

## ***Reine Gewalt*: apontamentos para uma ética dos meios puros**

### ***Reine Gewalt*: notes for a pure media ethics**

Ana Carolina Martins\*

Caio Paz\*\*

#### **RESUMO**

Este artigo propõe realizar uma leitura do conceito de violência pura (*reine gewalt*) de Walter Benjamin. Essa leitura se caracteriza por um duplo movimento. Por um lado, ela exhibe a crítica benjaminiana a respeito da conexão entre direito, violência e destino e, por outro, aponta elementos possíveis para um novo horizonte ético. Ao apresentar a crítica que o filósofo alemão elaborou no texto “Para uma crítica da violência”, articulamos as suas formulações não só com outros textos de “juventude”, produzidos mais ou menos na mesma época, mas também com textos tardios. Esse procedimento permitiu mostrar como a “ética dos meios puros” evocada pela *reine gewalt* interrompe o “destino” que a narrativa da tradição nos transmite a fim de garantir o vínculo entre poder e violência. Mais ainda, ele ajudou a exhibir e deslocar a relação entre meios e fins, pensando em um meio puro como uma categoria ética fundamental. Com ela, foi possível articular violência pura e felicidade, porque ambas as categorias suspendem a relação com a finalidade, exibindo uma medialidade sem fim.

**Palavras-chave:** Violência Pura; História; Felicidade; Direito.

#### **ABSTRACT**

This paper proposes a reading of Walter Benjamin's concept of pure violence (*reine gewalt*). This reading is characterized by a double movement. On the one hand, it displays Benjamin's critique of the connection between law, violence and destiny and, on the other hand, it points out possible elements for a new ethical horizon. In presenting the critique that the German philosopher elaborated in the text "For a Critique of Violence", we articulated his formulations not only with other texts from his "youth", produced around the same time, but also with later texts. This procedure allowed us to show how the "ethics of pure means" evoked by *reine gewalt* interrupts the "destiny" that the narrative of tradition transmits to us in order to guarantee the link between power and violence. Further, it helped to exhibit and displace the relationship between means and ends by thinking of a pure means as a fundamental ethical category. With it, it was possible to articulate pure violence and happiness, because both categories suspend the relation to finality, exhibiting an endless mediality.

---

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

\* Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde defendeu a tese *Ideia da Infância: linguagem, história e política nos pensamentos de Giorgio Agamben e Walter Benjamin*. É também professora do Departamento de Educação Infantil do Colégio Pedro II, onde coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Linguagem, Infância e Filosofia. E-mail: [martins.anacarolinas@gmail.com](mailto:martins.anacarolinas@gmail.com)

\*\* Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde defendeu a tese *Homo profanum: o problema ético do sujeito na filosofia de Giorgio Agamben*. É integrante do laboratório "Filosofias do tempo do agora" da UFRJ. Atualmente faz pós-doutorado no PPGF-UFRJ, onde desenvolve a pesquisa "Uma arqueologia da escravidão moderna: considerações éticas sobre o Brasil a partir de Giorgio Agamben e Achille Mbembe". E-mail: [caiocnp@gmail.com](mailto:caiocnp@gmail.com)

**Keywords:** Pure Violence; History; Happiness; Law.

## INTRODUÇÃO

A tarefa de uma crítica da *Gewalt*, termo da língua alemã que não significa simplesmente “violência”, mas também “poder”, é justamente exhibir a relação da violência com o poder, isto é, com o direito e com a justiça, conforme explica Walter Benjamin no início de seu ensaio de 1921. Ao empreender esta tarefa de desnudar a instrumentalização da violência para fins de direito, tanto para fundá-lo, quanto para mantê-lo, Benjamin traz à luz uma outra figura da violência, que depõe a relação entre violência e poder, a *reine Gewalt*, “violência pura”, “violência divina”, mas também “violência revolucionária”. Isso significa que uma verdadeira dimensão ético-política da violência somente se manifesta em uma forma que corta, interrompe, aniquila, dissolve, a sua relação com o direito. Nesse sentido, o uso da violência como meio de tomada de poder, como as guerras, mas também as rebeliões sociais e as greves que se opõem a uma lei, conjunto de lei ou reforma política em defesa de outras leis, pretensamente mais justas, inscrevem-se ainda no plano da violência como meio para fins de direito. Tais ações não interrompem o ciclo instrumental da violência, na qual ela é um meio de deposição de um direito determinado com vistas à instauração de um novo direito.

Ao analisar as relações entre direito e justiça no texto “Para uma crítica da violência”, Benjamin propõe que a sua análise seja situada em um ponto de vista externo ao direito porque, a partir dele, uma crítica à violência estaria fadada à dialética dos meios e fins. Ou seja, uma investigação que tencionasse criticar a violência mantendo um ponto de vista interno ao direito estaria fadada a uma justificação dos fins pela justeza dos meios ou uma justificação dos meios pela justeza dos fins. Diferente do direito natural e do direito positivo, que identificam direito e justiça, a crítica da violência benjaminiana procura separar um do outro. A novidade e a singularidade da abordagem de Benjamin não consistem apenas em separar direito e justiça, mas também em lançar luz sobre uma violência que não seja pensada somente a partir da dialética de meios e fins. Isto é, o ensaio do filósofo alemão tem um duplo movimento: por um lado trata-se de realizar uma crítica à violência exercida pelo direito (seja o natural, seja o positivo); por outro, trata-se de pensar em uma violência que não esteja ligada a ele, que não seja um meio para um fim (*mittel*), mas sim um meio puro (*medium*). Um puro meio é aquele que não tem o direito como fim, seja para instituí-lo ou preservá-lo.

Benjamin aposta eticamente na violência como puro meio, porque esta seria a única maneira de criticar a violência exercida pelo direito. Ao tratar desta, o filósofo alemão não aponta apenas aquela que é considerada “justa” para a conservação do próprio direito, mas também aquela que foi responsável por fundá-lo. Assim, se Benjamin admite provisoriamente a distinção que o próprio direito positivo faz para fundamentar o uso da violência (a sancionada e a não sancionada), não é para fazer coincidir com outra distinção, a de violência para fins justos e violência para fins injustos. Ao contrário disso, ele mostra as contradições do direito, que aparecem em toda a sua clareza no caso da guerra. Se a violência de guerra é um modelo arquetípico e originário da perseguição de fins naturais, há nela um caráter de instauração do direito. Nesse sentido, se a guerra é um meio para alcançar um fim natural, o direito moderno captura toda forma possível dessa violência “originária” para garantir que o seu exercício pelos indivíduos tenha uma forma prescrita pelo direito. Essa estratégia utilizada pelo direito moderno é uma forma de conter o seu poder criador que, por isso, é também ameaçador da ordem jurídica estabelecida. O direito de guerra ajuda a expor a contradição do próprio direito moderno pelo fato de ele ter de reconhecer nessa violência de guerra uma potência criadora da lei e, ao mesmo tempo, uma potência ameaçadora da lei instituída. Então, o movimento pelo qual o direito faz coincidir fins naturais (e aqui se situaria a violência instauradora presente na guerra) com fins

de direito é uma tentativa não apenas de alijar de qualquer indivíduo o acesso a essa violência originária, mas também impedir que ela se insurja contra o direito e, a um só tempo, usá-la na sua própria conservação (BENJAMIN, 2011a, p. 130-131).

