

A Violência Divina de Benjamin e o Caso de Coré — A Rebelião contra Moisés Como Primeira Cena do Messianismo (Números, 16)¹

PETAR BOJANIĆ²

Universidade de Belgrado; Universidade de Rijeka.

Tradução de Gabriel Rezende³ e Isabela Baldini⁴

Inicialmente, para justificar uma leitura suplementar da *Crítica da violência* de Benjamin, eu gostaria de apresentar as formas pelas quais esse texto foi recebido e explicar as razões por trás da rica história de suas reconstruções, que vão de Scholem e Löwenthal, até Honneth, Žižek e Butler. O que é que produz a “força desconstrutiva” dessa colagem densa e complexa de textos? Não é apenas a brilhante montagem de Benjamin, mas, também, parece-me, esse poderoso mal-entendido que se dissimula no título de meu texto: *A violência divina de Benjamin e o caso de Coré*. Gostaria, então, de completar imediatamente essa analogia entre a violência divina e o nome de Coré com duas anotações que devem limitar e complicar toda interpretação suplementar: (a) diferentemente de Leo Löwenthal (1990, p. 174), tratarei o texto de Benjamin como uma soma de figuras e de categorias messiânicas e, analogamente, (b) acompanharei os célebres qualificativos que Scholem atribui ao “texto puramente judeu” de Benjamin [*ein rein jüdischer Text*], quando o caracteriza como uma manifestação de “nihilismo positivo” ou de “nobre e positiva violência da destruição” [*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*] (Scholem, 2007, p. 501-502). Esses dois elementos (o messianismo e o nihilismo positivo) poderiam ampliar a minha intervenção sobre o texto de Benjamin e, talvez, negar a vantagem que o título do presente artigo goza em relação a seu subtítulo (*A rebelião contra Moisés como o primeiro ato de messianismo*). Estaria em posição de destaque, então, a sugestão ou intuição genial de Benjamin de que a primeira

1 Originalmente publicado em: BOJANIĆ, Petar. *Violence and messianism*. Jewish Philosophy and the Great Conflicts of the 20th Century. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 99-114.

2 Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9324-2209>

3 Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8567-1190>

4 Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3968-2451>

grande rebelião na história da justiça (e a última no quadro do mito⁵ ou do direito) evoca ou provoca qualquer coisa de messiânico; que esse episódio maior na vida de certo povo – cujos iniciadores são Coré e alguns rebeldes – representa o começo da construção do teatro messiânico.

Porém, inversamente, por mais que se tente encontrar os sinais e as formas do messianismo⁶ na rebelião, por mais que, por exemplo, Coré – “contrariamente a” Benjamin, mas sempre “com ele” – seja o “primeiro opositor de esquerda de toda a história política” (Walzer, 1985, p. 111), a última e divina violência que Deus exerce sobre ele seria, de fato, uma violência puramente revolucionária, cometida precisamente sobre o primeiro revolucionário. A circulação do título de meu artigo dentro do subtítulo, e reciprocamente, é uma descrição precisa do equívoco em relação ao entendimento da revolução em Benjamin, pois aquele que desempenha a violência revolucionária não se encontra onde nós esperamos que ele se encontre. Seria precisamente essa espera enganadora que nos remete incessantemente à *Crítica da violência* de Benjamin? Mas, antes de mais nada, o que de fato nós esperamos? Não esperamos uma última violência de dimensões catastróficas, que suprima toda a violência futura e toda a espera? Esperamos o sujeito dessa violência positiva – o nobre sujeito da revolução? Esperamos justiça?

Eis a célebre passagem de Benjamin sobre a distinção entre violência mítica e violência divina – distinção essa que é o ponto culminante de seu texto. Esse fragmento é imediatamente precedido por algumas frases ambíguas, nas quais Benjamin, em referência a Hermann Cohen, trata da rebelião como característica principal da luta contra o espírito das legislações míticas (diminuindo, por isso, a importância da figura do rebelde) e da nossa – talvez mais importante – tarefa. Na história, o papel danoso que desempenhou a manifestação mítica e imediata da violência – isto é, para Benjamin, a violência jurídica [*Rechtsgewalt*] – exige sua supressão.

Tal tarefa suscita novamente, em última instância, a questão de uma violência pura, imediata [*einer reinen unmittelbaren Gewalt*], que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas

5 Ernst Bloch escreve sobre Coré, após a Segunda Guerra Mundial, como *die mythische Reflexe*, contra aquilo que é hierarquicamente inferior [*oben*] (Bloch, 1978, p. 108-109).

6 Aqui, situo-me novamente no livro de Bloch após a guerra, *Das Prinzip Hoffnung*, quando ele escreve sobre a rebelião como ideia messiânica por excelência. A ideia messiânica fundamental situa-se na rebelião de Moisés contra os egípcios.

são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito [*mytische Gewalt rechtsetzend*], a violência divina é aniquiladora do direito [*die göttliche rechtsvernichtend*]; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina [*göttliche*] expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal e não-sangrenta [*so diese auf unblutige Weise letal*]. À lenda de Níobe, pode-se contrapor, como exemplo dessa violência, o juízo divino do bando de Coré [*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*]. O juízo divino atinge os privilegiados, os Levitas [*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*]; atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação [*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*]. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida [*das Symbol des blossen Lebens*]. O desencadeamento da violência do direito [*Auslösung der Rechtsgewalt*] remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele purga sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois, com a mera vida, termina o domínio do direito sobre o vivente [*die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf*]. A violência mítica é violência sangrenta, exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente [*die göttliche reine gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*]. A primeira exige sacrifícios; a segunda os aceita [*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*]. (Benjamin, 1991, p. 199-200)⁷

Por consequência, Benjamin concebe a “violência divina” como uma potência que Deus possui ou como uma violência que ele exerce quando julga Coré e seu grupo. É o seu único exemplo. Esse sintagma de “violência divina” (impreciso, mas corrente nos textos teológicos) tem em Benjamin algumas formulações alternativas, por meio das quais ele se opõe, em seu texto, à violência jurídica, ou seja, à violência criada e conservada pelo direito. A “violência divina” é, ao mesmo tempo, a “violência pura e imediata”, a “greve proletária” de Sorel, que não é violenta, mas que destrói, assim como a “violência pedagógica” [*erzieherische Gewalt*] que está igualmente fora do direito. De acordo com Benjamin, a “violência divina” ocorrida outrora, assim como a crise das normas jurídicas míticas, fundam conjuntamente

7 NT: Todas as citações deste texto são baseadas na tradução de Willi Bolle, sofrendo modificações quando necessário ao argumento do autor.

uma nova época histórica [*ein neues geschlittliches Zeitalter*]. Benjamin anuncia a chegada de algo “novo”, algo que não está mais tão distante de nós (não se trata, de todo modo, de um novo direito⁸). Ele afirma, em seguida, que a “violência revolucionária” não é mais impossível; e, enfim, ele anuncia uma violência completamente nova e misteriosa, cuja vinda é iminente e que parece ter todas as características do messiânico e do soberano⁹. A “violência divina” parece estar constantemente presente, porque ela pode advir de todas as formas imagináveis (guerra, execução de castigos mortais etc.) e inimigáveis. No fim do seu texto, Benjamin insiste sobre o fato de que essa violência permanece, para nós, completamente obscura e incompreensível.

