



VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA COMO EXPRESSÃO DE JUSTIÇA E INTERRUPÇÃO DO CURSO HISTÓRICO EM WALTER BENJAMIN

Leonardo Uderman*

Resumo:

Pretende-se aqui mostrar que uma leitura atenta do texto *Para a crítica da violência*, escrito por Walter Benjamin em 1921, é de notável auxílio para a compreensão da revolução como ação interruptiva proposta pelo autor em suas teses “Sobre o conceito de história”, de 1940. Assim, são discutidos os fundamentos da categorização benjaminiana da violência e mostra-se como a violência revolucionária é compreendida não como tendo a justiça como meta, mas como sendo em si mesma expressão de justiça. Com isto, poder-se-á analisar em mais detalhes a oposição de Benjamin ao marxismo evolucionista e sua asserção de que a revolução constitui uma interrupção do processo histórico, e não seu resultado.

Palavras-chave: História, Justiça, Revolução, Teleologia, Violência.

REVOLUTIONARY VIOLENCE AS EXPRESSION OF JUSTICE AND INTERRUPTION OF HISTORICAL COURSE IN WALTER BENJAMIN

Abstract:

The present work aims at demonstrating that a close reading of the text *Towards the Critique of Violence*, written by Walter Benjamin in 1921, provides notable support to the comprehension of the author’s proposal of revolution as interruptive action in his theses “On the Concept of History” (1940). Thus, the grounds of the Benjaminian categorization of violence are discussed and it is clarified that revolutionary violence is understood not as having justice as a goal, but as being itself an expression of justice. Therewith, Benjamin’s opposition to evolutionary Marxism can be analyzed in further details, as also his assertion that the revolution constitutes an interruption of historical process instead of a result of it.

Keywords: History, Justice, Revolution, Teleology, Violence.

Introdução

Mesmo após, motivado pelas leituras de Lukács e pelo contato com Asja Lācis, aderir definitivamente ao marxismo, Benjamin não excluiu de suas elaborações os

* Universidade de Lisboa. Email: leonardouderman@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3641-338X>



motivos teológicos característicos de seus ensaios de juventude. Seu marxismo era, portanto, substancialmente heterodoxo: em seus escritos, “ambos os modos de pensamento, o metafísico-teológico e o materialista, [...] entrelaçam-se [*verschränken sich ineinander*]” (Scholem, 1997 [1975], p. 156). Para compreender suas reflexões sobre a filosofia da história, é de fundamental importância que se tenha isso em conta: imbricam-se ali a ideia marxista da revolução e a ideia judaica do messianismo. Ocorre que, não sendo o evento messiânico entendido pela tradição judaica como resultado calculável do processo histórico, mas, antes, “como algo que irrompe abruptamente na noite [*etwa über Nacht jäh hereinbrechend*]” (*Id.*, 1960, p. 198), tem-se que a revolução não pode ser compreendida como alvo do desenvolvimento da história. Assim como o messiânico interrompe o curso da história, a revolução, em Benjamin, deve ser compreendida igualmente como interrupção. Por isso,

ao contrário do marxismo evolucionista vulgar — que pode se referir evidentemente a alguns escritos dos próprios Marx e Engels — Benjamin não concebe a revolução como o resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico (ou da “contradição entre forças e relações de produção”), mas como interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe (Löwy, 2005, p. 23).

Assim sendo, não se trata de garantir as condições ideais para um certo desenvolvimento histórico e aguardar a chegada de seu desenredo, pressupondo que este será favorável; antes, com a consideração de que a não alteração do curso das coisas conduz tão somente à catástrofe, impõe-se a tarefa de, no instante presente, interromper o processo pela ação revolucionária. A confiança no futuro brilhante dá lugar à exigência colocada por um presente desconfiado quanto a sua destinação.

Este trabalho tem por propósito aclarar essa ideia benjaminiana de uma revolução que interrompe violentamente o percurso histórico. Para tanto, propõe-se, antes de mais, uma aproximação a seu ensaio *Zur Kritik der Gewalt [Para a crítica da violência]*, de 1921. Exploram-se primeiramente os fundamentos da categorização da violência proposta por Benjamin, mostrando-se como, para ele, os tipos de violência não devem ser qualificados de acordo com as metas às quais se direcionam, como se a violência, *per se*, fosse sempre a mesma, devendo-se, em vez disso, analisar a maneira como a própria violência se conecta, em si, à esfera moral (primeira seção). Passa-se,



em seguida, à exposição distinção entre a “violência mítica” e a “violência divina”, sendo a primeira instauradora de uma ordenação jurídica, e a segunda, destruidora da ordem injusta (segunda seção). Sendo esses dois tipos de violência espelhados no mundo social, respectivamente, pela violência jurídica e pela violência revolucionária, procura-se mostrar como esta última, na formulação benjaminiana, não pretende iniciar um processo que alegadamente conduzirá a uma justiça futura, mas ser ela mesma expressão de justiça no presente (terceira seção). Evidenciando-se que a revolução, em Benjamin, não pode ser compreendida como o resultado alegadamente justo de um necessário processo de injustiça, mas deve ela própria irromper como ação justa em meio ao processo injusto, pode-se analisar em maior profundidade a oposição do filósofo às doutrinas do progresso da história (quarta seção).

1. A tarefa de uma categorização da violência

No ano de 1919, sentindo o forte choque da Primeira Guerra Mundial e tendo diante de si as notícias do curso do processo revolucionário na Rússia, Kurt Hiller publicou na revista *Das Ziel [O alvo]* um ensaio intitulado “Anti-Caim”, em que recuperava o relato bíblico do homicídio exordial para proclamar a necessidade de “abominar absolutamente o meio de Caim [*Kain's Mittel unbedingt verabscheuen*]” (Hiller, 1919, pp. 24, 25, 30). O mandamento divino de não matar concluía o texto e era tomado como o lema de uma radicalidade que, segundo o autor, superaria tanto aquela dos leninistas na Rússia — “o pacifista radical [...] senta à esquerda do bolchevique no parlamento da humanidade” — quanto aquela da Liga Espartaquista na Alemanha — “a oposição a ferramentas de assassinato [*Mordwerkzeuge*] constitui em si já um programa à esquerda de cada um que ainda trabalha com matança [*Tötung*], e assim à esquerda do espartaquista” (*Ibid.*, 1919, p. 24). A proposta de Hiller consistia então numa sacralização absoluta da vida, que não poderia ser tolhida a nenhum ser humano em nenhum contexto e por nenhuma razão: “antes eterna injustiça sobre todos do que a matança, mesmo que de um só!” (*Ibid.*, 1919, p. 25).