Para Benjamin, a distinção entre violência instauradora e conservadora do direito só é admitida de maneira hipotética e provisória, uma vez que ele pretende mostrar como o próprio direito torna essa distinção opaca. Mais precisamente, ele explicita como na violência a serviço da conservação do direito reaparece aquela instauradora, que o próprio direito insidiosamente insiste em apagar. É possível vislumbrar essa confusão na figura da polícia, tal como sustenta o texto benjaminiano. No caso da violência policial, essa dupla função da violência aparece porque a polícia é uma instituição que visa a manutenção e a execução do direito estabelecido. No entanto, para garantir a execução das leis, ela lança mão de um tipo de violência característica da instauração do direito. Dito de outro modo, a ação policial em nome da aplicação de fins de direito coincide com uma função "legisladora", uma vez que ela "legisla" arbitrariamente com decisões com força de "decreto-lei" no curso de sua ação para colocar em prática o direito, ou seja, aplica a lei por meio de sua suspensão.<sup>1</sup> A arguta análise benjaminiana observa que o direito confunde a distinção entre a violência instauradora e a mantenedora para garantir a sua conservação (BENJAMIN, 2011a, p. 124). Uma das consequências dessa análise é a constatação da impossibilidade de o direito resolver qualquer conflito de modo não violento (BENJAMIN, 2011a, p. 136-137).

O vínculo entre violência e direito é garantida pelo poder “que reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem” (BENJAMIN, 2011a, p. 133). Aquilo que ameaça é a própria violência, que é também meio de manutenção do direito. Por essa razão, Benjamin chama de impotentes as contestações que não se voltam contra o direito como um todo ou que se voltam tão somente contra a violência e não contra as relações entre violência e direito, isto é, a violência como mecanismo fundante do poder. Com isso, a tarefa de uma crítica da violência a qual Benjamin nos convoca deverá ficar ainda mais urgente e necessária: expor o fato de que a violência é o pressuposto e a origem do direito, fundante da nossa tradição política e que é também uma violência que advém como força do destino aquilo que conserva o direito e lhe confere eficiência. A propósito deste tema, Benjamin demonstra como o vínculo entre violência e poder é coroado pelo destino e como isso se mostra na figura da pena de morte:

Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de maneira terrível. [...] seu sentido [da pena de morte] não é o de punir a infração do direito, mas o de instaurar o novo direito. Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece. Mas é precisamente aí que, ao mesmo tempo, se anuncia também algo de podre no direito, que uma sensibilidade apurada percebe com mais acuidade, porque se sabe infinitamente distante das condições nas quais o destino teria se mostrado, nesse ato de cumprimento, em sua própria majestade. O entendimento, porém, deve se aproximar o mais decididamente possível dessas condições, se quiser levar a termo tanto a crítica da violência que instaura o direito como a crítica da violência que o mantém. (BENJAMIN, 2011a, p. 134-135).

---

<sup>1</sup> Essa leitura do texto benjaminiano se vale em grande medida da interpretação que Giorgio Agamben faz da obra do filósofo alemão e coincide com a teoria do italiano sobre o Estado de Exceção. Nesse livro, além das reflexões de Carl Schmitt, ele faz uma interpretação que aproxima vários textos da obra de Walter Benjamin, entre os quais: “Para uma Crítica da violência”, a reflexão sobre o soberano em *Origens do drama trágico alemão* e a tese *Sobre o conceito de história*.

A pena de morte não apenas explicita a origem e o fundamento violento do direito, bem como o fortalece ao fazer com que ele se confunda com o destino. Por isso, o direito se apresenta como o próprio destino. É justamente essa indeterminação entre ambos, produzida pelo uso da violência com fins de direito, que a crítica de Benjamin aponta como “algo de podre no direito”. Sua sensibilidade apurada, no entanto, percebe algo mais: o exercício do poder sobre a vida e a morte não é o cumprimento do destino em verdade, mas é uma ficção que se apresenta como verdadeira, ou seja, a ideia segundo a qual direito e destino coincidem garante a legitimidade à violência exercida pelo poder supremo. A interseção entre direito e destino é a marca do que podemos chamar de pensamento político vitorioso ao longo de nossa história, mesmo aquele que procura ocultar sua origem e seus meios violentos, como Benjamin enxergou no parlamentarismo da República de Weimar, contexto no qual seu ensaio foi escrito.

## 1 DESTINO E FELICIDADE

Opondo-se à dialética de meios e fins, na qual está fundada uma abordagem da violência segundo a perspectiva do direito, Benjamin propõe uma violência pura, *reine Gewalt*, que paralisaria o endereçamento de um meio a um fim. Enquanto esta violência pura é aniquiladora do direito, a violência que opera no interior dele está remetida à culpa e à infelicidade. Segundo o filósofo:

O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de forma detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o ser humano, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre os viventes. (BENJAMIN, 2011a, p. 151)

Benjamin afirma que a violência do direito conduz o vivente à infelicidade e à culpa. No entanto, se, por um lado, ele afirma que essa violência pura expia a culpa na medida em que ela depõe o direito, por outro, ele não faz a mesma afirmação quanto à felicidade. A partir disso, cabe perguntar: a violência pura está ligada à felicidade? Talvez seja possível dar uma resposta afirmativa a essa pergunta levando em consideração as formulações que Benjamin faz em “Destino e Caráter”, ensaio escrito dois anos antes de “Para uma crítica da violência”. Nesse texto, Benjamin quer separar a relação de causalidade entre destino e caráter, isto é, a compreensão segundo a qual o caráter é a causa do destino. Para o filósofo alemão, a ideia pressuposta na relação de causalidade entre destino e caráter é a seguinte: se se conhecesse o caráter de uma pessoa, se o modo de ela reagir fosse conhecido de maneira pormenorizada e se, ainda, fosse sabido os acontecimentos do mundo nos domínios em que esse caráter é atingido, seria possível conhecer o que aconteceria a esse caráter ou o que seria realizado por ele. Ou seja, seu destino seria conhecido (BENJAMIN, 2011b, p. 89).