É sabido que essa longa passagem, que acabo de citar, é a parte mais importante e, talvez, mais original de *Crítica da violência*. Benjamin procura formular aí o seu argumento, distinguindo um gênero de violência pelo qual serão julgados Níobe e Coré. A distinção serve-lhe para designar e instituir um novo gênero de violência, e, depois, para se opor vigorosamente ao pacifismo revolucionário e radical, assim como ao judaísmo de Kurt Hiller com sua compreensão da vida¹⁰. Essa passagem é extremamente complicada porque Benjamin a reescreve e discute todos os elementos do seu próprio texto à luz dessa diferença e da nova violência identificada – no caso de Coré.

Eu gostaria de enumerar esses elementos e, eventualmente, sugerir outras possíveis fontes e razões para a introdução de Coré, por Benjamin, em seu texto. A minha intenção é encontrar motivos por trás do fato de

8 Franz Rosenzweig emprega a expressão de “novo direito” numa passagem do livro *Der Stern der Erlösung*, que foi publicado no mesmo ano que o texto de Benjamin. “É o sentido de toda a violência o de fundar um novo direito [*neues Recht gründe*]. Ela não é uma negação do direito, como se pensa frequentemente, fascinados que somos pela sua aparência subversiva: ao contrário, ela o funda. Mas a ideia de um novo direito encerra uma contradição. Na sua essência, o direito é direito antigo. E eis que a violência se desvela como a renovadora do direito antigo [*die Erneuerin des alten Rechts*]. No ato violento [*gewaltsamen Tat*], o direito não cessa de se transformar em direito novo” (Rosenzweig, 1996, p. 370).

9 No texto original: “*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen*” (Benjamin, 1991, p. 201).

10 O texto de Hiller, *Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden*, que Benjamin cita a partir da revista *Das Ziel* (1919), é precedido por um curto texto de Rudolf Leonhard, *Endkampf der Waffengegner!*, consagrado à greve dos Spartakistap. Este termina com um apelo à luta contra as armas (*Kampf gegen die Waffe!*, p. 23). O texto de Hiller ataca o bolchevismo em nome de uma revolução sem armas e sem terror: é preferível permanecer escravo do que provocar uma rebelião armada [*gewalttätige Rotte*], afirma Hiller, na página 27. Quando cita Hiller no seu texto, Benjamin omite algumas palavras na página 25. A frase completa diz: *Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von eberrtreuen Militärs vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins* (p. 25).

que quase nenhum dos leitores de Benjamin tenha se preocupado com essa analogia, na hipótese de que, talvez por precaução, os “traços” que dizem respeito a Coré e a seu grupo tenham sido apagados ou permanecido, ainda, inacessíveis a todos¹¹.

Esses “elementos” são, na realidade, os textos que Benjamin utiliza no decurso da composição de seu texto. É possível reconstruir, de maneira relativamente fácil, a nossa leitura, partindo dos numerosos textos para os quais a passagem citada nos remete, bem como o conjunto de referências da *Crítica da violência* – ou seja, partindo das fontes de Benjamin.

1. No primeiro grupo, encontram-se os textos que Benjamin cita explicitamente: Kant, Unger, Sorel, Cohen¹² e Hiller.
2. Segue-se o grupo de livros, textos ou conceitos que, sabemos, influenciaram, de uma maneira ou de outra, o trabalho de escrita de Benjamin. Primeiro, o livro de Hugo Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, de 1919 (para além do emprego idêntico da palavra “crítica”, parece-me que Benjamin se lembra bem da análise que Ball faz sobre o livro de Dante, *De Monarchia*, Cap. 1.1). Em seguida, evidentemente, os livros de Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (1918) e *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution* (1921). Enfim, Baudelaire, citado e traduzido por Benjamin antes de escrever este texto – os conceitos de “golpe”, de “choque”¹³ ou de “catástrofe”¹⁴ são muito comuns em Benjamin.
3. Um grupo de textos que quase nunca é mencionado – mas que tem, definitivamente, um traço significativo na construção do texto de Benjamin – é constituído pelo livro de Rickert, *Die*

11 Kurt Anglet menciona Coré e sua rebelião no livro *Messianität und Geschichte* (Anglet, 1995, p. 35). É igualmente o caso de Jacques Derrida, que se refere a ele apenas no *post scriptum* do livro *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994, p. 145). Eric L. Jakobson menciona Coré no seu doutoramento sobre Benjamin e Scholem, defendido em Berlim em 1999. O único texto que tematiza a violência divina e examina parcialmente o emprego que faz Benjamin da revolução de Coré é o texto de Brian Britt, *Divine violence in Benjamin and Biblical Narrative*, apresentado em outubro de 2006 no Congresso de Berlim, que será publicado pela “Surhkamp Verlag” em alemão. Graças à sua gentileza, possuo esse manuscrito em inglês.

12 Relembro dois textos de Günther Figal que consideram o problema da pura vontade e de um puro meio a partir da influência de Kant e de Hermann Cohen sobre Walter Benjamin: “Recht und Moral als Handlungsspielräume” (Figal, 1982, p. 361-377) e *Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel. Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin* (Figal, 1979, p. 1-24).

13 Em 1964, numa réplica aos textos de juventude de Benjamin, Marcuse escreve sobre o choque (Marcuse, 1965, p. 105).

14 A “catástrofe” é seguramente a obsessão de Scholem, mas ela também se apresenta em Erich Unger, logo no princípio do texto *Politik und Metaphysik (jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich)*. Cf. Unger, 1989 (1921), p. 7 (3).

