 2011, p. 136-137).<sup>11</sup> e compromissos políticos supostamente pacíficos. Tais dissimulações, no entanto, implicam a decadência das instituições jurídicas, afirma Benjamin:

Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa situação de direito, esta entra em decadência. Um exemplo disso, na época atual, são os parlamentos. Eles proporcionam o lamentável espetáculo que se conhece porque

<sup>11</sup> Com uma acuidade ímpar, Benjamin assevera que é impossível estabelecer “uma resolução de conflito totalmente não-violenta” por meio de um contrato de direito, haja vista que, “mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência”.

perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem a sua existência. Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais violências transcorreu sem consequências para os parlamentos. Falta a estes o senso para a violência instauradora do direito, que neles está representada; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessa violência, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar assuntos políticos (BENJAMIN, 2011, p. 137).

Para o autor, é justamente essa decadência – i.e., o esquecimento e a consequente negação e invisibilização da violência instituidora e mesmo mantenedora do direito – o que fez aumentar o número de pessoas dispostas a estabelecer conflitos políticos violentos, como os bolcheviques e os sindicalistas, tanto quanto a guerra havia produzido, no sentido contrário, inúmeros pacifistas (BENJAMIN, 2011, p. 138). Benjamin, contudo, escancara tal violência e, munido do impulso de compreender se haveria possibilidade ou não de uma resolução não-violenta de conflitos, nos leva até às reflexões sobre a *reine Gewalt*. No cotejo entre os textos sobre a linguagem de 1916 e sobre a crítica da violência de 1921, percebemos que entre a queda da língua na força abstrata da representação e o surgimento mítico do direito e de suas violências características há um elo que Benjamin intui. Desse modo, sua busca por uma violência pura capaz de depor o direito está em relação direta com a busca pela imediaticidade perdida da linguagem, de maneira que *língua pura* e *violência pura* se encontram na constituição daquilo que o autor chama de *efetivo estado de exceção* (*wirklicher Ausnahmestand*).

A criança – ou, de modo mais abrangente, a infância – é a instância na qual essa retomada da língua como experimento de si mesma e não como mediação entre as palavras e as coisas é a cada vez novamente possível. É, pois, a infância que resgata e traz em seu gesto infantil a pureza da linguagem e da violência divina. Tal nos permite, portanto, pensar com Giorgio Agamben e Rafael Paniagua o verdadeiro estado de exceção benjaminiano como uma tarefa infantil. Na *língua pura* e na *violência pura* a criança não abre mão de sua imediaticidade no contato com o mundo, pois nela percepção e desejo estão imbricados na ação. Nas palavras de Paniagua:

Nas crianças, o olhar — como é preciso dizer com Benjamin —, a percepção e o desejo estão colados na ação. Um vínculo que parece desfeito hoje: conservar esse pequeno mecanismo suporia, por si só, uma transformação enorme, que mal conseguimos imaginar. É talvez o único mistério da política. Teríamos que pensar no fato de que, na infância, essa força de pensar-agir ainda não se rompeu, e a criança pequena vai com garra, incorpora suas ideias infantis a gestos que um momento de oportunidade permite levar a cabo (PANIAGUA, 2018, p. 10).

É por isso que as crianças portam a capacidade de habitar no universo do inapropriável e do irrepresentável, de modo a constituir uma *experiência* capaz de apontar para uma comunidade que possa partilhar “uma existência sem essência ou, no limite, uma essência que é somente existência” (MATOS, 2014, p. 253-254).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma expressão justa para o milagre da existência da linguagem é a construção de uma comunidade – tarefa infantil da humanidade que vem – à altura do vazio insuprimível da linguagem. Não se trata de um indizível, como nos alerta Benjamin, mas da compreensão da vacuidade de todas as representações. Como se vê, é uma “tarefa poética e uma decisão ética” (AGAMBEN, 2015, p. 145) em que o *experimentum linguae*, tal como a *violência pura*, possibilita a ruptura com uma vida apartada de si, quer seja pela queda da língua que passa a comunicar *através* de si e não mais *em si*, quer seja pela violência-mítico jurídica do direito.

Em ambos os casos, o papel da destruição é fundamental, algo que Benjamin não deixou de notar em sua obra multiforme.