Segundo Benjamin, comumente o caráter é entendido como um conceito da ética e o destino como um conceito religioso. No entanto, para ele, de tais domínios esses conceitos devem ser banidos. Mais ainda, para o filósofo alemão eles devem ser separados: onde há caráter, não existirá destino e no contexto do destino o caráter não será encontrado (BENJAMIN, 2011b, p. 92). Na compreensão que relaciona causalmente o caráter ao destino, este está ligado à infelicidade e à culpa. Na estratégia argumentativa benjaminiana, o plano ao qual pertence o destino não é a religião, mas o direito, que, nesse sentido, não condena a uma pena, mas à culpa (BENJAMIN, 2011b, p. 94). Essa condenação à culpa está relacionada ao nexos causal que se estabelece entre destino e caráter, uma vez que, nessa relação, o caráter é entendido como uma rede que se forma aleatoriamente até construir uma malha consistente, capaz de prever o destino de alguém. Segundo Benjamin:

o homem não é aquele que possui um destino; o sujeito do destino é indeterminável. O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo tempo, às cegas, ditar um destino – destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida (...) (BENJAMIN, 2011b, p. 94).

Essas formulações benjaminianas referentes à esfera do direito podem ser conectadas àquelas que estão presentes em “Para uma crítica da violência”. A compreensão segundo a qual o que o destino ditado pelo direito atinge no homem é só a sua mera vida pode, segundo o vocabulário do ensaio de 1921, ser formulada da seguinte maneira: a violência do direito atinge o vivente de modo sangrento (já que o sangue é o símbolo dessa mera vida natural) por meio da culpabilização e da infelicidade (BENJAMIN, 2011a, p. 151). Ainda neste ensaio, Benjamin encontra a origem desta íntima relação entre direito e destino através de uma análise da manifestação da violência mítica. Assemelhada à cólera, a forma arquetípica da violência mítica não mantém o direito, à maneira que o fazem a aplicação de uma pena, punição ou castigo, mas ela é, no entanto, a instauração de um direito. A figura do herói grego que desafia o destino mostra como a manifestação da violência mítica, que a princípio não é um meio com um fim determinado, tem consequências próximas da violência que instaura o direito. Esse uso mítico da violência acaba por produzir culpa e a esperança de que somente uma violência com fins de direito pode libertar os humanos da sangrenta violência mítica, que em seu núcleo mais profundo é idêntica à violência do direito. Segundo Benjamin:

se essa violência imediata nas manifestações míticas pode se mostrar estreitamente aparentada, ou mesmo idêntica, à violência instauradora do direito, então a partir dela incide uma luz problemática sobre esta última, na medida em que a violência instauradora do direito havia sido caracterizada acima – na exposição da violência da guerra – como uma violência apenas de meios. Ao mesmo tempo, esta conexão promete lançar uma luz mais ampla sobre o destino, que subjaz em todos os casos à violência do direito, e levar, em traços largos, sua crítica a termo. Pois a violência na instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*] (BENJAMIN, 2011a, p. 148).

Sobre as relações entre destino e direito, é possível ler o seguinte em “Destino e Caráter”:

A felicidade é, muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do seu próprio destino. Não é em vão que Hölderlin chama os deuses bem-aventurados de “sem destino”. Desse modo, felicidade e bem-aventurança, assim como a inocência, conduzem para fora da esfera do destino (BENJAMIN, 2011b, p. p. 92-93).

Se o destino não pertence à esfera da religião e sim do direito e se a violência pura é o que depõe o direito, talvez seja possível vislumbrar na filosofia de Benjamin uma conexão entre a felicidade e a violência pura. Se isso é verdadeiro, caberia evocar um trecho do “Fragmento Teológico-político”, no qual filósofo afirma não apenas que a ordem do profano deve ser orientada pela ideia de felicidade, mas também que um dos axiomas essenciais da filosofia da história é a relação entre a ordem profana e o messiânico. Nessa relação entre o profano e o messiânico, a felicidade é apresentada como o lugar onde o que é terreno aspira à sua dissolução

e, ao mesmo tempo, o lugar onde essa dissolução pode ser encontrada (BENJAMIN, 2012a, p. 23-24). Sobre essas formulações, Jeanne Marie Gagnebin escreveu:

[...] a noção de *vergängnis* [deperecimento] articula um dos mais belos e secretos textos de Benjamin, o “Fragmento Teológico-político”, consagrado à relação entre a história dos homens e a da salvação, ou ainda, segundo as palavras de Benjamin, entre “a ordem do profano” e o “messiânico” [...] Mas, porque ele [o deperecimento] é, justamente, o lugar possível da *felicidade*, esse deperecer também orienta o esforço radicalmente profano da atividade política, concebida por Benjamin como a busca da felicidade aqui e agora – em oposição às múltiplas tentativas teocráticas, sionistas, socialistas ou outras formas de trabalhar para um futuro Reino de Deus na Terra [...] O “método” dessa transformação, nos diz ele laconicamente, deve se chamar “nilismo”, o que eu tentaria entender lembrando que entre “felicidade” e “deperecimento” reina a mesma copertença subversiva que entre “destruição” e “salvação” nos seus escritos posteriores: só pode ser salvo (no sentido estrito da possibilidade, não da garantia!) o que foi arrancado à totalidade triunfante do discurso e da ordem estabelecidos, até mesmo da natureza em seu florescimento, cujo esplendor é o da aparência mítica (GAGNEBIN, 2011, p. 93-94)

A partir das formulações de Gagnebin, é possível vislumbrar o ponto de contato entre felicidade e violência pura, já que em ambos está em jogo uma deposição daquilo que se estabeleceu de maneira hegemônica como a história dos vencedores. Em outras palavras, o direito se estabeleceu hegemonicamente por meio da sua identificação com a justiça e, assim, impôs violentamente o seu emprego universal como o único meio lícito para resolver os conflitos entre os homens de maneira justa. A esse emprego universal da violência do direito, Benjamin contrapõe a violência pura, também chamada por ele de violência divina. Esta tensiona aquela de modo a expor o que ela oculta. A sua força messiânica consiste na apresentação e na dissolução da narrativa dos vencedores, da crença mítica de que a resolução de conflitos por meio do direito é resultado de um desenvolvimento progressivo da história dos homens. Se o direito nasce e se conserva através da violência, se nele esta é sempre um meio para um fim, ele não poderia resolver qualquer querela de modo não violento. Nessa perspectiva, a felicidade só pode se dar escapando das teias do destino. Ou melhor, só pode se dar como lampejo messiânico e aniquilador do estatuto que o direito goza na modernidade. Nesse ponto, violência divina e felicidade parecem se encontrar na pureza que constitui ambas.

