

## **Violência e história em Walter Benjamin a partir da crítica de Derrida<sup>1</sup>**

### **Violence and history in Derrida's critique of Walter Benjamin**

**Marcelo de Mello Rangel**  
**Doutorando em Filosofia – UFRJ**  
**Bolsista Capes**

**Resumo:** O presente texto possui dois objetivos fundamentais, a saber, reconstituir a leitura de Derrida do texto – “Para uma crítica da violência”, escrito por Walter Benjamin em 1921 e, num segundo momento, e isto a partir da leitura de Derrida, propor, em linhas gerais, uma possibilidade de compreensão das “Teses sobre o conceito de História” também de Benjamin, texto de 1940.

**Palavras-chave:** Derrida; Walter Benjamin; história; revolução

**Abstract:** This text has two fundamental objectives, namely, reconstruct the reading of Derrida of - "For a critique of violence" written by Walter Benjamin in 1921 and, second moment, propose, in general, an understanding possibility of the “On the concept of history”, also written for Benjamin, in 1940.

**Keywords:** Derrida; Walter Benjamin; history; revolution

---

<sup>1</sup> Agradeço ao apoio e incentivo de Rafael Haddock-Lobbo, orientador e amigo, a quem dedico esse texto.

Derrida dedica parte de seu livro, “Força de Lei”, à leitura de “Para uma crítica da violência”, de Walter Benjamin, e isto por ocasião de um colóquio intitulado “O Nazismo e a solução final – Os limites da representação”, realizado em 1990, na Universidade da Califórnia. Como lemos em seu título, o colóquio propunha a tematização da impossibilidade de se representar ou ainda de se compreender o nazismo e a sua ‘solução final’, o extermínio de judeus. Num encontro desse tipo, Derrida propõe a leitura de Benjamin, de um texto seu de 1921, ou ainda, a leitura de um filósofo alemão de origem judia e de um texto seu muito anterior à ascensão do nazismo e, em especial, à ‘solução final’. Derrida escolhe, assim, um texto que tematiza de um tudo, menos o problema mesmo do nazismo e da ‘solução final’, ou ainda melhor, um texto que não trata, propriamente, do problema do colóquio. Assim, o primeiro passo de Derrida é o de justificar sua escolha, senão acompanhemos:

(...) interessei-me muito por aquilo que chamei (...) de ‘psiquê’ judaico-alemã, isto é, a lógica de certos fenômenos de especularidade perturbadora, ela mesma refletida em certas grandes figuras de pensadores e escritores judeus alemães deste século, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt – e justamente Benjamin. Uma reflexão séria sobre o nazismo e sobre a ‘solução final’ não pode se privar de uma análise corajosa, interminável e poliédrica da história e da estrutura dessa ‘psiquê’ judaico-alemã. (DERRIDA, 2010, p. 67)

Derrida explica sua opção por Benjamin, e mais, por um texto do filósofo judaico-alemão no qual nem os problemas do nazismo e da ‘solução final’, nem, muito menos, os limites de sua representação, são tematizados. A escolha por Benjamin se deve à compreensão de que seu pensamento, bem como o de muitos outros filósofos judeus alemães, possui uma unidade ou

---

um princípio de determinação, o que chama de ‘psiquê’ judaico-alemã, e mais, o que parece surpreendente, que essa unidade estaria comprometida, em origem, com os fenômenos do nazismo e da ‘solução final’. Segundo Derrida, para que se possa compreender esses fenômenos, responsáveis pela ruína material e pela morte, em última instância, do próprio Benjamin, é necessário investigar e evidenciar uma espécie de atmosfera fundamental ou ainda transcendental que determinou pensamentos a um só tempo tão dessemelhantes, pensamentos como os de Benjamin, Heidegger e de Carl Schmitt, por exemplo. Em última instância, segundo Derrida, há uma proximidade radical entre os pensadores judeus alemães, perseguidos e até mortos pela política nazista, e os pensadores alemães em geral, inclusive os que participaram de uma forma ou de outra do nazismo. Há algo de fundamental que aproxima os pensamentos de Adorno e de Benjamin, por exemplo, aos de Carl Schmitt e de Heidegger, uma ‘psique’, ou um espírito, ou ainda um princípio de determinação que é, antes de tudo, o próprio horizonte de possibilidade no interior do qual tudo o que foi pensado e produzido na Alemanha na primeira metade do século XX tornou-se possível. Como podemos ler:

Entre outras coisas de que não posso falar aqui, estudamos algumas analogias, dentre as mais equívocas e por vezes mais inquietantes, entre os discursos de certos ‘grandes’ pensadores alemães não-judeus e certos ‘grandes’ pensadores judeus alemães: (...) É nesse contexto que certas afinidades, limitadas mas determináveis, entre esse texto de Benjamin e certos textos de Carl Schmitt, ou de Heidegger, parecem-me merecedoras de uma interrogação séria. Não apenas em razão da hostilidade à democracia parlamentar, ou à democracia *tout court*, não apenas em razão da hostilidade à *Aufklärung*, de certa interpretação do *pólemos*, da guerra, da violência e da linguagem, mas também em razão de uma temática da ‘destruição’, muito

em voga naquela época. (DERRIDA, 2010, p. 67)

Quer Benjamin quer Carl Schmitt, ou ainda Heidegger, criticam a democracia liberal especialmente em razão de um esquecimento fundamental, o esquecimento da diferença como ponto fundamental de toda e qualquer justiça. As democracias se confundiriam com o que Benjamin chamara de “violência conservadora”, ou ainda, com uma espécie de poder que se esforça no sentido de conservar sentidos específicos, e que não reconhece a possibilidade de realizar reconfigurações fundamentais em nome de determinadas singularidades, enfim, trata-se de um Estado que teria esquecido aquilo mesmo que deveria ser, a saber, o âmbito próprio à evidenciação das demandas de entes singulares.

No interior desse horizonte, os filósofos alemães, judeus ou não, escreveram textos fundados na necessidade da “guerra”, do conflito, e, o que é mesmo radical, na necessidade da instauração de uma ordem novíssima a partir de uma “violência fundadora”, ou do que podemos chamar de um momento “revolucionário” capaz de suspender a ordem vigente e instaurar um estado de coisas capaz de suportar a diferença. A necessidade dessa “violência fundadora”, capaz de fundar tempos novíssimos, é o traço fundamental que determina pensamentos tão dessemelhantes como os de Benjamin, Schmitt e Heidegger, segundo Derrida, e ainda mais, os pensamentos de filósofos como Nietzsche e Marx, no final do século XIX. E aqui, antes de lermos mais algumas palavras de Derrida, é importante ressaltar que procuramos, até o momento, compreender a razão que levara o filósofo francês a escolher um texto de 1921 de um filósofo judeu alemão para falar, ao fim, dos limites da representação de fenômenos como o nazismo e sua ‘solução final’.

Continuando com o filósofo franco-magrebino:

Todas as situações revolucionárias, todos os discursos revolucionários, de esquerda ou de direita (e a partir de 1921, na Alemanha, houve muitos que se assemelhavam de modo perturbador – Benjamin achava-se frequentemente entre os dois), justificam o recurso à violência, alegando a instauração, em curso ou por vir, de um novo Estado. (DERRIDA, 2010, p. 82)

Assim, de acordo com a leitura de Derrida, para que possamos compreender os fenômenos do nazismo e da ‘solução final’ é fundamental compreender seu ponto de determinação, a saber, o pensamento alemão do final do século XIX e início do XX, judeu ou não. Os principais pensadores alemães estariam comprometidos com um ideal de revolução fundado na convicção de que uma realidade novíssima, pura, pudesse ser efetivamente instaurada, inclusive Walter Benjamin. Segundo Derrida, Benjamin e a maior parte dos filósofos alemães do final dos séculos XIX e início do XX não se atentaram para a estrutura fundamental de toda realização humana, a saber, a “contaminação”, o que significa a própria impossibilidade da emergência de algo novíssimo, puro, que não seja sempre-já repetição. Ainda de acordo com Derrida:

Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas (...). (DERRIDA, 2010, p. 90)

Derrida evidencia a lógica própria do que é originário, a saber, repetir-se e alterar-se, resguardando-se, sempre uma

---

vez mais. Trata-se, enfim, do que podemos compreender como uma espécie de lógica da fundação, a saber, tudo que é originário necessita de um fundado, do que podemos chamar de alteração, para que possa atualizar seu predicado, ou ainda, para que possa ser propriamente origem de algo, condição de possibilidade do aparecimento de algo. No entanto, essa alteração, que justifica o predicado do sujeito originário deve ser, a um só tempo, repetição fundamental, ou seja, para que algo seja originário é preciso que ele se encontre em tudo que é fundado, vigendo. Em última instância, o que está em jogo é que toda “violência fundadora” é também “conservadora”, caso contrário perde seu caráter de fundamento. Derrida diz ainda mais, diz que, ao fim e ao cabo, não há possibilidade de que algo seja sequer propriamente originário, e isto porque tudo o que vem a ser é culpado no sentido heideggeriano, ou ainda, está necessariamente vinculado a um conjunto de sentidos e significados que sempre-já vigem. Assim, o filósofo franco-magrebino põe em xeque o que podemos chamar de metafísica da violência proposta por Benjamin em seu texto de 1921, e vai esclarecendo sua opção pelo filósofo alemão por ocasião do colóquio sobre os limites da possibilidade de representação, de compreensão mesmo, do nazismo e de sua ‘solução final’.