Philosophie des Lebens (Rickert, 1920), pela brochura de David Baumgardt, do mesmo ano, sobre o problema e o conceito do possível (Baumgardt, 1920)¹⁵ (e do impossível), e, certamente, pelos textos de Hegel, sem os quais a escrita de Benjamin não poderia jamais existir. Não se trata de uma simples reiteração, por Benjamin, das figuras hegelianas de violência – como o é, por exemplo, a violência do herói ou a “violência pura” (Hegel, 1972, p. 48-49; Hegel, 1970, p. 474-475); não se trata de somente reescrever e corrigir os diferentes sintagmas de Hegel¹⁶; mas trata-se, sobretudo, da tematização benjaminiana sobre a relação entre direito e violência, a qual é completamente retomada de Hegel, “um místico da violência” [*eines Mystikers der Gewalt*]¹⁷.

4. Os textos jurídicos e os textos de juristas constituem uma fonte específica de inspiração para Walter Benjamin. Nós não temos razão para pressupor que Benjamin não conhecesse os trabalhos de Stammler sobre a teoria do anarquismo, sobre o direito do mais forte [*das Recht des Stärkeren*], ou, ainda, sobre a série de estudos de valores desiguais, impressos a partir de 1909 em francês, que encaravam a relação entre o direito e a força (cujos autores são, entre outros, Daniel Lesueur, Edgar Milhaud, Jacques Flach, Raoul Anthony). Em contrapartida, é certo que Benjamin não pôde ler, antes de ter escrito o seu próprio texto, o livro mais sistemático sobre o mesmo tema, pois este foi publicado no mesmo ano que a *Crítica da violência*. Trata-se do livro de Erich Brodmann, *Recht und Gewalt* (Brodmann, 1921)¹⁸. Entre-

15 Este livro foi publicado como “Ergänzungshefte” na revista *Kant-Studien*, n. 51. Seria muito importante para uma teoria imaginária do possível e do impossível, que compreenderia Fausto, Hartmann e o Jacques Derrida tardio.

16 Nós reencontramos, por exemplo, a prodigiosa distinção das violências em Benjamin (“Uma exige o sacrifício, a outra aprova-o” (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*) no apêndice ao §70: “Se o Estado exige o sacrifício da vida, o indivíduo deve consenti-lo. Mas o homem tem o direito de se tirar ele próprio a vida?” (*Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?*). Cf. Hegel, 1998, p. 157; e Hegel, 1970.

17 Carta a Scholem de 31.01.1918 (Benjamin, 1979, p. 158; Benjamin, 1978, p. 171). Sobre o direito da violência em Hegel, ver § 432 e § 433 da *Enciclopédia*.

18 A inflação de livros sobre o tema suscitará, nos anos seguintes, vivas reações e negação da existência de qualquer laço entre o direito e a violência. Em *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Natorp, 1925), Paul Natorp afirma que o direito não produz constrangimento [*Zwingt nicht*], que a violência não forma o direito (*Gewalt schafft nicht Recht*, § 180, p. 457, 458). Ele fala de *Gewalt* como de *Rechwaltung* e do não-direito sob a máscara do direito [*Unrecht hinter der Maske des Rechts*]. “Existe igualmente a força da lei [*rechtliche Gewalt*] [*Gewalt, die Selbst aus dem Rechte fließt*], mas não existe nenhuma lei de força ou direito à

tanto, para Benjamin, o fundamento direto da escrita de seu texto poderia ser o texto do jurista Herbert Vorwerk, “Das Recht zur Gewaltanwendung”, publicado em setembro de 1920¹⁹. Partirei da suposição de que este texto – e a polêmica que ele suscitou – impulsionaram Benjamin a redigir, às pressas, um texto curto em resposta aos problemas do direito e da legitimidade do uso da violência. Assim, a nota de Benjamin, a propósito do texto de Vorwerk, poderia significar o primeiro esboço da *Crítica da violência*. Ao mesmo tempo, a *Crítica* consistiria, possivelmente, em um resumo completo de alguns textos esquecidos de Benjamin, esboços e projetos sobre a política que ele escrevia àquela altura. Se fosse preciso, agora, procurar um elo entre essas três mãos (a de Vorwerk e as duas de Benjamin, que escreve uma nota e um texto em alguns meses de intervalo), escolheria então, no texto de Vorwerk, o fragmento que coloca Benjamin fundamentalmente à distância do direito e da violência do direito (ou da violência do Estado). Na página 15, Vorwerk registra: “‘Um direito à violência’, tal como ensinam os juristas há cem anos, é conceitualmente impossível”²⁰.

Não existe tal conceito. Dito de outro modo, não existe o direito que leva à revolução: uma revolução que sobrevém no quadro da lei é impossível. O sintagma do “direito à revolução” é, então, um puro e simples absurdo. No final do texto *Crítica da violência*, tudo se passa como se Benjamin descobrisse um outro espaço para a violência e para a revolução: “Se a existência da violência, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também, além do direito [*jenseits des Rechtes*], fica provada a possibilidade do poder revolucionário [*die revolutionäre Gewalt möglich ist*]” (Benjamin, 1991, p. 202; Benjamin, 1986, p. 175).

Para que tal resposta seja possível, para que aquilo que é conceitualmente impossível se torne possível, é necessário mudar de registro e separar absolutamente direito e violência. Só a violência que se pode abs-

violência [*ein Recht der Gewalt*] [*Recht, das aus Gewalt fließt*]. A violência não forma o direito. Da mesma maneira que o poder [*Macht*] não forma o direito” (§ 197, p. 492, 493).

19 A pedido do chefe de redação da revista *Blätter für religiösen Sozialismus*, Carl Mennicke, e do seu amigo Paul Tillich, Vorwerk publicou este texto no n. 4 (Vorwerk, 1920). O texto é extremamente curto (uma página e meia) e é seguido do comentário do redator, quase por uma página. Mennicke conclui a polêmica no n. 6 (1921).

20 “‘Ein Recht auf Revolution’ wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich.” (Vorwerk, 1920)

trair completamente do direito pode chamar-se violência revolucionária (divina, absoluta, pura, soberana etc.). Essa distinção estrita é a condição para a descoberta de um espaço (e de um tempo) completamente novo, fora do direito. Na nota e nas primeiras reações ao texto de Vorwerk – alguns meses antes da Crítica –, Benjamin opõe-se à violência do direito, ou seja, à “tendência intensiva do direito à sua própria efetivação” [*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*]. A sua intenção é de limitar a pressa e a impaciência do direito em ocupar “o mundo”. Parece que esta reserva em relação ao direito é uma introdução a algo totalmente diferente.

