



Aformativo, greve

Afformativ, Streik

Werner Hamacher¹

¹ (1948-2017) Foi professor da Universidade de Frankfurt (Alemanha) e da Universidade Johns Hopkins (Estados Unidos).

Publicação original

HAMACHER, Werner. "Afformativ, Streik". In: *Was heißt 'Darstellen'?* (Org. Christiaan Hart Nibrig). Frankfurt: Suhrkamp, 1994, p. 340-371.

Tradução

Andreja Bole Maia, Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: bole.andreja@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



O ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*” (“Crítica da Violência – Crítica do Poder”)¹ de Walter Benjamin delinea uma política de mediaticidade pura.² Benjamin entende os meios desta política como meios puros, já que não servem de meios para fins situados além da esfera de mediaticidade. Tais fins só poderiam ser ambíguos: eles teriam a pretensão de não ser atingidos por e até ser superiores à esfera de meios, quando, na verdade, seriam instituições³ da esfera de meios, cuja própria mediaticidade é camuflada mediante isolamento. Por outro lado, os meios que podem ser chamados puros não têm o caráter de instituições – pelo menos não o de institucionalizações do direito [*Rechtsetzungen*] ou o de esboços de interações compulsórias, segundo as quais os membros da sociedade deveriam se orientar. Uma política – e o poder com ela correspondente – só pode ser chamada pura, caso manifeste a forma de *justiça*, não misturada com interesses de conservação ou programação de formas de viver, não misturada com instituições jurídicas positivas [*positive Rechtsinstitute*]. Enquanto tudo o que é direito deve apoiar-se no poder instituinte do direito e, além disso, em todo poder mantenedor ou administrador do

¹ Werner Hamacher desenvolve o pensamento deste ensaio em referência constante a Walter Benjamin, cujo texto “*Zur Kritik der Gewalt*” – em *Gesammelte Schriften*, v. II 1., organizado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977 – foi traduzido por Willi Bolle para o português e serve de base para as passagens, nas quais Hamacher cita Benjamin. Além disso, Willi Bolle oferece uma tradução perspicaz do termo *Gewalt* que, dependendo do contexto, oscila entre *poder* e *violência* ou, marcando com um asterisco, sugere que os dois significados são possíveis. A presente tradução de Hamacher segue esta lógica. Ao fazer referência ao ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”, ela se baseia em Benjamin, Walter. “Crítica da Violência – Crítica do Poder” (trad. por Willi Bolle). In: Benjamin, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos/ seleção e apresentação Willi Bolle. Tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Culturix Editora da Universidade de São Paulo, 1986, pp. 160–175. Quando Hamacher não se referir ao ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”, esta tradução segue as citações dele. Na nota de rodapé 2 do seu texto em alemão, Hamacher explica (N.T.): O número romano e o primeiro número árabe remetem para o volume e o segundo número árabe remete para o número de página. Quando aparece apenas um número, ele marca a página.

² As reflexões que seguem são compostas de seções da terceira parte de um texto maior “*Stonehand, This Souverain, Strike*” que foi apresentado pela primeira vez – e ao convite de Reiner Schürmann – no Hannah Arendt Memorial Colloquium, na New School for Social Research, em Nova Iorque, em 18 de outubro de 1989. Para a palestra na conferência “*On the Necessity of Violence for every Possibility of Justice*” da Cardozo Law School realizada em 1º de outubro de 1990, estas seções foram parcialmente expandidas e parcialmente condensadas. Desde então, estas seções foram adaptadas mais uma vez para publicação, mas como aparece aqui, este texto ainda é um fragmento *em elaboração*.

³ Neste contexto, a tradução mais adequada para o substantivo *Setzung* parece *instituição* que, por sua vez, também é a tradução para *Institution* no sentido de “organização, estabelecimento” e para *Institut*, sobretudo na forma de *Rechtsinstitut*, isto é, *instituição jurídica*. A seguir, essas últimas acepções serão devidamente marcadas com a palavra em original entre parênteses. Isto se torna crucial nas passagens com mais de uma acepção da palavra *Setzung*. (N.T.)



direito, que está representado no poder instituinte, a ideia de justiça não pode depender dos poderes instituintes cambiantes do direito. A justiça precisa pertencer, portanto, a uma esfera igualmente distante tanto do direito quanto do poder da instituição e execução do direito.