Continuando nossa reconstituição, Derrida nota, porém, que essa metafísica da violência não está propriamente decidida no texto de Benjamin, e isto porque o filósofo alemão insiste, a um só tempo, em desconfiar dos movimentos “fundadores”, ou ainda, perfeitamente originais, convencido de que a democracia liberal teria radicalizado determinados sentidos e significados de tal forma que mesmo os pensamentos e ações aparentemente mais dissonantes e revolucionários estariam comprometidos, em origem, e intensificariam, ao fim, sua lógica. O que está dito aqui é que a democracia liberal e o pensamento representativo teriam se instaurado e se radicalizado violentamente como horizonte transcendental de toda interpretação, de todo o pensado e realizado.

Então, Derrida evidencia que Benjamin encontra-se numa espécie de impasse, entre o seu ímpeto (alemão) de realizar ou de tornar possível a realização do inteiramente outro, do novíssimo e puro, e, por outro lado, o cuidado incessante em resguardar a diferença ontológica entre o mundo dos homens, marcado, necessariamente, pela queda, ou ainda, pela repetição e conservação de sentidos derivados e, necessariamente, “injustos”, e o inteiramente outro, justo e puro (o divino). Nesse impasse nasce o que há de mais perigoso no pensamento de Benjamin, segundo o filósofo franco-magrebino. Se, num primeiro momento, o perigo advinha do ímpeto revolucionário, na alusão à possibilidade/necessidade da instauração de um novo início, agora o perigo vem de outra compreensão possível a partir dos textos de Benjamin, a saber, a compreensão de que, ao fim e ao cabo, todo o pensamento e ação humanos são irrelevantes à realização de uma revolução, mais propriamente, e isto porque são comprometidos com sentidos ontológicos derivados decididos no interior do pensamento metafísico e da política democrática liberal, de que não passariam de acontecimentos intensificadores do mesmo, da injustiça e do horror à diferença se quisermos. Ou ainda, mais refinado e mais perigoso, a compreensão de que o inteiramente outro prescindiria da razão humana e, de súbito, se concretizaria necessariamente. Derrida sublinha que todos os pensamentos e ações humanos passam a ser determinados pelo selo da impertinência e a esperança se torna o método adequado. O que aparece como sendo gravíssimo de acordo com Derrida é que ao evidenciar a impropriedade da razão e da linguagem humanas, iludidas em meio aos sentidos radicalizados pela metafísica e pela democracia liberal, Walter Benjamin torna o homem dispensável no que tange à concretização de uma história justa e, a um só tempo, entrega a Deus, ente qualitativamente distinto, a possibilidade de transformações históricas radicais (revolução).

E, aqui, voltamos ao início de nosso texto, retomando um problema que deixamos por resolver, a saber, qual seria o

---

motivo que levara Derrida a ler um texto de Benjamin no interior de um colóquio dedicado ao nazismo, à “solução final”, e, mais especificamente, aos limites da representação ou da interpretação mesmo desses fenômenos. Segundo Derrida, o texto de Benjamin - “Para uma crítica da violência”, seria responsável, ao fim, pela intensificação de uma “tentação” (alemã) algo estranha, a de tornar a interpretação ou a representação de qualquer evento histórico uma tarefa impossível, e isto em função dos limites próprios à razão e à linguagem humanas, especialmente iludidas pelo par metafísica/democracia liberal, como já falamos. Assim, a história humana ia se concretizando e o inteiramente outro (o divino), a despeito da razão e da linguagem humanas, se realizaria no tempo certo, no tempo e na lógica que é a sua.

Ao fim, o que está em jogo aqui, é que nada poderia assegurar que acontecimentos como o próprio nazismo e sua “solução final” não fosse o início da “violência fundadora”, da “violência divina”. Segundo Derrida, o texto benjaminiano provoca a “tentação” de se abdicar da interpretação e da representação, e de se entregar a (um) Deus, ou a um acontecimento “divino”, o próprio nazismo podemos dizer, a responsabilidade pela concretização de um destino (história) justo.