Em “A felicidade do homem antigo”, texto escrito anos antes da publicação de “Para uma crítica da violência” e de “Destino e caráter”, Benjamin compara a relação do homem antigo e do homem moderno com a felicidade. O filósofo alemão argumenta que enquanto para o homem antigo a felicidade está relacionada à vida trágica e heroica, para o homem moderno ela está relacionada a algo miúdo e ao individualismo burguês. Para ele, o elogio à felicidade dos antigos se deve ao fato de que ela: “conclui-se na celebração da vitória: na glória de sua cidade, na grandeza de sua região e de sua família, na alegria dos deuses e no sono que o transporta aos heróis” (BENJAMIN, 2001, p. 108). Seria enganoso ver em Benjamin uma concepção de felicidade tal como aquela que Aristóteles apresenta em *Ética a Nicômaco*. Se, por um lado, é possível perceber que tanto Aristóteles quanto Benjamin atribuem eticidade à felicidade, por outro, pode-se diferenciar as concepções dos dois filósofos a partir da relação que elas apresentam com a finalidade. Para Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) é o bem supremo e o fim último. Ainda que o significado desse “fim último” seja polêmico entre os comentadores de Aristóteles<sup>2</sup> (ZINGANO, 1994) e não caberia aqui trazer de maneira

<sup>2</sup> Em “*Eudaimonia* e o bem supremo em Aristóteles”, Marco Zingano retoma a distinção com que trabalha Willian Francis Ross Hardie, que afirma que há duas concepções da felicidade como bem supremo na *Ética a Nicômaco*: a concepção inclusiva e a dominante. No entanto, Zingano aponta a confusão entre essa dupla dimensão como capaz de explicar o motivo pelo qual muitos comentadores compreendem a ética aristotélica como insatisfatória.

pormenorizada as questões suscitadas por esse debate, no entanto, é possível afirmar que no pensamento aristotélico a felicidade está intimamente conectada à ideia de finalidade. Nesse sentido, cabe evocar a argumentação que Giorgio Agamben sustenta em *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, livro no qual o filósofo italiano sustenta que a concepção aristotélica da felicidade como fim último criou um dispositivo de absoluta oposição entre meios e fins. Decisivo aqui é que Agamben, a partir dos escritos benjaminianos, procura obstinadamente criticar a doutrina da finalidade que está inscrita nas formulações de Aristóteles sobre a felicidade (AGAMBEN, 2017, p. 104-105). Isso se coaduna com o que Márcio Jarek escreve a respeito da concepção benjaminiana de felicidade a partir da leitura de “A felicidade do homem antigo”:

O que interessa à [sic] Benjamin é justamente essa “aventurosa expectativa da felicidade”. Não é a felicidade colocada classicamente como causa final da vida política, mas como vitorioso termo (*Ende*) de todo acontecer histórico e que teria condições de transportar a vida para um plano messiânico “mais abrangente”. Tal qual a condição dos antigos, Benjamin almeja em suas avaliações uma condição histórica que celebre a vitória sobre a perspectiva mítica da vida. A perspectiva de uma vida que é, por sua vez, marcada pelo determinismo fatídico do destino e da culpa (pela impossibilidade de decisão) que impedem a realização de um corpo vivo da humanidade. Impedem com isso a formação de uma comunidade justa de indivíduos livres para buscar a felicidade na eterna transitoriedade profana da existência (JAREK, 2018, p. 85-86).

A partir de uma análise da felicidade em diversos escritos políticos de Walter Benjamin, Jarek a aproxima da violência divina. Ele argumenta que a concepção benjaminiana de felicidade está associada à violência divina porque ambas as categorias são grávidas da força messiânica e responsáveis por “redimir a vida histórica”. Nesse sentido, a partir do estudo de Adriana Birnbaum, *Bonheur justice Walter Benjamin: le détour grec*, Jarek ainda sustenta que essa redenção não dialetiza liberdade e necessidade, mas sim felicidade e justiça, ressaltando que Benjamin enfatiza a oposição entre a temporalidade mítica da vida natural e a temporalidade exemplar da trajetória do herói trágico (JAREK, 2018, p. 87). Trata-se, com isso, de uma oposição entre aquela mera vida apreendida pelas teias do destino do direito e a vida do herói trágico que, na tragédia, interrompe o destino demoníaco não porque ele “se dá conta que é melhor que seus deuses” (BENJAMIN, 2011b, 93). Segundo Jarek, O filósofo alemão distingue o destino demoníaco da tragédia antiga e o drama de destino do homem moderno porque apesar de haver nos dois uma vida orientada por “ordens superiores”, na tragédia antiga, o herói contesta o destino, recusando-o (JAREK, 2018, p. 85). Ainda sobre esse aspecto, é possível ler em “Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin”:

Pelos termos utilizados por Benjamin em teor de denúncia, a forma de vida assumida pelos homens modernos destituiu a possibilidade de felicidade de uma vida exitosa e consciente de sua tragicidade (transitoriedade) e colocou no lugar uma condição de vida acovardada e envergonhada. Uma condição de vida que, contrariamente àquela dos homens antigos, faz com que se tema aos deuses, não os desafie e que aceite como destino uma vida naturalmente culpada tal qual a dimensão do mito explorada na crítica da violência (JAREK, 2018, p. 84-85)

---

Segundo a concepção aristotélica de bem inclusivo, que Zingano retoma da leitura de Hardie, desejar a *eudaimonia* como fim último não significa desejá-la em detrimento dos outros bens. Sendo um bem supremo e último, ela é um fim de segunda ordem, que implica a realização completa e harmoniosa dos fins primários, sendo estes os fins pelos quais as coisas são feitas. Entretanto, Zingano sublinha que o argumento de Hardie é o seguinte: para que essa concepção orientasse a compreensão do conceito de *eudaimonia*, Aristóteles deveria ter escrito que ela era um bem de segunda ordem, o que ele não fez. Diferente disso, para o historiador da filosofia britânico, o filósofo estagirita teria identificado o bem supremo com uma única atividade, a vida contemplativa.