Assim sendo, a colocação da vida como um bem superior a todos os outros — como também o imperativo máximo, daí advindo, de não a ultrajar em nenhuma ocasião — constituía a base desse ideal. Toda essa linha argumentativa, porém, opunha-se a



uma ideia cara ao pensamento de Benjamin. A afirmação de que “ainda mais alto do que a felicidade [*Glück*] e a justiça de uma existência [*Dasein*]... está a existência em si” (*Ibid.*, 1919, p. 25) era a representação quase caricatural de um vitalismo que valorizava acima de tudo o mero viver biológico. Daí sua oposição a esse raciocínio: “falsa e baixa é a sentença de que a existência [*Dasein*] está acima da existência justa, quando existência não deve significar nada além de mera vida” (Benjamin, 1991a [1921], p. 201). Para Hiller, a diferença entre o militarismo ufanista de um general como Ludendorff e o revolucionarismo tanto de bolcheviques quanto de espartaquistas consistia tão somente no “*ethos* do alvo final [*Endziel*]” (Hiller, 1919: 25); a violência empregada seria a mesma, assim como seus efeitos sobre a vida. Benjamin, por outro lado, buscando fundamentar sua oposição ao pacifismo radical (isto é, à rejeição absoluta da violência e a aceitação de qualquer injustiça concreta em favor dessa abdicção), procura distinguir formas de violência em seu ensaio *Zur Kritik der Gewalt [Para uma crítica da violência]*, de 1921.

O título não deve confundir: atentando para a polissemia do termo “crítica”, deve-se ter em conta que ele não é aqui utilizado como sinônimo de reprovação ou censura, como se a posição de Benjamin equivalesse àquela de Hiller, mas, antes, como investigação com vistas a conceituar e distinguir. Longe de repreender a violência como atitude inteiramente desprovida de consideração pela moral, como meio [*Mittel*] sempre idêntico, independentemente da meta que se pretenda atingir, Benjamin busca, ao contrário, analisar o fenômeno da violência de um modo que lhe permita diferenciar os tipos de violência, e não simplesmente os tipos de metas a que ela é direcionada. Decerto, em Benjamin, só se pode chamar violência a um ato que “interfere em relações morais [*in sittliche Verhältnisse eingreift*]” (Benjamin, 1991a, p. 179), de modo que ficam excluídos fatos naturais (eventos geológicos e climáticos, episódios de agressividade animal etc.) e fala-se exclusivamente de ações humanas, tal como ocorre no texto de Hiller. No entanto, trata-se de investigar o modo como o ato violento, em si, relaciona-se com a esfera moral. Para tanto, é necessário justamente livrar-se do ponto de vista segundo o qual a violência é invariavelmente meio empregado para o atingimento de um objetivo, pois essa leitura está baseada na ideia de que a violência,



em si, é qualitativamente indiferenciável e só se pode julgar sua relação com a moral a partir da consideração dos objetivos.

Desse modo, a tarefa de uma crítica da violência exige pensá-la em sua “função não mediata [*nicht mittelbare Funktion*]”, exemplificada no texto pela ira [*Zorn*], que leva o ser humano a praticar uma “violência que não se relaciona [*bezieht*] como meio para uma meta predeterminada [*vorgesetzten*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 196). Nesses casos, ela “não é meio, mas sim manifestação [*Manifestation*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 196). A violência que não é inicialmente direcionada a um alvo final qualquer, assim, pode ser analisada em suas diferentes manifestações e, com isso, categorizada. Em Benjamin, dado que toda violência necessariamente se relaciona a questões morais, ela deve igualmente relacionar-se aos conceitos de “direito [*Recht*]” e “justiça [*Gerechtigkeit*]”, pois estes designam “a esfera dessas relações [morais]” (*Ibid.*, 1991a, p. 179). No entanto, há, para o autor, um abismo intransponível entre os dois conceitos.

Em sua visão, o direito figura como âmbito de arbitrariedade que cria a culpa a ser lançada sobre um indivíduo que nada pode fazer para livrar-se dela. Essa arbitrariedade é ilustrada pela “ambiguidade [*Zweideutigkeit*] mítica das leis que não podem ser ‘infringidas’, de que Anatole France fala satiricamente quando diz: elas proíbem igualmente ricos e pobres de passar as noites embaixo de pontes⁸⁹” (*Ibid.*, 1991a, p. 198). Os pobres que não têm mais onde repousar “encontram-se assim culpados simplesmente em razão de sua condição” (Birnbaum, 2008, p. 63); a ordem culpabilizante impõe despoticamente uma culpa imerecida. Por isso, Benjamin, contrariando a “crença de que o direito é uma elevada elaboração racional, uma conquista inelutável da ‘civilização’, que nele nada mais há de mítico” (Chaves, 1994, p. 19), categoriza o direito como “apenas um resíduo da fase demoníaca da existência humana [...] [que] se manteve para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios” (Benjamin, 1991a, p. 174). Na medida em que impõe uma culpa para a qual não admite salvação, o direito não pode estar vinculado à justiça. Trata-se, então, de diferenciar a manifestação de violência que instaura o direito do tipo de violência cuja

⁸⁹ Trata-se de um trecho de *Le lys rouge [O lírio vermelho]*: “[Os pobres] lá devem trabalhar diante da majestosa igualdade das leis, que proíbem tanto aos ricos como aos pobres dormir sob pontes, mendigar pelas ruas e furtar pão” (France, 1906 [1894], p. 118).



manifestação seja abolidora do direito — a primeira é denominada “violência mítica”, e a segunda, “violência divina”.