Do ritmo violento da impaciência [*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*] no qual o direito existe e encontra a sua medida temporal, ao contrário do bom <?> ritmo da expectativa [*Rhythmus der Erwartung*], no qual se desenrola o acontecimento messiânico [*in welchen das messianische Geschehen verläuft*]. (Benjamin, 1985, p. 104)

O ponto de interrogação que se situa após o adjetivo “bom” [*guten*] é uma intervenção posterior de Benjamin e constitui o propósito desta frase. Não se trata somente de uma hesitação latente ou de um prazo que Benjamin concede a si próprio, na espera de um adjetivo mais preciso – mas, também, dessa mesma incerteza face ao acontecimento anunciado como último e divino. O ponto de interrogação suprime e não suprime, ao mesmo tempo, o horizonte de previsibilidade do acontecimento que já se desenvolve agora²¹ e que, ao mesmo tempo, retarda sem cessar [*die Verzögerung*]. O acontecimento messiânico (cf. Bensussan, 2004, p. 26, 27), como acontecimento que deve interromper (e que interrompe) a violência do direito, como última violência que suprime toda a violência futura, define e estrutura a espera [*Erwartung*]. Só a espera tornará efetivo o que é completamente impossível.

5. A leitura que Benjamin faz do texto de Vorwerk e a sua manifestação de resistência contra a violência do direito introduz-nos ao último grupo de textos e testemunhos – o grupo mais importante – que compõe a *Crítica da violência*. É um “texto” infinito e complexo que recompõe a amizade de Benjamin e de Scholem, e que ainda hoje é impossível de reconstituir

21 Este fragmento torna-se mais claro ao olhar de um texto, ainda não publicado, de Gershom Scholem: “Walter disse uma vez: o reino messiânico está sempre presente. Este juízo [*Einsicht*] contém a maior verdade, mas apenas numa esfera que, no meu entender, ninguém, após os profetas, atingiu” (1917). A citação é extraída do texto de Michael Löwy, “o messianismo heterodoxo na obra de juventude de Gershom Scholem” (Löwy, 2000).

em sua inteireza. Não penso aqui tanto na dificuldade de classificar todos os vestígios que Scholem e a relação Benjamin-Scholem imprimem sobre o texto de Benjamin²², mas sim nas estratégias inteiramente secretas e incertas de Scholem em relação aos arquivos. A fim de me concentrar sobre o texto de Benjamin e a “violência divina”, poria de lado algumas questões irreduzíveis nos casos de Scholem, Adorno ou Buber, para não levantar dúvidas mais significativas sobre “a utilização” e a “manipulação” dos arquivos do século XX. Parece-me que a menção de Benjamin a Coré e a seu grupo seria consideravelmente mais transparente se, por exemplo, fosse encontrada a carta de Scholem de 4 de agosto de 1921, da qual fala Benjamin²³. Seria mais fácil tematizar as intenções de Benjamin se os “Cadernos” e a “Correspondência” de Scholem entre 1918 e 1922 fossem acessíveis ao público. O mesmo no que se refere às recepções do texto de Benjamin. Quão diferente seria, por exemplo, o texto *Crítica da violência* se, diante de nós, tivéssemos a interpretação da maior pensadora da violência do último século – além de amiga de Benjamin –, Hannah Arendt.

Três textos ou experiências benjaminianas, como leitor e testemunha da Alemanha do pós-guerra, podem estar na raiz da analogia de Benjamin, presente no título do meu artigo:

- a) O romance de Hermann Bahr, *Die Rotte Korahs* (1919), sobre o destino de um barão austríaco que subitamente descobre ser filho e herdeiro de um detestável judeu que se beneficiara da guerra. O exame que conduz Bahr sobre a oposição entre sangue e meio, ou seja, entre biologia e cultura, por ocasião da questão racial – seguida da relação entre lei e dinheiro, entre moral e corrupção, assim como o seu antisemitismo histórico e

22 Além de algumas cartas sem as quais a análise da *Crítica da violência* não pode começar (a carta mais importante sendo a enviada a Scholem em janeiro de 1921), penso também no trabalho de Scholem sobre os textos originais e na sua troca interrompida com Benjamin; na investigação inicial de Scholem sobre o messianismo apocalíptico e a catástrofe; no seu genial manuscrito “Bolchevismo” (*Der Bolschewismus*), que trata da revolução judaica, do reino messiânico, do sangue, da rebelião e da célebre “Ditadura da pobreza” [*die Diktatur der Armut*] (Scholem, 1995, p. 556-558); nas suas inoxidáveis notas de 1915 sobre a revolução: “*Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!*” (Scholem, 1995, p. 81); nas “Teses sobre o Conceito de Justiça” de Benjamin, publicadas nos cadernos de Scholem (provavelmente classificados sem razão válida em 1916) e na distinção capital entre *mischpatah* [*imishpat*], *Recht* e *zedek* [*zedaka*] (Scholem, 1995, p. 401-402).

23 “Tudo o que me escreveste sobre *Crítica da violência* me encantou, naturalmente. Ela se parece com os dias de hoje.” (Benjamin, 1978, p. 270)

a sua fé paradoxal na regeneração dos judeus –, são elementos que certamente atraíram a atenção de Benjamin²⁴.

- b) Em Kant, que ele leu dedicadamente durante anos, Benjamin pôde deter-se sobre uma passagem fundamental do livro *A religião nos limites da simples razão*. Na segunda edição do livro (1974), Kant traz alguns suplementos à sua formulação habitual, segundo a qual “o homem deve sair [*herausgehen soll*] para entrar (em um estado político e civil [*um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*])” (Kant, 1969, p. 97). Na segunda frase do parágrafo, Kant utiliza um pleonasmo para reforçar a imagem do esforço: “O homem natural deve esforçar-se por sair” [*der natürliche Mensch [...] herauszukommen sich befehligen soll*]. No parágrafo seguinte, Kant mostra certa precipitação: o homem “deve esforçar-se por sair tão cedo quanto possível” [*so bald wie möglich herauszukommen sich befehligen soll*]. Em seguida, Kant afirma que o homem não pode “sair só” porque este dever diz respeito ao gênero humano e às pessoas isoladas [*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*]; mais precisamente, este dever “exige união [*Vollkommenheit*], [...] um sistema de pessoas dispostas [*System Wohlgesinnter Menschen*], [...] uma totalidade” (Kant, 1969, p. 98). Este grande dever [*Pflicht*] de “saída”, que difere de todos os outros, supõe duas condições que Kant anuncia em sequência: por um lado, ele “exige a suposição de uma ideia ‘de um ser moral superior’²⁵, ou seja, a ideia de Deus” (o que permitirá a Kant qualificar, como “povo de Deus”, a comunidade dos homens que cumprem esse dever de “saída”); por outro lado, ele supõe uma outra ideia, oposta à primeira e sobretudo à comunidade precedente: “A ideia de um grupo do princípio maligno”.