Articulando as formulações de Márcio Jarek àquelas que Agamben faz em *Karman* a respeito da concepção aristotélica da felicidade como fim último, pode-se perceber que a felicidade do homem antigo não corresponde à *eudaimonia* de Aristóteles. Apropriando-se do pensamento de Walter Benjamin, o pensador italiano procura saltar da dialética de meios e fins, mostrando como, na modernidade, o dispositivo da finalidade captura o fazer e o agir humanos. Costumeiramente, é atribuído a Kant a tentativa de fazer a moral sair da dialética entre meios e fins, principalmente pelo desenvolvimento da ideia de “fim em si” e da sua associação à ideia de fim último. Segundo Agamben, isso acontece através de uma paradoxal absolutização da ideia de finalidade. Para sustentar esse argumento, o filósofo italiano cita um trecho da *Crítica da Razão Pura*, no qual Kant apresenta a terceira ideia regulativa da razão: “(...) a razão ordena a considerar todas as conexões do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, portanto *como se* todas elas surgissem de um único ser que a tudo abarca como sua causa suprema e todo-suficiente” (KANT, 2015, p. 515-516). A partir dessa passagem, Agamben argumenta que, apesar de Kant afirmar que essa ideia só valia como ideia reguladora, não podendo fundar nenhum conhecimento científico da natureza, há um campo em que esse princípio da finalidade se afirmou de maneira incondicionada, o campo da moral. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o homem (isto é, todo ser racional) é apresentado como “fim em si”. Com o objetivo de pensar um princípio diretivo para ação humana, Kant recorre ao fim em si, sem o qual não teria podido encontrar para a razão um princípio prático supremo. Para Agamben, o fim em si está conectado ao fim último, já que é desse modo que Kant apresenta o homem como ser moral (AGAMBEN, 2017, p.118-119). Agamben sustenta que as expressões “fim em si” e “fim último” pressupõem uma a outra e significam a mesma coisa. Ele faz essa afirmação a partir da oposição kantiana entre finalidade externa e finalidade interna. Esse fim (*Zweck*) interno, que não se dirige a um objeto que não seja a si mesmo, é descrito na *Crítica do juízo* como um fim último (*Endzweck*). Sobre essa questão, Agamben escreve:

Fim em si e fim último se legitimam e definem circularmente e reciprocamente: isto que tem em si mesmo o seu fim é necessariamente também um fim último, porque, se tivesse um fim ulterior, cessaria de ser fim em si; por outro lado, um fim último, enquanto não pode ser condicionado por outro fim, deve ter necessariamente em si o próprio fim (AGAMBEN, 2017, p. 120).

Agamben argumenta que a estratégia kantiana de fazer sua moral sair da dialética de meios e fins não foi bem-sucedida e que o filósofo alemão tinha consciência da aporia em que se envolveu ao definir o homem como fim em si. De acordo com o filósofo italiano, Kant não assumiu a revogação de toda finalidade e recuou ao reintroduzir a ideia teleológica de fim último, que transforma todo o resto em meio. Em suas palavras: “Concebendo o homem, enquanto ser moral, não somente como um fim em si, mas também como fim último da criação, ele reintroduziu o dispositivo meios-fins que tinha talvez, em um primeiro momento, tentado colocar em questão” (AGAMBEN, 2017, p. 123). Na estratégia argumentativa agambeniana, essa determinação do homem garantiu o triunfo da finalidade na esfera da ação e, nessa perspectiva, quem consegue interromper essa dialética é Walter Benjamin, a partir da ideia de “meio puro”. Agamben vê no “meio puro”, na sua paradoxal medialidade sem fim, uma resposta à aporia kantiana. Sobre isso, ele escreve:

É como se à kantiana “finalidade sem fim”, Benjamin fizesse, aqui, corresponder uma paradoxal “medialidade sem fim”; mas enquanto a finalidade sem fim é, por assim dizer, passiva porque mantém a forma vazia do fim sem poder exibir nenhum escopo determinado, a medialidade sem fim é, ao contrário, de algum modo ativa, porque nela

o meio se mostra como tal no ato mesmo em que interrompe e suspende a sua relação com o fim (AGAMBEN, 2017, p. 134).

Enquanto a finalidade sem fim mantém a forma vazia do fim sem evidenciar nenhum escopo, a medialidade sem fim exhibe o próprio meio ao mesmo tempo em que interrompe e suspende a sua relação com o fim. Se, como afirma Benjamin no “Fragmento Teológico-político”, só na felicidade o que é terreno está destinado a encontrar a sua dissolução, é justamente na felicidade que as relações entre direito e justiça são dissolvidas. Por sua vez, essa dissolução se dá por meio de uma força messiânica que atua na ordem profana, a *reine Gewalt*, também chamada de violência divina. Nesse sentido, violência divina e felicidade se apresentam como um meio puro, já que, no caso da violência divina, ela depõe a relação instrumental da violência com o direito, que atua de modo a fundá-lo ou conservá-lo. No caso da felicidade, ela também não é, como em Aristóteles, um fim último que transforma todo resto em meio, mas sim a dissolução de “tudo que é terreno”, inclusive a própria relação entre violência e direito. Como puro meio, a felicidade, tal como a violência divina, suspende a relação com a finalidade, exibindo uma medialidade sem fim.

## 2 REINE GEWALT, REDENÇÃO MESSIÂNICA E HISTÓRIA

A maior parte de “Para uma crítica da violência” é dedicada a mostrar a imbricada relação de captura e transformação da violência em poder. A violência é o núcleo originário que funda e mantém o poder e esta dialética permanece intacta mesmo que a aparência do poder mude, ou seja, mesmo que deste uso instrumental da violência surja um novo direito. A narrativa mítica é dessa maneira o modo de transformação de uma violência como manifestação em uma violência que instaura um direito. O que deve ser objeto da crítica não pode ser, portanto, a violência, mas o seu uso mediado tendo em vista o poder. Por isso, ele chama uma violência que interrompe a relação com o poder de violência pura e por isso a ela é conferida um estatuto de meio puro.

Essa figura da violência, se nos propusermos uma leitura do ensaio à luz, por exemplo, da reflexão que Benjamin desenvolve sobre a noção de origem em *Origens do Drama trágico alemão*, pode demonstrar a força desta crítica já como método filosófico em Benjamin. O filósofo alemão diz, no Prefácio do livro sobre o barroco, que origem enquanto *Ursprung* (*Ursprung* significa literalmente “proto-salto”) não tem nada em comum com a gênese, com um início fundador. Na realidade, *Ursprung* revela um efeito sobre o material produzido pela gênese: no fluxo do devir histórico a origem funciona como um redemoinho que arrasta no seu movimento este material. Com isso, a ideia de origem evidencia um outro movimento para história, um redemoinho, distinto do curso linear da história narrada pelo historicismo ao qual, em grande medida, Benjamin também direcionava sua crítica. Com a noção de origem, Benjamin nomeia uma outra experiência do tempo e da história. Para ele, ao invés de determinar o devir de um tempo – a marcação de uma gênese implica a fundação da ideia de um processo contínuo – a origem o arrasta e o desordena, para redimir toda a história desde a e na incompletude do presente. O movimento de visar a origem como alvo desde o presente tem como consequência uma atualização de um passado obscurecido pelos sentidos hegemônicos da história dos vencedores, diria Benjamin com o vocabulário das teses *Sobre o conceito de história*.