2. Violência mítica e violência divina

Deve-se ter em mente que Benjamin defende que o conceito de “religião” é exógeno ao âmbito do mito. Este erige-se, de acordo com o autor, sobre a ideia de uma “culpa natural”, atribuída a um indivíduo sem que se tenham em conta suas ações e dele exigindo expiação; a religião, por sua parte, deve, por natureza, basear-se no conceito moral da inocência e no axioma moral da responsabilidade, abdicando da arbitrariedade mítica que condena à culpa quem nada pode fazer para livrar-se da condenação. Nesse ponto, a elaboração de Benjamin converge plenamente com a visão do racionalista Hermann Cohen, para quem “*a religião se separa da mitologia, na qual o ser humano não é ainda o originador [Urheber] de seu pecado, mas, pelo contrário, é o herdeiro de seus antepassados [Ahnen] e da culpa destes*” (Cohen, 1919, p. 23). A contraposição entre a violência mítica e a violência divina espelha a contraposição entre o mítico e o teológico em geral, basilar no pensamento de Benjamin: “como em todos os domínios [Bereichen] Deus [opõe-se] ao mito, assim opõe-se [entgegentritt] à violência mítica a [violência] divina [göttliche]” (Benjamin, 1991a, p. 199). Duas narrações servem-lhe para iluminar o contraste:

- (i) A violência mítica é ilustrada pela lenda de Níobe, mortal que se proclama superior a Leto, deusa da maternidade, por ter quatorze filhos, enquanto Leto possuía apenas dois. Ofendida pelo orgulho de Níobe, a divindade roga vingança a seus dois filhos, que matam a flechadas os quatorze filhos da mortal; Níobe é, em seguida, transformada numa rocha que, entretanto, não deixa de chorar as perdas.
- (ii) A violência divina é ilustrada pela história bíblica do caso de Coré, que encabeça a rebelião dos levitas contra Moisés (Nm 16; Nm 26, 9-11). Irritados pelos tormentos da trajetória de volta a Israel e lamentando a saída do Egito, os levitas questionam a autoridade do profeta e se amotinam contra ele. Deus faz então com que a terra se abra, engula o bando e depois os recubra.



A oposição proposta não é óbvia. À primeira vista, parece que há, ao contrário, dois relatos um tanto afins — narrativas que duas distintas civilizações, helênica e hebraica, apresentam de uma fúria divina contra o ser humano. Isto é mencionado por Alison Ross como uma das grandes dificuldades para a compreensão do argumento de Benjamin:

Os exemplos de Níobe e de Coré mostram, precisamente em sua similaridade, que a diferença em sua avaliação está fundamentada em algo distinto das situações das respectivas histórias. As duas tradições têm uma única mensagem: a rebelião humana contra o divino é uma insensatez [*folly*] que acaba em ruína. Tendo o que Benjamin apresenta aqui como base, é difícil entender por que ele pensa que a petrificação de Níobe seria uma instância do sucumbir humano aos sombrios [*dark*] poderes do mito e a aniquilação dos levitas seria um exemplo de expiação da culpa. Em outras palavras, qual exatamente é a diferença entre a primeira, que ele chama “violência mítica”, e a segunda, “violência divina”? Esses exemplos pretendem tornar palpável a distinção entre os dois tipos de violência; na verdade, eles a tornam mais misteriosa (Ross, 2014, pp. 98-99).

De fato, não é fácil captar a diferenciação delineada por Benjamin a partir de suas menções a essas duas histórias, e seu estilo de escrita e exposição, evidentemente, não oferece grande ajuda. Entretanto, uma investigação mais aprofundada pode esclarecer as ideias que o guiaram na escolha dos exemplos e, por consequência, os fundamentos da oposição entre as formas mítica e divina da violência.

Pode-se começar pelo seguinte ponto: enquanto a violência praticada contra Níobe e seus filhos é “sangrenta”, a violência que atinge Coré e seu bando é “letal de maneira não sangrenta [*auf unblutige Weise letal*]” — e o sangue, de acordo com Benjamin, “é o símbolo da mera vida” (Benjamin, 1991a, p. 199). Num primeiro momento, a ideia permanece obscura: embora seja certo que as flechas que atingem a prole de Níobe fazem jorrar sangue e que a absorção dos levitas pela terra, ao contrário, não necessita fazê-lo para que estes pereçam, não parece absurdo questionar o motivo de ser esse aspecto tão decisivo a ponto de dar à contraposição uma base sólida. Isto só pode ser explicado a partir de uma compreensão mais adequada da simbologia do sangue referida por Benjamin: não se trata apenas de uma menção ao sangramento ou a sua ausência, mas também de uma referência à culpabilização daqueles que tem o sangue da mãe pelas ações desta. Os quatorze descendentes de Níobe são punidos



independentemente do que tenham feito ou deixado de fazer, pois são reconhecidos apenas em função de sua descendência, inteiramente privados de singularidade. Assim, a manifestação violenta dos deuses “não conhece senão as ligações sanguíneas, [e] não [conhece] indivíduos” (Birnbaum, 2008, p. 88). Por isso, a violência mítica concerne somente à mera vida, na medida em que não leva em conta as expressões individuais próprias e o agir; há, em seu léxico, apenas o viver natural, isento de responsabilidade — de onde se erige a associação aos laços sanguíneos, que definem os indivíduos em detrimento de suas ações próprias. Contrariamente, no caso de Coré, são atingidos pela violência divina apenas aqueles que participam da rebelião, sendo seus descendentes poupados. “Irritar-te-ias contra toda a comunidade quando um só pecou?”, perguntam Moisés e Aarão a Deus (Nm 16, 22); e, assim, “os filhos de Coré [...] não pereceram” (Nm 26, 11). Portanto, “diferentemente dos filhos de Níobe, os filhos de Coré não têm que pagar pelos pecados de seus pais” (Deuber-Mankowski, 2019, p. 303).

É fundamental a compreensão de que o caráter “sangrento [*blutig*]” ou “não sangrento [*unblutig*]” da violência contrapõe não apenas a visibilidade ou invisibilidade do sangue decorrente do método violento utilizado, mas, principalmente, o exercício dessa violência em função de laços sanguíneos ou não. Udi E. Greenberg sugeriu que “não seria forçado [*far fetched*] ler as reflexões de Benjamin como uma resposta à percepção do sangue de [Martin] Buber” (Greenberg, 2007, p. 331). Isso porque o autêntico judeu, para Buber, “olha para a linhagem [*Reihe*] dos pais e das mães que a ele conduziu, e torna-se consciente [*inne wird*] [...] da confluência [*Zusammenfließen*] de sangue que o gerou [*hervorgebracht*]”; ele “sente na imortalidade das gerações a comunidade do sangue, e ele a sente como pré-vida [*Vorleben*] de seu Eu” (Buber, 1920a, pp. 18-19). Buber afirma ainda que o sangue é “a mais profunda camada da disposição”, que constitui “o esqueleto da personalidade [*das Knochengeriüst der Personalität*]” e que “em nós plantou a corrente [*Kette*] dos pais e mães, seu modo [*Art*] e seu destino, [...] a grande herança dos tempos que nós trazemos conosco [*mitbringen*] ao mundo” (*Ibid.*, 1920a, p. 23). Essa sua elaboração — a ideia de um destino cuja raiz está no sangue — refletia um declarado apreço pelo pensamento mítico e a conseguinte ideia da centralidade do mito para o judaísmo: “não é de nenhum modo verdadeiro que monoteísmo e mito sejam mutualmente excludentes [*einander ausschließen*] e que um



povo que se sente monoteísta [*ein monotheistisch empfindendes Volk*] deva, com isso, ser privado do poder criador de mitos [*mythenbildenden Kraft entbehren*]; pelo contrário, dirá Buber, “cada monoteísmo vivo está pleno do elemento mítico” (*Id.*, 1913, pp. 24-25) e, assim sendo, “os judeus talvez sejam o único povo que nunca deixou de produzir [*erzeugen*] mito” (*Id.*, 1920b, p. viii).