24 O romance de Herman Bahr foi publicado em 1919 (Bahr, 1919). Benjamin seguiu a atividade muito fecunda de Bahr e citou-o regularmente em seus textos. Entretanto, o livro *Die Rotte Korahs* não é mencionado na lista de livros que Benjamin possuía.

25 “Presume-se, já avançadamente, que este dever exige a suposição de uma outra ideia, a saber, a de um ser moral superior (*eines höhern moralischen Wesens*) que, graças às suas disposições gerais associa as forças insuficientes dos indivíduos (*unzulänglichen Kräfte der Einzelnen*) em vista de um resultado comum. Todavia, é preciso, antes de tudo, deixar-nos guiar de uma maneira geral pelo fio condutor desta necessidade moral e ver aonde ela nos conduzirá.” (Kant, 1969, p. 98)

A um tal povo de Deus, pode-se opor a ideia de um grupo do princípio maligno [*die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen*] que seria a união [*Vereinigung*] daqueles que são do seu partido para espalhar o mal [*zur Ausbreitung des Bösen*], ao qual importa não deixar formar-se a sociedade oposta [*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen*]; ainda que o princípio aqui em disputa [*anfechtende Princip*] com as intenções virtuosas se encontre em nós mesmos e seja apresentado como força exterior apenas de forma figurativa [*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*] (Kant, 1969, p. 100, 135)²⁶

- c) O seminário de Goldberg e os encontros que Benjamin fez com os membros do seu círculo (Unger e Baumgardt já evocados anteriormente²⁷), ao qual Scholem era particularmente alérgico, poderiam ser o aguilhão mais importante de Benjamin na sua reflexão sobre o sacrifício, o sangue e a violência, a propósito de Coré. Por ora, o único argumento a favor dessa hipótese poderiam ser as longas passagens do livro de Goldberg, publicado em 1925 (Goldberg, 1925)²⁸. Na rebelião de Coré (que ele nomeia *Korah-Aufstand* e, igualmente, *Korah-Unternehmen*, “a empreitada de Coré”), Oskar Goldberg vê uma ameaça endereçada ao centro metafísico [*metaphysischen Zentrums*]. A reação [*Reaktion*] a esta rebelião – que, do ponto de vista “teológico”, é incompreensível, segundo Goldberg – é como uma reacção do corpo (*Körper*) quando um dos seus órgãos vitais é atingido (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*) (Goldberg, 1925, 194-5).

Essas três fontes hipotéticas da analogia de Benjamin são de valores desiguais e pertencem a regimes textuais diferentes. No entanto, se colo-

26 Nesse mesmo ano, no texto *Das Ende aller Dinge* (Band VIII, p. 332), Kant faz-nos descobrir que este grupo que ele menciona é o grupo de Coré. Trata-se de Coré e do seu grupo, *der Rotte Korah*.

27 Da lavra de Erich Unger, *Der Krieg* (1915-16) contém alguns elementos importantes que foram posteriormente desenvolvidos e transformados no texto de Benjamin. O texto de Unger (na forma de um diálogo entre um soldado e um homem permanentemente desabilitado para o serviço militar – *Erstes und Zweites Gespräch zwischen einem Feldgrauen und einem dauren Untaglichen*) foi publicado em agosto de 1915 e fevereiro de 1916, no jornal *Der Neue Merkur*, com a primeira parte publicada na mesma edição que incluía o texto de Benjamin sobre vida estudantil. Uma passagem de Unger que é marcadamente benjaminiana (agosto de 1915): “Ainda assim, é muito mais provável que a paz mundial surja da pura crueldade [*sauberen Grausamkeit*] do conflito mais sangrento [*blutigsten Abrechnung*] entre os antigos – em que é considerado um crime não destruir os recém-nascidos do inimigo, porque *todo* o povo era uma unidade e um *único* inimigo – do que pelo amor ao próximo, os frutos do qual podem ser claramente vislumbrados” (Unger, 1992, p. 55).

28 Goldberg menciona uma *unblutige Opfer* no contexto do sacrifício à deusa Kâlî (p. 139).

caros de lado a obscura alegoria de Herman Bahr, notar-se-á que, tanto em Kant como em Goldberg, o grupo de rebeldes é reduzido e reconduzido a uma pequena “parte” que se opõe ao “todo”. A “parte” do mal não pode constituir-se em entidade ou comunidade que subsista na resistência. Dito de outro modo, a “parte” não pode persistir como parte no interior do todo: desde logo, a reação do todo é aterrorizante e a destruição dos rebeldes é necessária. É interessante observar que, tanto em Kant como em Goldberg, este “princípio maligno” é interiorizado e apresentado figurativamente: como uma parte de “nós mesmos”, em Kant; e como uma agressão dos órgãos do nosso organismo ou “corpo”, em Goldberg.

Retomo, agora, o texto de Benjamin:

Como, sobre todos os planos, Deus é a antítese do mito, assim, à violência mítica opõe-se a violência divina, a qual se distingue de forma radical. A violência mítica institui o direito [*mytische Gewalt rechtsetzend*]; a violência divina abole o direito [*die göttliche rechtsvernichtend*] [...]. À lenda de Níobe, pode-se opor o castigo de Coré e do seu grupo [*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*]. Ele atinge os privilegiados, os Levitas [*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*] – golpeando sem advertir e ameaçar, ele não hesita em aniquilá-los [*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*].

A tradução francesa dissimulou perfeitamente a harmonia entre a intervenção de Benjamin e a interpretação que fazem Kant e Goldberg. Não há qualquer coisa de “radical”; pelo contrário, a “violência divina” opõe-se à violência mítica em todos os pontos, sob todos os aspectos (*in allen Stücken, in all respects*). Não há, ao contrário, qualquer “castigo”, mas o juízo (*Gericht*) de Deus preserva o todo – a ação ou “violência divina” destrói e salva ao mesmo tempo (é por isso que a violência traz a justiça e não o direito²⁹). Deus não dá a advertência prévia e não ameaça aqueles que aniquila: ele adverte somente os que o ouvem.