Ao pensar a violência como fundação e manutenção do poder, Benjamin acaba por conferir à violência como meio puro um estatuto original, porque ele a apresenta não simplesmente relacionada aos fatos históricos específicos ao qual analisa, a guerra, a polícia, a greve política, mas se dirigindo tanto a sua pré e a sua pós-história, fazendo aparecer assim o caráter não determinado da violência, o ponto em que uma violência não mediada foi capturada

pelo princípio da finalidade do direito. Dito de outra maneira, a exposição da crítica da violência como poder revela a violência como fenômeno originário cujo efeitos não podem ser medidos apenas a partir das consequências históricas, isto é, do ponto de vista da tradição do direito que ela funda e mantém. Com a noção de violência pura, Benjamin aponta para a possibilidade de um elemento disruptivo que permanece obscurecido pela tradição. O pensamento de uma violência sem fins de direito, uma *reine Gewalt*, é o pensamento sobre outras possibilidades para a história. Benjamin o afirma textualmente:

A crítica da violência é a filosofia de sua história. [...] É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. (BENJAMIN, 2011a, p. 155)

Certamente, a crítica benjaminiana da violência tem um papel fundamental na apresentação e na exposição da pressuposição da violência como fundamento da soberania do Estado e do Direito e, sem dúvida alguma, na sua forma hegemônica atual, dos Estados de Direito. As consequências históricas do vínculo entre violência e poder se tornaram cada vez mais explícitas e as primeiras décadas do século XXI estão repletas de exemplos. No Brasil, o ex-presidente Jair Bolsonaro realizou uma campanha eleitoral marcada por uma apologia à violência como meio supremo de poder, em discursos que explicitamente vinculavam violência e poder. A gestão de seu governo é acusada de ser responsável por vinte vezes mais mortes do que as 30 mil que foram defendidas por ele em um programa de televisão cerca de vinte anos antes de sua chegada ao poder.<sup>3</sup> A comoção pública que a atual conjuntura causa não tem qualquer eficácia contra esse tipo de poder, precisamente porque, ao chocar-se com a face violenta do poder, dirige sua crítica à violência deixando escapar que, na nossa tradição política, a violência está identificada necessariamente com o poder, inclusive nas democracias.

A resposta de Benjamin não poderia ser pacifista diante de uma constatação tão radical sobre o início, meios e fins do direito e não o é. Sua crítica filosófica é direcionada não à violência em si mesma, mas à violência como poder e o seu método é aquele de fazer aparecer no curso da história a ideia de existência de um tipo de violência “não sangrenta”, que interrompe a tradição sangrenta da história hegemônica, contada por aqueles que venceram e têm vencido ao longo dos séculos. O sentido que Benjamin confere à expressão “não-violenta” deve ser compreendido como manifestação de uma violência como “não-poder”. A imagem da greve geral conforme pensada por Sorel introduz no ensaio de 1921 uma nova forma de usar a violência, que violenta juntamente o ciclo da violência como poder pois, “a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado” (BENJAMIN, 2011a, p. 142). Esta seria uma imagem daquela *reine Gewalt*, violência pura, sem relação com o direito, divina e, no âmbito histórico, revolucionária.

A greve política, organizada em vistas de conseguir direitos e reformas como concessões do Estado é instauradora do Direito, é, por isso, definida por Benjamin como violenta. Por outro lado, a greve geral visa modificar radicalmente a relação coercitiva do Estado em relação aos trabalhadores, não tomando o Estado e fazendo dele um Estado proletário – o que é ainda uma forma violenta que acaba por manter o vínculo entre poder, violência e destino, e não nos oferece, na visão de Benjamin, um horizonte de relações éticas no campo histórico. O sentido de não-violência que Benjamin atribui à greve geral não provém do fato de

<sup>3</sup> Em 1999, Jair Bolsonaro, então Deputado Federal, declarou ao Programa Câmera Aberta, da emissora Band: “Só vai mudar infelizmente quando nós partirmos para uma guerra civil aqui dentro e fazendo um trabalho que o regime militar não fez, matando uns 30 mil.” Consulta em 26/08/2021, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ElBQbueU0tQ>

que ela não se utiliza da violência contra o Estado, mas que ela não utiliza a violência como um meio para um fim, o uso da violência como *reine Gewalt* não possui fins de direito. A violência da greve geral é um meio sem vistas a fins, isto é, um meio puro. Benjamin afirma: “o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios” (BENJAMIN, 2011a, p. 144). A violência da greve geral é não-violenta no sentido em que é não relacionada com o direito. Como meio puro, que interrompe o vínculo entre poder e violência, é uma violência pura, sem poder. Esta ideia pode ter consequências muito profundas na nossa interpretação da história e na forma de ação política possíveis contrárias à violência do Estado, porque ela interrompe justamente a narrativa destinal que o vínculo entre poder e violência produz e rompe também com a ameaça exercida por essa forma de violência, que tem como fim, pura e simplesmente, manter o próprio poder.

A filósofa Jeanne Marie Gagnebin indica que uma releitura do ensaio “Para uma crítica da violência” poderia oferecer uma chave para a compreensão do método filosófico benjaminiano, que aposta na interrupção de uma narrativa determinada, seja ela historicista, racionalista, positivista, progressista, cientificista, etc., para dar lugar, ou melhor, para exibir na história aqueles pontos silenciados, ocultos, que não estão engendrados nas narrativas hegemônicas de cada período histórico, mas que são uma possibilidade (uma possibilidade não é uma garantia) de que outras narrativas da história possam emergir. Essas figuras já existem na história e a leitura que Benjamin nos oferece da greve geral é uma imagem desse tipo. Nas palavras da autora:

Violência, portanto, mas violência que não podemos usar segundo o nosso bem-querer, pois ela ameaça, justamente, o querer e a soberania da intenção, sua ambição de previsões sem falhas. Nesse contexto, uma releitura do ensaio “Por uma Crítica da Violência” (releitura que não empreenderei aqui em detalhes) mostraria que esse texto fala, sem dúvida, de violência e de soberania, mas igualmente, e de maneira conjunta, através da greve geral soreliana, de uma figura radical da interrupção como resistência à engrenagem política e social; aqui também, somente a tentativa de parar o tempo pode permitir a uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçobrar na aceleração imposta pela produção capitalista. A greve geral pára a produção, assim como os relógios em que revolucionários atiram; é o mesmo gesto de interrupção do tempo, de quebra da continuidade histórica (GAGNEBIN, 2011, p. 98).