Benjamin, por sua vez, enfatizava a completa ausência de vínculo entre o domínio do mito e a religião e a oposição absoluta entre o mítico e o divino. Por isso, sua menção ao caso de Coré e a ênfase colocada na desimportância do elemento para a violência exercida sobre os levitas pode ser entendida como uma “contrametáfora: enquanto para Buber é o sangue que define o potencial liberador do judaísmo, para Benjamin é exatamente o oposto — sua ausência — que carrega a promessa da salvação política” (Greenberg, 2007, p. 331). Contra Buber, que buscava fazer aflorar o mito com o judaísmo e, aferrado a essa busca, valorizava a persistência comunitária no sangue, Benjamin via no judaísmo uma força capaz de destruir o mito; daí advém sua contraposição da violência mítica que atinge os filhos de Níobe em razão do sangue comum à violência divina que atinge Coré e seu bando em razão das ações pelas quais são responsáveis, sem atingir aqueles que, embora carreguem o mesmo sangue, não pecaram⁹⁰.

No entanto, caberia ainda perguntar o que, para além da não extensão da punição à descendência, diferencia a ira da divindade hebraica contra Coré da ira das divindades gregas contra Níobe. Afinal, o argumento de Benjamin é que a violência mítica é instauradora de um direito e que a justiça, por sua própria essência oposta ao mito e ao direito, se manifesta na violência divina. É, num primeiro momento, difícil captar o porquê de a violência imposta a Níobe, motivada por sua ofensa ao orgulho de

⁹⁰ Comentando as reflexões de Benjamin, Derrida alerta para o risco de se cair na “tentação de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável de violência divina”, tendo em vista os métodos não sangrentos de extermínio: “quando se pensa nas câmaras de gás e nos fornos de cremação, essa alusão a uma exterminação que seria expiatória pois [é] sem sangue [*bloodless*] deve causar tremor” (Derrida, 1992, p. 62). A associação proposta (ou, se se quiser, a tentação de propô-la) não se sustenta diante de uma investigação mais cautelosa do significado do sangue no pensamento de Benjamin. A violência nos campos de extermínio, embora não sejam causa de sangue, tem o sangue como causa, isto é: embora não façam com que se veja o sangue no momento do homicídio, tem apenas o sangue em vista. Trata-se de uma violência que culpabiliza e pune exclusivamente em razão da linhagem sanguínea, sem ter em vista as ações dos indivíduos atingidos. Na terminologia benjaminiana, portanto, trata-se de uma violência fundamentalmente mítica.



Leto, ser considerada oposta à violência imposta a Coré, motivada por sua contestação da autoridade de Moisés. Esta segunda não aparenta, em princípio, ser destruidora de um direito, mas, ao contrário, na medida em que se insurge contra uma contestação, ser tão fundadora de uma norma jurídica quanto aquela punição imposta a Níobe.

Deve-se, contudo, notar duas coisas. Em primeiro lugar, o contexto de Níobe é o que Benjamin denomina “pré-mundo [*Vorwelt*]”, para designar “a antiguidade mítica como tempo que [...] se encontra imerso no destino” (Birnbaum, 2008, p. 33); e num mundo em que a dominação mítica do destino se dá de maneira completa, não se pode pensar em sujeitos morais. O caso de Coré, por outro lado, dá-se posteriormente à Revelação divina, sendo ele, portanto, consciente daquilo que não deveria fazer. Em segundo lugar, Coré “é abastado e tem influência junto ao povo anteriormente a sua rebelião”, sendo seu objetivo a obtenção de outros “privilégios materiais” (Bojanić, 2018, p. 106). Ele anuncia-se como revolucionário, mas cai em contradição: “por um lado, [...] desafia a própria instituição do sacerdócio, mas, por outro, deseja o ofício de sumo sacerdote para si” (Deuber-Mankowski, 2019, p. 303). “Por isso, para Benjamin, a luta de Coré por liderança pertence ao domínio da violência legal e mítica, que nada tem a ver com revolução. Eles [...] não podem nunca destruir o direito (lei) porque sua intenção é de substituí-lo com um novo direito (isto é, novo privilégio)” (Bojanić, 2018, p. 106). À tentativa da criação de um novo sistema jurídico, segue a força verdadeiramente justa. No caso de Níobe, em contrapartida, é instaurado contra ela um direito: nenhuma lei é por ela infringida, pois ainda não há lei que se possa infringir; os deuses, porém, na medida em que se sentem ultrajados por seu ato, manifestam sua superioridade com a inauguração de um direito. Desse modo, seu castigo é não a aplicação de uma pena jurídica, mas a criação de um sistema jurídico que exprime o poder e a superioridade dos deuses face aos mortais — e a pedra em que ela é transformada vem a funcionar como um “marco [*Markstein*] da fronteira entre seres humanos e deuses” (Benjamin, 1991a, p. 197).

É, ainda, de suma importância atentar para uma diferença entre a violência divina que atinge Coré e seus cooperantes e a violência mítica que atinge Níobe e sua descendência: a primeira dá-se num único instante, ao passo que a segunda se estende ao infinito. “Deus faz com que Coré e os homens que se aliaram a ele desapareçam



em um único golpe, sem perpetuar a culpa ou deixar uma permanente ameaça” (Deuber-Mankowski, 2019, p. 297); ao mesmo tempo, seus filhos, que, por nada terem feito, são poupados, “recebem uma nova vida e não têm de reparar a culpa dos pais” (Deuber-Mankowski, 2019, p. 303). Algo inteiramente diverso dá-se com Níobe:

O assassinato de todos os seus filhos, a morte de seu marido e sua própria transformação em uma rocha lutuosa e chorosa, por um lado, assegura que não há esperança de uma nova vida e, por outro, preserva a existência dos deuses e seu poder através do tempo. Níobe nunca terá filhos novamente, e nunca morrerá. [...] [Ela torna-se em] eternamente muda portadora de culpa [...] (Deuber-Mankowski, 2019, p. 298).