Em 1931, Benjamin publica na revista literária *Literaturblatt der Frankfurter Zeitung* o devastador microtexto *O caráter destrutivo* (*Der Destruktive Charakter*), no qual alguns temas apenas evocados no ensaio de 1921 são retomados de forma ainda mais agressiva e condensada, conformando um projeto de destruição que encontrará seu ponto culminante nas *Teses sobre o conceito de história* de 1940.<sup>12</sup> No pequeno texto de 1931, que para alguns intérpretes teria sido escrito por Benjamin quando ele tomou seriamente e pela primeira vez a decisão de suicidar-se, algo que iria se concretizar (?) apenas em 1940, desponta uma espécie de vontade-de-destruição necessária à transformação messiânica, por não estar comprometida com qualquer ânimo reformista ou projeto predeterminado. Assim como a violência pura não tem um sinal ou direção fixa, o caráter destrutivo abre mão de justificativas e planos, sob pena de, os adotando, se inserir no mecanismo da violência mítica que serve ao direito, sempre legitimada por suas pretensões aparentemente universalistas e “humanitárias”. Ao contrário, ao caráter destrutivo importa destruir,

[...] pois destruir rejuvenesce, porque afasta as marcas de nossa própria idade; reanima, pois toda eliminação significa, para o destruidor, uma completa redução, a extração da raiz de sua própria condição. O que leva a esta imagem apolínea do destruidor é, antes de mais nada, o reconhecimento de que o mundo se simplifica terrivelmente quando se testa o quanto ele merece ser destruído. [...] O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas (BENJAMIN, 1986, p. 187-188).

A profanação pensada por Agamben parece encarnar um novo direito, desativando a sua violência e entregando-a ao uso comum, retirando-a desse modo da esfera separada do mito e da culpa ao qual foi abandonada. Mas não é isso – desativar o direito – o que a violência pura da exceção efetiva faz? Talvez então seja necessário dar razão a Benjamin, que via no efetivo estado exceção a única via de saída para o direito mítico-violento. Ao desativá-lo, a exceção consagra-o a um não uso, a uma radical imediação, a uma *a*-instrumentalidade. Mas para que serve um direito assim? Para nada. Ele já não serve para nada nem a ninguém. Daí a sua impensabilidade, que não deixa de ser divina. O direito desativado não é, contudo, projeto ou ideal regulativo, mas signo e símbolo, quem sabe a *forma-de-vida* de uma nova comunidade, sem as mediações do econômico-parlamentar, entregue a si mesma.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. Experimentum linguae. In: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte:

---

<sup>12</sup> Não faz parte do escopo deste artigo discutir as continuidades e as relações desses três trabalhos de Benjamin. Para tanto, remetemos a MATOS, Andityas. *Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura*.

Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, p. 9-17, 2005a.

AGAMBEN, Giorgio. Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência. In: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, p. 22-78, 2005b.

AGAMBEN, Giorgio. Tradição do imemorável. In: AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, p. 133-146, 2015.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas v. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, p. 123-128, 2012.

BENJAMIN, Walter. História cultural do brinquedo. In: BENJAMIN, Walter. **Reflexões**: a criança, o brinquedo, a educação. Tradução de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Summus, p. 67-70, 1984.

BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. Seleção e apresentação Willi Bolle. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa *et al.* São Paulo: Cultrix/Universidade de São Paulo, p. 187-188, 1986.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. Vol. I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, p. 213-240, 2012.

BENJAMIN, Walter. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. Vol. I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, p. 21-36, 2012.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, p. 121-156, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, p. 49-73, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o programa da filosofia por vir**. Tradução de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

BENJAMIN, Walter. Velhos brinquedos: sobre a exposição de brinquedos do Märkische Museum. In: BENJAMIN, Walter. **Reflexões**: a criança, o brinquedo, a educação. Tradução de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Summus, p. 61-65, 1984.

BENJAMIN, Walter. Visão do livro infantil *Grüne Schimmer schon im Abendrot* (Reflexos

verdes já no crepúsculo). In. BENJAMIN, Walter. **Reflexões**: a criança, o brinquedo, a educação. Tradução de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Summus, p. 55-60, 1984.

COLLI, Giorgio. **La ragione errabonda**. Milano: Adelphi, 1982.

HAMACHER, Werner. Aformativo, greve: a “crítica da violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBOURNE, Peter (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 122-148, 1997.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopia**: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. **Sequência**, v. 37, n. 74, p. 137-151, 2016.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética**: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

PANIAGUA, Rafael Sánchez-Mateos. Suscitar o verdadeiro estado de exceção infantil. Trad. Marcos Visnadi. **Caderno de Leituras** n. 77. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2018.

SILVA, Eduardo Soares Neves. Transcrição das preleções do Professor Doutor Eduardo Soares Neves Silva na disciplina **Crítica e materialismo**: uma introdução ao pensamento de Walter Benjamin, ministrada no segundo semestre de 2018 na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (manuscritos pessoais).

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

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Uma conferência sobre ética**. Tradução de Leonel Lucas Azevedo e Mário Jorge de Carvalho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.