A violência pura pode ser compreendida, então, segundo essas indicações, como o elemento original que abole a função histórica da violência como meio, ela estanca a marcha da violência mítica, que como vimos é fundante da violência do direito. Benjamin caracteriza a *reine Gewalt* como aniquiladora do direito, ela expia a culpa produzida pelo direito, não paira como ameaça, mas golpeia, é “letal de maneira não-sangrenta”. “A violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente” (BENJAMIN, 2011a, p. 151-152). O ponto, justamente, de maior dificuldade para aqueles que buscam ensaiar uma interpretação do conceito de *reine Gewalt*, é o fato de que essa violência pura que interrompe o funcionamento da engrenagem que mantém o Estado, o Direito e o estado de coisas que ele representa e opera sobre os viventes é nomeada por Benjamin também como “violência divina”. A relação entre o divino e o profano no pensamento de Benjamin são um ponto chave para a leitura de seu pensamento político e também de seu método filosófico. É importante não esquecer que no “Fragmento teológico-político”, texto profundamente teológico, Benjamin afirma explicitamente que “a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus” (BENJAMIN, 2012a, p.23). Linhas antes, no mesmo texto, ele também diz: “Só o próprio Messias consuma todo acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico” (BENJAMIN, 2012a, p.23). Assim, para Benjamin, a ideia do reino messiânico não pode orientar, como um *telós*, a história humana, ao mesmo tempo que é somente uma ação

messiânica o que consoma, redime todo acontecimento histórico. O messiânico não é para Benjamin a finalidade, o objetivo de nossa existência histórica, o reino glorioso guardado para os justos no fim da história. Ele é termo, ou seja, ruptura, interrupção, dissolução, deperecimento, paragem da história profana. Messiânico é a categoria ético-política decisiva no pensamento de Benjamin porque ela é ao mesmo tempo origem e consumação da história. O ponto de contato entre o messiânico e o histórico é, como visto acima, a felicidade. Gostaríamos de destacar o caráter messiânico da *reine Gewalt*, também chamada por Benjamin de *waltende Gewalt*, “violência que reina”, como aquilo que consoma o acontecer histórico, ou seja, um encadeamento específico da história marcado desde o início pela captura da violência pelo poder. Reconhecer a existência de uma violência sem fins de direito, considerando legítimo o gesto de aproximar textos “de juventude”, com os últimos escritos de Benjamin, como as teses *Sobre o conceito de história*, pode ser interpretado como uma evidência dos estilhaços do messiânico no céu da história ou como aquela estreita porta pela qual entra o Messias.

Além da greve geral soreliana, que é pensada pelo filósofo como uma forma manifesta da violência pura pelo homem, e que por isso deve ser chamada de violência revolucionária, outra forma em que ela aparece na história humana é na educação. Isto se justifica porque, para Benjamin, a educação em sua forma plena está fora da alçada do direito. No entanto, o que o filósofo persegue em sua crítica não é tanto “decidir quando a violência pura realmente se efetivou num caso determinado” (BENJAMIN, 2011a, p. 155), mas rejeitar toda violência instauradora do direito, que ele chama também de violência arbitrária [*schaltende Gewalt*]. Outro ponto importante que Benjamin nos coloca é que somente a violência arbitrária pode ser reconhecida como tal com certeza, “pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens” (BENJAMIN, 2011a, p. 156). Dessa maneira, antes de apressadamente buscarmos no presente exemplos da *reine Gewalt*, sob o risco de sermos incapazes de identificá-la, ou fazê-lo erroneamente como o fez Derrida em *Força de lei* (2005) ao equiparar a *reine Gewalt* à *Shoah*. A tarefa benjaminiana é mais simples e ao mesmo tempo mais complexa pois visa simplesmente assegurar a existência da violência para além do direito. A força agressiva da *reine Gewalt* provém justamente do fato de que ela produz uma consumação da história da aplicação da violência como poder. Violência pura porque desvinculada de qualquer relação com fins, mantendo-se apenas em relação consigo mesma. Violência divina, porque salva e redime a ordem profana, é nessa ordem indício do messiânico, a sua possibilidade. Violência revolucionária porque embora divina, a *reine Gewalt* não se confunde com a violência mítica, não deposita no sagrado o fundamento do governo dos assuntos profanos. Benjamin escreveu em uma das notas preparatórias de suas teses *Sobre o conceito de história*:

Na verdade, não existe um único momento que não traga consigo a sua oportunidade revolucionária – ela precisa apenas ser definida como oportunidade específica, concretamente como ocasião para uma solução radicalmente nova perante uma tarefa radicalmente nova. É a situação política que confirma ao pensador revolucionário essa oportunidade revolucionária singular de cada momento histórico. Mas confirma-se igualmente através do poder decisivo desse momento sobre um aposento perfeitamente determinado, mas até aí fechado do passado. A entrada nesse aposento corresponde exatamente à ação política; e é por essa entrada que essa ação, por mais destruidora que possa ser, se dá a conhecer como ação messiânica (a sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção, tantas vezes fracassada e por fim concretizada) (BENJAMIN, 2012b, 177).

Há nessa passagem uma reunião de vários aspectos do messianismo benjaminiano: (1) a aproximação entre o pensamento marxista da sociedade sem classes e a imagem da humanidade redimida do messianismo; (2) a dimensão disruptiva do tempo messiânico sobre o curso progressivo da história; (3) a presença, em cada momento histórico, em todo agora singular, de uma oportunidade revolucionária, uma solução radicalmente nova perante uma

tarefa radicalmente nova, cuja novidade advém, no entanto, de um passado obscurecido; e (4) a identificação da ação messiânica justamente como a entrada no aposento até então fechado do passado, sua atualização ao mesmo tempo destruidora e redentora. Benjamin revela não um pensamento de uma filosofia da história teológica, mas o divino ou o messiânico possui em seu pensamento o caráter de cessar, interromper, criar uma fratura no ponto de contato entre o sagrado e o profano. Os antagonismos entre mundo-outro mundo, teologia-materialismo assumem uma nova figura na filosofia da história de Walter Benjamin. Embora sua obra esteja repleta de imagens do mundo messiânico, não devemos lê-las como opostas ao tempo histórico, mas precisamente como portais na história hegemonicamente narrada que abrem a possibilidade de novos sentidos para os aposentos fechados do passado.