Mas isto não é tudo. Parece-me que, com efeito, a ambição de Benjamin vai mais longe, e que o seu emprego de Coré excede os três momentos que distingui, e os dois problemas, que evoquei e mantive até aqui em segundo plano. A saber: inicialmente, eu insisti sobre a surpresa que surge no texto de Benjamin quando alguém, que parecia ser de esquerda e

29 O emprego, por Benjamin, das palavras “processo” e “juízo” [*Gericht*] implica a distinção entre o direito [*mishpat*] e a justiça [*sedaqa*]. Na medida em que Deus é o sujeito de uma acção que traz e dá a justiça, a sua acção não é punitiva, mas protetora. É aí que se encontra a característica fundamental da raiz *sdq*.

ser o revolucionário por excelência (Coré, o sedicioso, segundo Walzer) – e Benjamin fala bastante da revolução no seu texto –, é subitamente aniquilado pela “violência divina”. Acrescentei, mais adiante, um segundo problema, que diz respeito ao intercâmbio entre Benjamin e Scholem e que sugere a influência que os textos sagrados e as análises rabínicas poderiam ter exercido sobre a formação da representação a qual Benjamin faz de Coré. Assim, diferentemente de Goldberg e Kant, e, em parte, da mesma maneira que Walzer – mas, também, diversamente de Scholem, ainda que isso seja menos evidente –, Benjamin tenta pensar em conjunto sobre o ponto de vista “teológico” incompreensível [*theologische Gesichtpunkte*] e o gesto revolucionário da rebelião. É somente no plano desse cruzamento da teologia e da revolução (e não da política) que é possível o impossível: o acontecimento messiânico. Coré é o grandioso exemplo do pseudo-Messias e do falso revolucionário, mas também é o primeiro iniciador do teatro messiânico e do mundo por vir.

Mas por que Coré é, então, um falso revolucionário? A resposta mais precisa é que Coré não é o Messias. Quando Deus atinge e aniquila Coré e seus companheiros, Benjamin – e está aí outra grande surpresa – define-os como Levitas privilegiados. São os privilegiados, *die Bevorrechtete* (“*Es trifft Bevorrechtete*”; o adjectivo é *bevorrechtig*). Mesmo que este termo estranho exponha, de maneira ambígua, como eles são atingidos e aniquilados antes de serem julgados – antes do processo, portanto, da ameaça e da advertência –, parece que a intenção de Benjamin é totalmente diferente. Ademais, como podem ser chamados de “privilegiados” aqueles que se rebelam contra os privilégios e as prerrogativas de Moisés e Abraão para governar e oficiar? Como pode Coré ser o único privilegiado, quando ele é o primo de Moisés? Em suma, em virtude de que são Coré e seu grupo chamados de privilegiados? Benjamin não emprega o adjectivo habitual *privilegiert*, mas uma palavra que contém em si “direito”, “juízo” e “processo” [*Bevorrechtete*]. Por aí, Benjamin aproxima-se da interpretação “teológica”, segundo a qual eles são aniquilados porque transgridem a lei. Deus defende a lei e devasta tudo o que está fora dela (os rebeldes ou os “privilegiados”). Em seguida, Benjamin mostra que esta rebelião não é uma revolução, mas a criação de um direito ou de uma lei. Eles são exterminados porque buscam privilégios no quadro da lei existente, e são privilegiados porque a sua posição já está fora do direito (o que indica, aliás, a distinção entre a sua rebelião contra Moisés e Abraão e a sua rebelião contra Deus). A razão principal pela qual Coré é um falso revolucionário privilegiado diz respeito

à sua riqueza e influência no seio do povo, antes da própria rebelião³⁰. Ele não é um revolucionário, não é pobre³¹ – ele é um homem político. E mesmo se Benjamin não conhecesse a origem da ambição de Coré (a mulher de Coré desempenha um papel interessante em sua carreira³²), a palavra *Bevorrechtete* é utilizada deliberadamente para mostrar que se trata da questão do privilégio material deste grupo. Por consequência, Coré e o seu grupo lutam pelo poder e, segundo Benjamin, pertencem ao domínio do direito e da violência jurídico-mítica que não tem laço com a revolução³³. Eles devem ser atingidos e destruídos porque não podem constituir uma comunidade adversária (o “princípio maligno” de Kant); não podem subsistir como uma parte do todo ou da comunidade (cf. a controvérsia entre Shamai e Hilel³⁴); e não podem destruir o direito (a lei), pois a sua intenção é, ao contrário, de transformá-la em um novo direito (ou seja, um novo privilégio).

Mas por que, de maneira geral, uma rebelião reformista provoca o acontecimento de Deus e a sua violência destrutiva? O trabalho de analogia e contra-analogia – relembro que Benjamin, durante esses anos, escreve um texto importante sobre a analogia – permite que ele tire a seguinte conclusão: a violência absoluta (destrutiva, divina e revolucionária) destrói a violência mítica e política, ou a rebelião dentro da lei (sempre conduzida por privilégios e benefícios), pondo fim à hipocrisia absoluta do capitalismo. Inversamente, a rebelião de Coré e do seu grupo é, ao mesmo tempo, a condição principal para que esta nova e inacreditável violência se manifeste

30 Cf. *Sanhedrin*, 110 a; *Midrash Num. Rabbah*, 10.3, 18.13, 22.7.

31 “Só o juízo dos pobres tem um poder revolucionário” (*Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein*) (Scholem, 1995, p. 556).

32 Cf. *Sanhedrin*, 109b-110a; “ele teve inveja da escolha do príncipe Elisafá, filho de Oziel, que Moisés havia nomeado...” (*Le Commentaire de Rachi sur la Torah*. Paris: Les éditions Biblieurope, 2005. p. 163). Filon fala da ambição “incompreensível” [*alogou fronématos*] e do orgulho dos rebeldes. *De Praemiis et Poenis*, 13.74.

33 Cf. Números (16, 2), que começa por: “Eles levantaram-se (ou eles avançaram) diante de Moisés”. O sintagma “*vayacoumou lifnei (Moshé)*” tem uma conotação plenamente legal e emprega-se no tribunal para nomear o adversário (Deuterônimo, 19, 15-16; Salmos, 27, 12).