Em última instância, a escolha de Benjamin por Derrida se dá porque o seu pensamento aproxima os pensamentos judeus e não judeus na Alemanha, evidenciando o nazismo como uma espécie de fenômeno monstruoso realizado, em parte, pelos pensamentos mais insuspeitos, aqueles que também se deixaram orientar por uma espécie de crença na redenção, ou ainda, na instauração de tempos novíssimos, puros, e isto quer através do pensamento e das ações humanas quer através da intervenção de um ente de tipo especialíssimo - Deus. E o que é ainda mais estranho e grave, Derrida se pergunta se pensamentos como o de Benjamin não teriam suspenso qualquer medida capaz de justificar a insistência em se pensar fenômenos como o próprio nazismo, fazendo-o



---

aparecer, inclusive, como traço “ininterpretável” da ação violenta divina.

Acompanhemos as palavras decisivas de Derrida:

O que, para terminar, acho mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades que ele tem com o pior (crítica da *Aufklärung*, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia liberal etc.), é finalmente uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da ‘solução final’, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. Que tentação? A de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um ‘processo não-sangrento que fulmina e faz expiar’ (...). Ele fulmina privilegiados, os Levitas, fulmina-os sem prevenir, sem ameaça, e não hesita em aniquilá-los (...) Quando pensamos nas câmaras de gás e nos fornos crematórios, como ouvir sem estremecer essa alusão a um extermínio que seria expiatório porque não-sangrento? Ficamos terrificados com a idéia de uma interpretação que fizesse do holocausto uma expiação, e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus”. (DERRIDA, 2010, p. 144)

Aqui, já sem tanto tempo, apenas acenamos para o que nos parece mais fundamental a partir do exercício reconstitutivo que acabamos de realizar em linhas muito gerais. Se bem Derrida intensifica e evidencia, através de seu exercício de desconstrução, um dos muitos pontos fundamentais do texto de Benjamin, a saber, a crença na possibilidade da instauração de tempos novíssimos, justíssimos, quer através da ação

humana quer através da autonomia de Deus, o que mais importa é a tensão que o texto faz aparecer, a tensão entre o ímpeto revolucionário marxista-messiânico de Benjamin e a profunda esperança judaica que precisa ser pura espera, aliás, vale ressaltar que não parecemos estar tão afastados assim de pensadores alemães não-judeus como Heidegger. A desconstrução derridiana do texto de Benjamin insiste nesse entre, insiste na tensão que orienta o pensamento do autor das *Passagens*, pensamento entre ímpeto revolucionário e espera melancólica. Parece que aí onde se concentra o texto de Derrida aparece o que há de mais decisivo no pensamento de Benjamin, no que apareceria acabado em 1940, em suas “Teses sobre o conceito de história”.

Dizendo ainda melhor, ao evidenciar a tensão “indecidível” entre ímpeto revolucionário e uma espécie de espera melancólica como marcas fundamentais do pensamento benjaminiano, Derrida sublinha o que há de decisivo no pensamento de Benjamin, a tensão entre indecisão e insistência, entre inquietude e esperança melancólica. Ao fim, se acompanharmos o texto de Benjamin sobre o conceito de história, algo que deixamos para uma próxima oportunidade, nos depararemos com um pensamento que é, a um só tempo, inquieto e insistente, por um lado, e esperançoso e profundamente modesto por outro lado. Benjamin destaca, ali, o papel decisivo do homem no que tange à realização da história, decisivo mas que, a um só tempo, pode pouquíssimo (é “frágil”), e isto porque apesar de ter sempre de colocar-se a tarefa de evidenciar as injustiças provocadas pelos homens, nunca é capaz de fazer aparecer o que é propriamente justo, e isto porque, em algum momento, os homens foram capazes de radicalizar sentidos injustos de tal maneira que esses sentidos sempre se oferecem, uma vez mais, como transcendentais a toda crítica.

---

### **Referências bibliográficas:**

---

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1)

\_\_\_\_\_. Sur Le concept d'histoire. Paris: Gallimard, 2000. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Ruch. *Oeuvres*. t. III, p. 427-443.

\_\_\_\_\_. Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974. *Gesammelte Schriften*. I-2, p. 691-704.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva*. Da Utilidade e desvantagem da

história para a vida. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CASANOVA, Marco Antonio. *O Instante Extraordinário*. Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