Nesse caso, sua expiação sem fim é o que garante a superioridade dos deuses. Eternamente em dívida com eles, perante eles culpada, Níobe serve de demarcação entre deuses e mortais, condenada à existência inativa de um marco do direito que garante o poder dos primeiros. “A lei, portanto, petrifica o sujeito, aprisionando a vida no momento de culpa” (Butler, 2012, p. 78). Essa vida de infinita expiação, para Benjamin, não pode ser tomada como sagrada: trata-se da “mera vida”, da vida culpada e sem justiça. A violência divina emerge como contraponto: sua justiça elimina a culpa e destrói fronteiras, emergindo contra o falso revolucionário que, proclamando-se destruidor da ordem do direito, busca fundar um novo direito que materialize sua superioridade.

2. Violência jurídica e violência revolucionária

Os exemplos dos casos de Níobe e de Coré não servem como material histórico capaz de fornecer provas a sua argumentação. Eles parecem antes ser utilizados para fornecer uma tipificação ideal: dois relatos em que se expressam duas formas antagônicas da violência ajudam a compreender as manifestações concretas de violência no universo social. Neste, a violência mítica deixa sua marca visível na esfera jurídica. Se é assim, contudo, também uma violência nos moldes da divina, que se conecta à justiça, deve estar ao alcance do fazer humano. Trata-se da violência revolucionária, “cujo nome deve ser dado à mais alta manifestação de violência pura através do ser humano” (Benjamin, 1991a, p. 202). Assim sendo, a violência mítica é arquétipo da



violência inerente a qualquer ordem jurídica e a violência divina, que irrompe como destrutora do direito e fundante da justiça, é arquétipo da violência revolucionária.

Poder-se-ia a partir disso, contudo, pensar erroneamente que, sendo a violência jurídica uma violência aplicada visando o atingimento de metas de direito, a violência revolucionária seria, analogamente, uma violência aplicada visando o atingimento de metas justas. É exatamente essa concepção teleológica totalizante, que vê a violência invariavelmente como um meio a ser aplicado com vistas a metas, que Benjamin procura questionar. É verdade que “a mais elementar relação básica [*Grundverhältnis*] de toda e cada ordem de direito é aquela de meta [*Zweck*] e meio [*Mittel*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 179): para o jusnaturalismo, a questão fundamental é “justificar [*rechtfertigen*]’ os meios através da justiça das metas”, sendo o emprego da violência amparado naqueles casos em que com ele se busca uma meta “justa”, considerada natural; para o juspositivismo, trata-se de “garantir [*garantieren*] a justiça das metas através da justificação [*Berechtigung*] dos meios”, sendo o emprego da violência amparado naqueles casos em que com eles se aplica um meio “justo”, considerado aferido (*Ibid.*, 1991a, p. 180). O que os dois casos fornecem “é não um critério da violência mesma [*selbst*] como um princípio, mas sim um [critério] dos casos de sua aplicação [*Anwendung*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 179). Benjamin pretende justamente fundamentar um critério para a avaliação da violência em si e encontrar um tipo de violência que se oponha à jurídica em sua própria essência, e não em razão daquilo que visa atingir. Uma vez que, por sua própria natureza, toda violência como meio direcionado a uma meta é “ou instauradora do direito [*rechtsetzend*] ou mantenedora do direito [*rechterhaltend*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 190), não há sentido em conceber a violência revolucionária, invariavelmente destruidora do direito, como uma violência empregada como meio e tendo a justiça como meta. A violência revolucionária não pode ter a justiça como objetivo, mas, em seu caráter radicalmente antiteleológico, ligar-se em si mesma à justiça.

O exemplo da greve geral proletária, que Sorel, em suas *Refléxions sur la violence* [*Reflexões sobre a violência*], opôs à greve geral política, serve à ilustração do caráter destrutivo e não direcionado da violência revolucionária. A greve geral política consiste numa omissão temporária das obrigações laborais que tem certas reformas



como meta, de modo que em momento algum há uma ameaça ao poder do Estado, que deve apenas garantir a satisfação das demandas de certas mudanças nas condições de trabalho. Já a greve geral proletária, tal como Sorel a descreve, deseja abolir o Estado e, com ele, toda a estrutura jurídica. Ela não visa atingir uma meta justa, mas, antes, ser ela própria, enquanto ato, manifestação de justiça. Em seu caráter destrutivo, a greve geral proletária “já não pode servir como meio para metas morais [*sittlichen*], mas deve ser ela própria expressão [*Ausdruck*] e forma de realização [*Vollzugsform*] da moralidade” (Honneth, 2011, p. 205). Enquanto a greve geral política “causa [*veranlaßt*] apenas uma modificação externa das condições de trabalho”, isto é, atuando sempre dentro dos limites preestabelecidos de um sistema jurídico, alcança uma meta que não pode deixar de estar dentro dos mesmos limites, a greve geral proletária, em oposição, funda-se “na decisão [*Entschluß*] de retomar somente um trabalho inteiramente modificado [*gänzlich verändert*], um [trabalho] não estatalmente coagido [*nicht staatlich erzwungen*], uma subversão [*Umsturz*] que este tipo de greve não tanto causa quanto realiza [*nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht*]” (Benjamin, 1991a, p. 194). A violência revolucionária em Benjamin, portanto, não busca provocar um efeito; ela não almeja ser causa primária de uma sequência de eventos que desembocará numa meta desejada, mas fazer despertar a justiça no próprio ato do rompimento da ordenação jurídica.