34 No texto *Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala* (Scholem, 1973 (1962), p. 68), Scholem evoca a rebelião de Coré num contexto de uma grande controvérsia entre dois doutores: Hilel e Shamai. Ele cita o fragmento do Zohar, I, 17 b: “[...] a esquerda integra-se na direita [*die Linke wurde in die Rechte einbezogen*] e a paz reina em todo o lado [*und es war Harmonie im All*]. O mesmo se passou na querela entre Coré e Abraão – esquerda contra direita. [...] Ele (Moisés) tenta acordar as partes, mas a esquerda recusou e a violência de Coré aumentou [*verstreifte sich im Übermass*]. Ele diz que [...] a esquerda deveria então operar uma junção, mas Coré recusará juntar-se ao Superior [*Oberen*] e integrar-se na direita [*in die Rechte einbezogen werden*], ele cairá, sem dúvida, no inferior por causa da violência da sua cólera. Com efeito, Coré recusou que a contradição fosse resolvida pela mão de Moisés, esta querela não era para ‘o nome dos céus’ [*um des Himmels willen*]. [...] A contradição que é posta em ordem segundo a determinação do Superior, que se eleva e não desce novamente e que se mantém retamente, é a contradição opondo Shamai e Hilel. O Santo, abençoado que ele seja, interpõe-se entre eles e, depois, acorda-o. Está aí uma contradição que era para ‘o nome dos céus’, ora os céus abriram a contradição, assim ela foi resolvida [*qayam*, significa ao mesmo tempo ‘resolver’ e ‘confirmar’]” (Zohar, 1981, p. 102-106).

com força destrutiva. O falso revolucionário anuncia o verdadeiro revolucionário. Não há revolução sem falsa violência, sem violência mítica dos rebeldes ou mesmo sem guerra³⁵. Assim, o paradigma da prática revolucionária é descoberto na intervenção violenta de Deus, ou seja, na espera do Messias não violento.

A proposição fundamental [*der Grundsatz*] é esta:

É somente no mundo por vir (aquele da realização) [*nur in der Kommen-den Welt (der Erfüllung)*] que a verdadeira violência divina [*echte göttliche Gewalt*] (a ação divina imediata [*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*]) pode manifestar-se de outra forma que não a destrutiva [*anders als zerstörend*]. Se, pelo contrário, a violência divina irrompe no mundo secular, ela respira a destruição [*atmet sie Zerstörung*]. [...] Neste mundo, a violência divina [*göttliche Gewalt*] é superior [*ist höher*] à não-violência divina [*göttliche Gewaltlosigkeit*]. No mundo por vir, a não-violência divina é superior à violência divina. (Benjamin, 1991, p. 99)

Mas por que é Coré, então, um falso Messias?

É necessário responder: porque Coré não é um revolucionário. Ainda que a sua rebelião contenha, indubitavelmente, os elementos de uma nova justiça por vir, ainda que todas as condições de um teatro messiânico se encontrem satisfeitas, Coré é somente o “arquiconspirador” [*archiconspirator*], o “desconstrutor” e o destruidor de uma comunidade em exílio. Ele começa quatro rebeliões simultaneamente (Levitas contra Aarão; Datã e Abirão contra Moisés; os líderes da tribo contra Aarão; todos juntos contra Moisés e Aarão³⁶), ao capturar³⁷ e reunir 250 filhos de Israel. No início da rebelião, Coré diz o seguinte a Moisés e Aarão (16:3): “Vocês foram longe demais! Toda a comunidade, sim, todos são santos [*kdschim*], e, no meio deles, está o Senhor; por que, então, vocês se levantam [*tinaseu*] contra a congregação do Senhor?” (The Jewish Study Bible, 1999, p. 316).

35 Cf. A distinção que faz Scholem entre a sangrenta revolução bolchevique, o império messiânico e a violência da Primeira Guerra Mundial (Scholem, 1973).

36 Cf. Milgrom, 1990, p. 129 e 145. Na página 415, Milgrom corrige Abrabanel, que pensa existirem três rebeliões.

37 “Ele tomou, Kora’h, filho de Ytsar, filho de Kehat, filho de Levi...”. O emprego do passado do verbo “tomar” (“ele tomou” [*vayikach*]) significa que Coré convenceu e unificou alguns dos guias do povo, mas que ele, ao mesmo tempo, se separou da comunidade (“Ele se separou, ele se separou do resto da assembleia para levar adiante uma disputa”, Rashi).

Em vida, Coré não pronunciará sequer uma palavra a mais³⁸. Com efeito, ele afirma que não somente a comunidade é sagrada, mas que tanto a comunidade quanto cada indivíduo (cada parte) são sagrados. Essa é uma novidade absoluta, mas também uma grave blasfêmia. A radicalidade dessa declaração – que coloca em causa a santidade do sumo sacerdote Aarão, bem como a de Moisés, enquanto primeiro protetor de Aarão³⁹ e intermediário entre o povo e Deus – constitui o início de numerosas desventuras. No entanto, a intervenção (e intuição) de Benjamin abre a possibilidade de uma outra interpretação da aparição de Coré e de sua destruição, que, como nós sabemos, produz uma verdadeira catástrofe do povo de Deus (além dos mencionados 250, as mulheres e crianças também foram limadas, juntamente com outros 14.700 compatriotas). A violência revolucionária de Deus – ou a divina violência do Messias, que destrói sem derramar sangue – não apenas julga a favor de Moisés e Aarão ou da lei, mas dá, antes de mais nada, orientação no caminho pelo deserto; além disso, anuncia um Messias não violento por vir e, provavelmente, uma revolução completamente pacífica. É por essa razão que esse episódio terrível deve ser: (1) a medida de toda futura expectativa para a chegada do Messias [*mashiah*] (messianismo); (2) o indício de uma possível mudança no *status* dos protagonistas e do ato de Deus que escolhe, entroniza e unge [*masah*]; (3) a medida de todo golpe [*msh*] por vir e toda revolta; (4) a medida de todo discurso [*meshiah*] por vir e todo sacrifício; e, finalmente, (5) a medida [*mashahu(m)*] de toda medida por vir.

Mas será isso verdadeiramente possível? Seriam a diferenciação de Benjamin entre dois tipos de violência e o seu lembrete para considerar a violência divina no contexto da rebelião de Coré gestos que nos introduzem ao pensamento de um novo mundo por vir? Estaria Benjamin realmente esboçando as condições para reconhecer a violência (final), para se abster da violência, para esperar a violência – ou, talvez, até mesmo as condições incondicionais para o derradeiro ato de violência? E tudo isso para que a violência e a injustiça social sejam finalmente eliminadas, para que a soberania do mundo (ou de Israel, segundo Maimônides) advenha, enfim?

38 Afinal, é absolutamente incerto se Coré terminou como os outros, se desapareceu sem deixar rastros (*Sanhedrin* 110a) e se ele disse as palavras que podem ser ouvidas se escutamos a voz vinda de Genihom (*Gehenna*; *Sheol*): “Moisés e sua Torá são a verdade; nós somos mentirosos” (*Sanhedrin* 110 b; *Baba Bathra* 74b).