É conhecida a passagem em que Benjamin fala da relação do seu pensamento com a teologia: “Meu pensamento se comporta para com a teologia da mesma forma do que o mata-borrão para com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse seguir o mata-borrão, então nada subsistiria daquilo que está escrito” (BENJAMIN, 2009, p. 1.235). No notável artigo “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, Gagnebin faz importantes observações a partir da comparação benjaminiana. Para a autora, o sagrado nos textos de Benjamin é absorvido pelo profano como o mata-borrão fica embebido pela tinta, de maneira que, no pensamento (no mata-borrão) não é mais possível separar aquilo que ele apagou. A ideia do messiânico em Benjamin tem justo esse teor, ela diz respeito a uma condição, não de realização do sagrado, mas de abolição da separação entre sagrado e profano. A filósofa ainda ressalta a diferença radical dessa operação benjaminiana da *Aufhebung* hegeliana, o apagamento não conserva nada, ele dissolve e destrói. Gagnebin afirma:

Neste sentido bem preciso, poderíamos dizer que, realmente, em Benjamin, a realização messiânica é também a realização da felicidade terrestre. Não porque fé religiosa e convicções políticas atuariam no mesmo sentido e em direção à mesma meta (*telos*), mas porque a atualidade messiânica não se pode enunciar a não ser na prosa liberta, livre, do mundo terrestre. (GAGNEBIN, 2014, p. 192)

Segundo Benjamin, há em toda tradição estilhaços do messiânico – a tradição que recebemos pela descendência histórica das línguas, não se refere apenas à transmissão de um conteúdo específico, de um sentido determinado, mas há algo que se transmite em todo ato de transmissão. A própria transmissibilidade da linguagem, sua comunicabilidade ou ainda, a dimensão da linguagem de também ser um meio puro, uma *reine Sprache*, pura língua, conforme o pensamento sobre a linguagem que Benjamin desenvolveu em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” (BENJAMIN, 2011c). Outra observação muito pertinente que Gagnebin faz sobre o pensamento de Benjamin é a relação entre teologia e escritura. A leitura estrita da escritura é dispensável para o filósofo alemão, atravessado pela tradição cabalística que se constitui pela necessidade de comentar o texto primitivo, Benjamin se comporta para com a teologia não tanto tomando-a como um discurso dogmático e mais como a afirmação de uma indicação esquecida em toda teologia, o fato de que o objeto desse discurso ou saber tem, de antemão, consciência de que o seu objeto, a própria ideia de Deus, lhe escapa, está além de qualquer objetividade. A filósofa defende que, para Benjamin: “a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando esta se empenha em dizer verdadeiramente seu fundamento, em descrever seu objeto e, não conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos” (GAGNEBIN, 2014, p. 193-194). Deus, nesse sentido, é a primeira indicação do indizível na linguagem e a teologia é o paradigma de um discurso marcado, desde o início, por uma insuficiência essencial. O uso dos conceitos teológicos feito por Benjamin traz, então, tanto o sentido de apresentação desta fraqueza da linguagem, como também apaga a sua inscrição definitiva como dogma ou lei. Daí que no Prefácio do livro sobre o drama barroco, o discurso filosófico é assemelhado ao discurso

teológico que percorre a tradição atrás de pontos de fuga, da verdade insondável e que, por isso, não pode ser conduzido por um único caminho. A apresentação filosófica terá de ser antes método desviante, exposição/apresentação, sempre incompleta daquilo que “simultaneamente fundamenta o *logos* e a ele escapa” (GAGNEBIN, 2014, p. 195).

Violência pura e língua pura são, portanto, conceitos fundamentais para pensar uma outra dimensão para a história, que interrompa a soberania do direito sobre a vida do vivente ou ainda que abra possibilidade para a felicidade humana no mundo. Em *Estado de exceção*, Agamben faz uma aproximação entre os conceitos de violência pura com o de língua pura considerando que a noção de pureza (*Reinheit*) em Benjamin não é algo incondicionado e absoluto e jamais reside no ser cuja pureza se revela, conforme afirmou o alemão em carta à Ernst Schoen. A condição de pureza da língua ou da violência não é substancial à própria linguagem ou a violência em si, mas se apresenta como meios sem vistas a fins. Ainda segundo Agamben:

O meio não deve sua pureza a alguma propriedade intrínseca específica que o diferenciaria dos meios jurídicos, mas à sua relação com estes. Como no ensaio sobre a língua, pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade. E como a língua pura não é uma outra língua, não ocupa um outro lugar que não o das línguas naturais comunicantes, mas se mostra nelas expondo-as enquanto tais, do mesmo modo a violência pura se revela somente como exposição da relação entre violência e direito (AGAMBEN, 2004, p. 95-96).

A maneira como Agamben aproxima os dois conceitos aponta em direção ao método benjaminiano. Para Benjamin, a transmissão de uma tradição, a transmissão da história através da narrativa, transmite por descendência os sentidos atribuídos às palavras, aos nomes, e tem como fim comunicar um discurso específico. No entanto, o meio para a comunicação sendo a linguagem, ao transmitir um conteúdo específico, a linguagem não fica reduzida a uma mera função comunicativa. Em todo ato de transmissão resta na linguagem ainda o seu sentido original, oculto na tradição que ela transmite, existe a ideia da linguagem, a possibilidade de nomear, e não apenas receber por descendência a tradição dos significados dos nomes. Obscurecido na transmissibilidade está sempre a origem dos nomes. A origem é um salto para fora da história e o seu princípio é o de conjugar com um único golpe inacabamento e redenção, algo que apenas se mostra e desaparece, nunca se estabelecendo como fundamento. É possível dizer que a não relação com a noção de finalidade aproxima os conceitos de origem e meio puro em Benjamin. Na nossa tradição política, obscurecido ainda é o vínculo entre violência e poder, vínculo este que se apresenta como fundamento absoluto, o que garante a sua perpetuação. A tarefa da crítica da violência é realizada por Benjamin percorrendo a transmissibilidade do direito para expor o nexo entre violência e poder e, com isso, interromper a sua continuidade, cortar o nexo com o destino. Violência e língua se aproximam como meios puros que interrompem uma tradição hegemônica da história, abrindo um outro tempo, no qual o direito perde todo o seu poder.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Karman**: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Turim: Bollati Boringhieri, 2017.

BENJAMIN, Walter. A felicidade do homem antigo. Tradução de Anderson Gonçalves. **Magma**: Revista do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 7, p. 105-108, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011a.

BENJAMIN, Walter. Destino e Caráter. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011b.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011c.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Reflexões preparatórias das teses Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.

BENJAMIN, Walter. **Origens do drama trágico**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

JAREK, Márcio. Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin. **Cadernos Benjaminianos**, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2015.

ZINGANO, Marco Antônio. *Eudaimonia* e o bem supremo em Aristóteles. **Analytica** - Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, RJ. Vol. 1, n. 2, p. 11-40, 1994.