A defesa dessa aspiração anárquica e intempestiva estava diretamente conectada ao furor causado pelos acontecimentos políticos que precederam a escrita do texto. Em determinadas passagens, Benjamin não faz muita questão de encobrir sua ardente irritação: ele qualifica uma recente greve médica na Alemanha como “mais imoral e mais bruta [*unsittlicher und roher*] do que a greve geral política” e afirma tratar-se aí da omissão violenta de uma “classe profissional que durante anos, sem a menor tentativa de resistência, ‘assegurou a morte a sua presa’ para após isso, na primeira ocasião, entregar a vida ao abandono por vontade própria [*das Leben aus freien Stücken preiszugeben*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 195). Em um trecho anterior, ele argumenta que o “espírito” das forças policiais é “menos devastador [*verherrend*] onde [a polícia], na monarquia absoluta, representa a violência do soberano [*Herrscher*] [...], do que em democracias, onde sua existência [*Bestehen*], não sustentada [*gehoben*] por nenhuma relação desse tipo, atesta [*bezeugt*] a maior degeneração [*Entartung*] pensável da



violência” (*Ibid.*, 1991a, p. 190). Por fim, em uma revolta ainda mais clara contra as instituições da democracia burguesa, Benjamin afirma que o parlamento alemão proporciona um “lamentável espetáculo [*jammervolles Schauspiel*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 190) e rejeita inteiramente o sistema parlamentarista — “pois o que ele alcança em assuntos vitais só podem ser aquelas ordens de direito carregadas [*behafteten*] com violência na origem [*Ursprung*] e no desfecho [*Ausgang*]” (*Ibid.*, 1991a, p. 191).

Destes três exemplos de irritação profunda, os dois últimos causam maior desconforto. No que diz respeito à violência policial, os problemas da fundamentação da polícia como instituição autônoma e burocrática certamente podem ser discutidos; no entanto, é difícil negar que a asserção de que se trata de uma violência necessariamente mais “degenerada” em democracias modernas do que em monarquias absolutas é bastante precipitada e se deve fundamentalmente “às impressões muito vívidas de abuso de poder por parte das autoridades policiais daquele tempo” (Honneth, 2011, p. 203). Quanto à rejeição ao parlamentarismo, esta é vista com preocupação ainda maior por leitores críticos de Benjamin. Derrida chega ao ponto de assegurar que *Zur Kritik der Gewalt* “pertence, em 1921, à grande onda antiparlamentarista e anti-‘*Aufklärung*’ sobre a qual o nazismo, por assim dizer, veio à tona e até mesmo surfou [*surfaced and even surfed*] nos anos 1920 e no início dos anos 1930” (Derrida, 1992, p. 64). O que causa tanto incômodo nesse tipo de elaboração benjaminiana é sua “assombrosa proximidade para com as linhas de pensamento antidemocráticas de Carl Schmitt” (Honneth, 2011, p. 204). São “afinidades limitadas”, segundo Derrida, “mas determinantes” (Derrida, 1992, p. 66).

De fato, o interesse do proeminente teórico nacional-socialista pelo estado de exceção [*Ausnahmezustand*] deriva, tal como no caso de Benjamin, da tentativa de teorizar uma violência não prevista na ordem jurídica vigente. E, novamente num raciocínio similar ao de Benjamin, Schmitt fala de uma “suspensão de toda a ordem vigente” (Schmitt, 1934 [1922], p. 18) a partir de uma decisão acerca da exceção. Porém, é necessário notar que “o ‘estado de exceção’, em Schmitt ditatorialmente imposto [*verhängt*], ditado de cima [*von oben diktiert*], torna-se em Benjamin a doutrina [*Lehre*] de uma tradição dos oprimidos” (Taubes, 1987, p. 28); enquanto o primeiro “parte de uma perspectiva católica sobre o político, enfatizando a necessidade da ordem



jurídico-política existente”, o outro “assume uma perspectiva messiânica”, para a qual a ordem jurídico-política deve desaparecer (De Wilde, 2011, p. 365). Assim, o primeiro, enquanto católico conservador, centrava suas teorizações na figura de um soberano capaz de *decidir* pelo estado de exceção e, com isso, reestabelecer a ordem, ao passo que o segundo via no gesto de *decisão* a destruição da ordem do direito. “Onde o regente [*ruler*] de Schmitt tomava uma decisão momentosa para restaurar a ordem, reestabelecer a lei e um mundo dividido em unidades políticas discretas e homogêneas, a violência pura e golpeante [*striking*] de Benjamin não deixava nada para ser imaginado além do momento apocalíptico” (Müller, 2003, p. 470).

Desse modo, se Benjamin enxergava o direito como “um resíduo de uma era demoníaca” e falava de uma violência que seria sua “destruição messiânica”, Schmitt, por sua vez, “não era de modo algum avesso a um apelo judicioso a mitos e demônios no interesse de uma ordem concreta baseada num poder mantenedor do direito [*lawpreserving*]” (*Ibid.*, 2003, p. 471). A exceção, para Schmitt, abria as portas para a ação de um soberano que teria poder suficiente para instaurar uma nova ordem e salvar o direito. Isto é precisamente o que Benjamin circunscreve à violência mítica. Enquanto o soberano de Schmitt impõe uma ordenação, a violência revolucionária em Benjamin é definida — com citação direta de Sorel — como “uma clara, simples revolta” em que “não está reservado um lugar nem para os sociólogos, nem para os elegantes amadores [*Amateuren*] de reformas sociais, nem para os intelectuais que fizeram de pensar pelo proletariado sua vocação [*Beruf*]” (Benjamin, 1991a, p. 194). A exceção é, em Schmitt, a porta pela qual pode penetrar a violência mítica em sua forma indisfarçada, como imposição de ordem por parte de quem detém o poder; já Benjamin vê na exceção a entrada do gesto revolucionário destruidor da ordem.

3. O caráter interruptivo da ação revolucionária

Está claro, então, que a violência revolucionária não se diferencia da violência mantenedora do direito em função do resultado oferecido; não se trata de duas violências em si idênticas, com o adendo de que da primeira emana uma ordenação justa e, da segunda, uma ordenação injusta. A violência revolucionária deve ser



essencialmente conectada à justiça, justa enquanto ato. Ela “não oferece promessa alguma acerca do futuro, mas sim transforma o presente naquilo que [Benjamin] chamou de tempo-de-agora [*Jetztzeit*]” (Butler, 2012, p. 92) — um tempo “no qual se recolhe, na imanência do presente, a imagem do estado da perfeição moral, da redenção” (Cantinho, 2011, p. 183). Nota-se aí a expressão do radical antiprogressismo de Benjamin que o distancia tanto do “comunismo oficial” de seu tempo, para o qual “o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as ‘leis da história’ levam necessariamente à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado”, quanto do reformismo socialdemocrata, para o qual as “reformas [...] transformarão gradualmente a sociedade” (Löwy, 2005, p. 41). Em ambos os casos, fala-se da revolução como o resultado mais ou menos natural do processo histórico. A história é tida como uma esteira que lenta, mas necessariamente, conduz à porta que se deseja adentrar; já em Benjamin, a ação revolucionária é precisamente a abertura da porta no presente, não a chegada à futura porta já aberta após o desenrolar de um longo e necessário processo. Em contraposição à apreensão teleológica do materialismo histórico, Benjamin pretende um revolucionarismo que irrompe como interrupção do curso da história. A revolução não é a explosão a que se chega, mas justamente o gesto de impedir que se chegue ao ponto da explosão:

A apresentação [*Vorstellung*] da luta de classes pode conduzir ao erro [*irreführen*]. [...] se a erradicação [*Abschaffung*] da burguesia não estiver realizada [*vollzogen*] até um instante quase calculável [*berechenbaren*] do desenvolvimento econômico e técnico (inflação e guerra química [*Gaskrieg*] o sinalizam), então tudo está perdido. Antes de a centelha chegar à dinamite, o fio de ignição em chamas [*die brennende Zündschnurr*] deve ser cortado ao meio [*durchschnitten*] (Benjamin, 1991b [1928], p. 122).