39 Aarão é o “padre ungido” (*hacohen hamoshiyach*), Lev. 4:3, 5.

Benjamin usa dois registros igualmente importantes para determinar se Deus (ou o Messias) cometeu um ato violento – isto é, se essa violência é mesmo a pretendida “violência divina” e se, por meio dela, manifestam-se Deus e o mundo por vir: por um lado, definindo as características dessa violência que parece completamente impossível; por outro, afirmando que essa violência é exatamente a violência divina pela qual Deus aniquila Coré. Paradoxalmente, ambos os registros perturbam e previnem a construção e a fantasia, com base nas quais Deus somente apareceria por meio da violência e da destruição catastrófica. De modo similar, ambos os registros previnem a possibilidade de que guerras e violências horríveis sejam justificadas e atribuídas a autores fictícios ideais. No primeiro registro, Benjamin caracteriza, hesitante, essa violência por meio de diferentes sinônimos de “violência divina”; em seguida, considera em detalhe a relação entre direito e violência. Para que a violência cometida seja atribuída ao Messias ou a Deus, ela deve ser revolucionária, limpa, absoluta, pedagógica e, ao mesmo tempo, desprovida de quaisquer atributos. Esse tipo de violência não cria o direito ou a ordem, não traz privilégios, não cria nada; esse tipo de violência destrói completamente, é medido pelas vítimas, ainda que não haja sangue ou outros rastros. É como se nada houvesse ocorrido.

Em um segundo registro, Benjamin integra essa violência impossível, esse acontecimento impossível, no interior do teatro messiânico. O falso Messias e o pseudorrevolucionário Coré são engolidos vivos pela terra. Essa mesma terra já havia sido aberta para acolher o sangue de Abel, dissimular os rastros do crime de Caim e retardar seu julgamento⁴⁰. Para que a violência cometida seja imputada ao Messias ou a Deus – esta seria a verdadeira consequência da sugestão de Benjamin –, é necessário que o próprio fato da violência simultânea apague e conserve (proteja, difira, guarde em reserva) o momento revolucionário e negativo da comunidade. O apagamento revolucionário de Coré e de seu grupo exige, novamente, uma retificação da comunidade, mas segundo uma nova medida. Essa medida é somente possível à sombra de um mundo por vir, onde o Messias desperta da terra toda a coletividade, incluindo os malvados e rebeldes⁴¹. “Sim, todos são santos, e em meio a eles é...”.

40 *Sanhedrin*, 37 b.

41 *Sanhedrin*, 108 a.

REFERÊNCIAS

- ANGLET, Kurt. *Messianität und Geschichte*. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- ANTONY, Raul. *La force et le Droit*. Paris: Felix Alcan, 1917.
- BAHR, Hermann. *Die Rotte Korahs*. Berlin: S. Fisher, 1919.
- BAUMGARDT, David. *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinem Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*. Berlin: Reuther and Reichard, 1920.
- BENJAMIN, Walter. *Briefe I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- _____. *Correspondance 1910-1928, tomo 1*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- _____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- _____. *Selected Writings*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- _____. *Zur Kritik der Gewalt*. Gesammelte Schriften. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- BENSUSSAN, Gerard. *Messianisme, messianicité, messianique*. Pour quoi faire, pour quoi penser? Une histoire de l'avenir. Paris: Vrin, 2004.
- BLOCH, Ernst. *Atheism in Christianity*. Gesamtausgabe, Band 14. Frankfurt: Suhrkamp, 1959-1978.
- BRODMANN, Erich. *Recht und Gewalt*. Berlin e Leipzig: Walter de Gruyter, 1921.
- FIGAL, Günther. *Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel*. Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin. Heidelberg: Texte und Materialien der FEST, 1979.
- _____. Recht und Moral als Handlungsspielräume. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, n. 36, p. 361-377, 1982.
- FLACH, Jacques. *Le droit de la force et la force de Droit*. Paris: Sirey, 1915.
- GOLDBERG, Oskar. *Die Wirklichkeit der Hebräer*. Einleitung in das System des Pentateuch. Berlin: Erster Band, Verlag David, 1925.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. Paris: Vrin, 1972.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Band 10. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- _____. *Jenaer Schriften*. 1801-1807. Hamburg: Felix Meiner, 1970.

- _____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: Puf, 1998.
- HILLER, Kurt. Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden. *Das Ziel*, 1919.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *Kleiner Schriften I. 1771-1783*. Hamburg: Meiner, 2009.
- THE JEWISH STUDY BIBLE. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KANT, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.
- KANT, Immanuel. *Religion and Rational Theology*. New Haven: Cambridge University Press, 1996.
- Le Zohar*, tomo I, trad. Charles Mopsick. Paris: Verdier, 1981.
- LÖWENTHAL, Leo. *Philosophischen Frühschriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- LÖWY, Michael. *Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de jeunesse de Gershom Scholem*. Messianismes. Variations sur une figure juive. Geneva: Labor et Fides, 2000.
- MARCUSE, Herbert. Posfácio ao *Zur Kritik der Gewalt und undere Aufsätze*, de Walter Benjamin. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.
- MILGROM, Jacob. *The JPS Torah Commentary Numbers (Bamidbar)*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- NATORP, Paul. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie, 1925.
- RICKERT, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- _____. *The Star of Redemption*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1970.
- SCHOLEM, Gershom. *Der Bolschewismus, Tagebücher 1913-1917*. Frankfurt: Jüdischer Verlag, 1995.
- _____. Im Gespräch über Walter Benjamin (1968). *Sinn und Form*, n. 4, 2007.
- _____. *Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala (Von der mystischen Gestalt der Gottheit)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- SPRANGER, E. *Gesammelte Schriften, Band VI*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- UNGER, Erich. *Der Krieg*. Erstes Gespräch zwischen einem Feldgrauen und einem dauernd Untaglichen. Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums: Schriften 1909 bis 1931. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1992.
- _____. *Politik und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1989.
- VORWERK, Herbert. *Das Recht zur Gewaltanwendung*. Blätter für religiösen Sozialismus, n. 4, 1920.
- WALZER, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.

Sobre o autor:**Petar Bojanić**

Professor de Filosofia no Instituto de Filosofia e Teoria Social da Universidade de Belgrado, Diretor do Centro de Estudos Avançados da Universidade de Rijeka, Professor Visitante da Universidade de Rijeka e do Colégio Internacional de Filosofia de Torino. Entre seus trabalhos recentes, destaca-se a coautoria do livro *Institutions in Action. The Nature and the Role of Institutions in the Real World*, publicado pela Editora Springer em 2020.

Sobre os tradutores:**Gabriel Rezende**

Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris 8 e Professor de Teoria do Estado e da Constituição no Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa – IDP.

Isabela Baldini

Graduanda em Direito no Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa – IDP.

Artigo convidado