A interrupção do movimento da centelha em direção à dinamite é a imagem que Benjamin propõe no aforisma acima transcrito de seu *Einbahnstraße* [*Rua de mão única*] (1928). Já nas notas preparatórias a suas famosas teses *Über den Begriff der Geschichte* [*Sobre o conceito de história*], lê-se que as revoluções devem ser compreendidas não como “a locomotiva da história universal [*Weltgeschichte*]”, mas, em vez disso, como “o puxar [*Griff*] do freio de emergência [*Notbremse*] por parte do gênero humano que viaja nesse trem [*des in diesem Zuge reisenden*”



Menschengeschlechts]” (*Id.*, 1974a [1940], p. 1232). A revolução, portanto, não é elaborada por Benjamin como resultado de um movimento, que poderia ser atingido mais rapidamente pela aceleração do processo, mas, antes, como o puxar do freio que o interrompe.

Essas formulações contrapõem o pensamento de Benjamin à confiança numa evolução natural — seja no caso da elaboração de um desenvolvimento histórico que propicia naturalmente as condições para a revolução, seja no caso do constante e paulatino progresso vislumbrado pelos socialdemocratas. É justamente contra esse otimismo conformista dos “poetas de associação socialdemocratas [*sozialdemokratische Vereinsdichter*]” que Benjamin propõe que a verdadeira resposta à questão sobre “os pressupostos da revolução” deve ser:

pessimismo integral [*auf der ganzen Linie*]. [...] Desconfiança [*Mißtrauen*] quanto à destinação [*Geschick*] da literatura, desconfiança quanto à destinação da liberdade, desconfiança quanto à destinação da humanidade europeia, mas antes de tudo desconfiança, desconfiança e desconfiança quanto a todo entendimento mútuo [*Verständigung*]: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança [*Vertrauen*] ilimitada somente quanto à I.G. Farben e ao aperfeiçoamento [*Vervollkommung*] pacífico da Luftwaffe (Benjamin, 1991c [1928], pp. 308-309).

A confiança exclusiva na prosperidade da I.G. Farben — conglomerado que reuniu as principais companhias químicas alemãs e que viria a produzir o gás Zyklon B utilizado nas câmaras dos campos de extermínios nazistas — e no soerguimento da Luftwaffe — a força aérea alemã reconstruída à revelia do Tratado de Versalhes — colocava Benjamin como antípoda do otimismo que vislumbrava o engrandecimento espontâneo da civilização e da paz. É proposto, contudo, um “pessimismo revolucionário que não tem nada a ver com a resignação fatalista” (Löwy, 2005, p. 23). Não se trata de lamentar-se face a uma antevisão elevada à inexorabilidade, mas sim de prognosticar as consequências do desenrolar do presente e organizar a ação que as evite — o puxar do freio de emergência, o cortar do fio que impede a centelha de chegar à dinamite.

Nesse ponto, mostra-se de grande valia a distinção proposta por Daniel Bensaïd entre profecia e oraculismo. O profeta é aquele que vê “as pistas e os traços do presente



afundando no futuro” (Bensaïd, 1990, p. 140) e conclama à ação que, naquele instante, obstrua o fluxo, salvando o presente e impedindo a chegada ao porvir conjecturado. “Sua percepção é aquela de uma ‘certeza evitável’” (*Ibid.*, 1990, p. 108). Ele exprime o alerta de que “a catástrofe é possível — se não provável — *a não ser que...*”; suas formulações acerca do futuro “são condicionais: eis o que corre o risco de acontecer *se...*” (Löwy, 2005, p. 152). A desconfiança quanto ao estado das coisas é sempre acompanhada de uma possibilidade de salvação pela práxis. O oráculo, ao contrário, “não se engana jamais: seu futuro obedece a um determinismo em forma de destino” (Bensaïd, 1990, p. 108), pois, para ele, o futuro está já dado. O pessimismo de Benjamin, evidentemente, nada tem em comum com essa visão inconcussa de um porvir inexorável; suas afirmações têm, no sentido aqui proposto, um caráter profético, que alerta para os perigos do itinerário presente e conclama a interrupção da marcha. Não se trata do fatalismo inerte e submisso à sentença de um destino, mas da resposta à confiança cega no progresso que, em última análise, conduz igualmente à inércia.

Essa crença na evolução natural do gênero humano rumo ao ponto desejado enxergava o presente apenas como uma ponte para um futuro rutilante. Por isso, Benjamin afirma, nas teses “Sobre o conceito de história”, que “a apresentação [*Vorstellung*] de um progresso do gênero humano na história não se pode separar [*ist ... nicht abzulösen*] da apresentação de seu avanço que percorre [*ihres ... durchlaufenden Fortgangs*] um tempo homogêneo e vazio” (Benjamin, 1974b [1940], p. 701): apreende-se o presente como não mais que transição, um intervalo curtíssimo de tempo sucedido por outro no curso de uma sucessão que lentamente conduz à melhora, e concebe-se o tempo como uma “antessala, na qual se [poderia] esperar com mais ou menos serenidade [*Gelassenheit*] a entrada [*Eintritt*] da situação revolucionária” (*Id.*, 1974a, p. 1231). Para Benjamin, porém, a doutrina do progresso como “essencialmente inexorável [*unaufhaltsam*]” (*Id.*, 1974b, p. 700), sobre a qual se assenta a espera confortável pelo desenvolvimento ulterior, é ilusória: em sua raiz, está a desconsideração pelos derrotados da história. Quando se atenta para eles, compreende-se que “o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra” (*Id.*, 1974b, p. 697) e o fascismo deixa de ser uma surpresa desagradável que irrompe *ex nihilo* num idílio



moderno para ser compreendido como algo gestado no processo histórico que o precedeu.

Benjamin propõe um conceito de história que seja capaz de captar a dimensão catastrófica do processo histórico, que deve então ser interrompido. O gesto revolucionário que interrompe não é meramente uma violência aplicada com o fim de alcançar a justiça no futuro, mas, antes, o ato em si justo, que, no próprio instante da interrupção, presentifica a justiça. Por isso, para a compreensão do revolucionarismo interruptivo proposto por Benjamin nas teses “Sobre o conceito de história”, é preciso que se retorne a suas considerações em *Para a crítica da violência*, que, quase vinte anos antes, indicam já a desconfiança quanto ao estado das coisas e a necessidade de frear a marcha da injustiça pela ação justa.

Considerações finais

Num ensaio de 1915 intitulado *Das Leben der Studenten [A vida dos estudantes]*, Benjamin já deixa clara sua oposição à apreensão da temporalidade como progresso:

Há uma elaboração de história [*Geschichtsauffassung*] que, confiando [*im Vertauen*] na infinitude do tempo, só diferencia o ritmo [*Tempo*] dos seres humanos e épocas que correm [*dahinrollen*] rápida ou lentamente no trilho do progresso. A isto corresponde a incoerência [*Zusammenhanglosigkeit*], a falta de precisão e de rigor [*Strenge*] que ela coloca no presente (Benjamin, 1991d, p. 75).

Vê-se, logo, que a oposição de Benjamin à elaboração evolucionista da história, característica de sua heterodoxia marxista, é basilar desde muito cedo para sua filosofia. Contra essa concepção de um “tempo homogêneo e vazio” (*Id.*, 1974b, pp. 701-702), o autor propõe que se valorize o instante presente como decisivo:

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição [*Übergang*], mas no qual o tempo se fixa [*einsteht*] e ficou imóvel [*zum Stillstand gekommen ist*]. [...] [O materialista histórico] fica senhor de suas forças, suficientemente viril [*Manns genug*] para arrebentar [*aufzusprengen*] o *continuum* da história (Benjamin, 1974b, p. 702).



“Não há”, assim, “um instante que não carregou consigo [*mit sich führte*] sua chance revolucionária” (*Id.*, 1974a, p. 1231). Se as doutrinas evolucionistas dão por certo que o presente não pode ser mais do que um curto e insignificante passo na marcha em direção ao futuro desejado, Benjamin, por sua vez, propõe que no instante presente se dê o salto de justiça contra uma corrente que conduz ao abismo. A violência revolucionária não constitui uma ação direcionada a causar um determinado efeito, mas a própria realização de justiça. Como tal, ela transforma o presente num instante que é “modelo do messiânico” (*Id.*, 1974b, p. 703).

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a [1940], pp. 1223-1267.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b [1940], pp. 691-704.

BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a [1921], pp. 179-203.

BENJAMIN, Walter. Einbahnstraße. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b [1928], pp. 83-148.

BENJAMIN, Walter. Der Sürrealismus: Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991c [1928], pp. 295-310.

BENJAMIN, Walter. Das Leben der Studenten. *In*: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991d [1915], pp. 75-87.

BENSAÏD, Daniel. *Walter Benjamin : Sentinelle messianique*. Paris: Plon, 1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRNBAUM, Antonia. *Bonheur Justice – Walter Benjamin : le détour grec*. Paris: Payot, 2008.

BOJANIĆ, Petar. *Violence and Messianism: Jewish Philosophy and the Great Conflicts of the 20th Century*. Tradução de Edward Djordjevic. Oxon e Nova Iorque: Routledge, 2018.



- BUBER, Martin. *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt: Rütten & Loening, 1920a [1911].
- BUBER, Martin. *Die Legende des Baalschem*. Frankfurt: Rütten & Loening, 1920b [1908].
- BUBER, Martin. Der Mythos der Juden. In: VEREIN JÜDISCHER HOCHSCHÜLER BAR KOCHBA. *Vom Judentum: Ein Sammelbuch* Lúpsia: Kurt Wolff Verlag, 1913, pp. 21-31.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.
- CANTINHO, Maria João. Walter Benjamin e a história messiânica: contra a visão histórica do progresso. *Philosophica*, v. 37, 2011, pp. 177-195.
- CHAVES, Ernani. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin. *Trans/Form/Ação*, v. 17, 1994, pp. 15-30.
- COHEN, Hermann. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Lúpsia: Gustav Fock G.m.b.H., 1919.
- DE WILDE, Marc. Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Philosophy & Rhetoric*, v. 44, n. 4, 2011, pp. 363-381.
- DERRIDA, Jacques. Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”. In: CARLSON, David Grey; CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel (eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice* (pp. 3-67). Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.
- DEUBER-MANKOWSKY, Astrid. Niobe and Korah, Different Orders of Time: A Commentary on Paragraphs 14-17 of Walter Benjamin’s “Toward the Critique of Violence”. *Critical Times*, v. 2, n. 2, 2019, pp. 295-305.
- FRANCE, Anatole. *Le lys rouge*. Paris: Calmann-Lévy, 1906 [1894].
- GREENBERG, Udi E. Orthodox violence: “Critique of Violence” and Walter Benjamin’s political theology. *History of European Ideas*, v. 34, n. 3, 2007, pp. 324-333.
- HILLER, Kurt. Anti-Kain: Ein Nachwort zu den Vorhergehenden. In: _____ (ed.). *Das Ziel: Drittes der Jahrbücher für geistige Politik*. Herausgegeben von Kurt Hiller. Erster Halbband. Lúpsia: Kurt Wolff Verlag, 1919, pp. 24-32.



HONNETH, Axel. »Zur Kritik der Gewalt«. Em: LINDNER, Buckhardt (org.). *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (pp. 193-210). Estugarda e Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2011, pp. 193-210.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÜLLER, Jan-Werner. Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*. *History of European Ideas*, v. 29, 2003, pp. 459-473.

ROSS, Alison. The Distinction between Mythic and Divine Violence: Walter Benjamin’s “Critique of Violence” from the Perspective of “Goethe’s *Elective Affinities*”. *New German Critique*, v. 41, n. 1, 2014, pp. 93-120.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Munique e Lúpsia: Verlag von Duncker & Humboldt, 1934 [1922].

SCHOLEM, Gershom. Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: FRÖBE-KAPTEYN, Olga (ed.). *Die Erneuerung des Menschen*. Zurique: Rhein-Verlag, 1960, pp. 193-239.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997 [1975].

TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987.