Pois, diferentemente da justiça, todo direito depende da instituição, e nenhuma instituição existe sem violência* – sem uma violência* que se inibe, desmente e compromete a si. A inibição e a corrupção do poder* instituinte e do poder* instituinte do direito ficam, em todo momento, claramente nítidas, na tentativa deste poder em se manter. Na transformação do poder instituinte no poder mantenedor do direito, ele deve dirigir-se contra os poderes instituintes hostis e com isso indiretamente contra o seu próprio princípio, ou seja, contra o princípio da instituição. Para o poder instituinte do direito se manter como ele é, ele deve se transformar no poder mantenedor do direito e deve se virar contra o seu caráter instituinte inicial e, nessa colisão, consigo mesmo ele se desintegra. É por isso, escreve Benjamin, que toda instituição é *ambígua* e igualmente o poder* ao qual ela deve sua existência: O poder* deve – em toda instituição, em todo direito positivo instituído, em toda lei aplicada por ele – voltar-se contra si mesmo, seja deixando de instituir para conservar o instituído, seja opondo-se com a mesma finalidade a outras forças instituintes. De qualquer maneira, a instituição – e com ela o direito e a política, desde que sejam justificados mediante instituições – deve fragilizar-se e tornar-se ruína. O poder instituinte originário deve, em todo caso, – mesmo resultando não-finalístico e assim não sendo definido como instrumento de uma intenção – transformar o já instituído num fim e definir-se em seu meio, um meio de um fim.

Toda instituição – e toda lei – é subordinada a uma lei mais poderosa: *expondo-se* obrigatoriamente a uma outra instituição e a uma outra lei. Essa lei mais poderosa é a da conversão histórica e da transformação interna e estrutural, imposta pela ambiguidade da lei, sendo meio e fim simultaneamente. No contexto desta ambiguidade, Benjamin fala de *dialética* e de sua *lei das oscilações*, não duvidando que a história do direito e da lei como também a história política do poder do Estado e de suas instituições [*Institutionen*] formam-se de uma maneira, que – na medida que estão sob o ditado da relação meio-fim – não podem realizar a justiça. Enquanto está sendo parcial no circuito dos poderes da instituição do direito, a história não é o *medium* de justiça. Benjamin escreve:

Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder*



enquanto instituinte e mantenedor do direito. A lei dessas oscilações consiste em que todo poder mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos antipoderes* inimigos. (...) Isso dura até que novos poderes* ou os anteriormente oprimidos vençam o poder* até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência.⁴

A lei, pois, na qual se baseia a dialética das formas do poder* históricas é a lei de uma repressão do poder* instituinte, mas que, apesar de indireta, não é, por isso, menos fundada na própria estrutura da instituição do poder* instituinte. Mais precisamente, não é um outro poder*, mas sim a própria instituição que submete o poder* à repressão: ao restringir, inibir e isolar a si mesmo, tornando-se assim um fim externo a si mesmo. “É na sua permanência”, escreve Benjamin, que o poder mantenedor do direito “enfraquece” o por ele representado poder instituinte: “enquanto” ele durar e “através” da duração que a preservação visa, tanto o poder conservativo como também o poder instituinte se desintegram. Se a história do poder*, como a história cíclica da sua decadência e restituição, só começa com a pretensão à permanência – pois a permanência histórica é uma categoria da instituição e da sua decadência – podemos falar que uma lei que não é instituinte, não é sujeita à nenhuma forma temporal conhecida, ou seja, jamais a uma forma de apresentação que é sempre também uma forma de instituição: ela é “contratemporal” ou anacrônica.⁵ O poder puro é tanto pré-posicional quanto pré-temporal, logo não é apto à representação. Mas a representação do poder* instituinte leva o representado à decadência; o poder instituinte enfraquece sua preservação precisamente no fato de que ele ainda meramente a preserva. O fato do poder instituinte do direito não existir sem o poder mantenedor do direito que lhe serve, e no qual o primeiro renuncia a si mesmo, mostra que só o poder* da institucionalização do direito não é suficiente para gerar uma condição do direito, da legalidade ou legitimidade dos atos; pois todo poder deve decair na sua instituição. Segundo a lei da sua dialética histórica, a instituição degrada o poder* que nela opera, transformando-o de um meio puro num meio para fins instituídos. A instituição instrumentaliza a violência*, coloca-a ao serviço de algo que não é ela mesma, e, assim, abusa do princípio de sua medialidade

⁴ Benjamin/ Bolle, 1986, pp. 174–175.

⁵ Sobre o motivo de contratempo veja: HAMACHER, Werner. *Des Contrés des Temps*. In: THOLEN, G.C./ Scholl, M.O. (org.). *Zeit-Zeichen*. Weinheim: VCH, 1990.



incondicional. História é a área de meios comprometidos e serviçais como também a área de um poder* que se despotencializa e transcorre por meio de sua preocupação com preservação, garantia e duração.

Benjamin não deixa dúvida de que as institucionalizações do direito se baseiam na violência instrumental, mesmo quando assumem a forma de um contrato jurídico celebrado pacificamente. Pois um contrato confere a cada uma das partes contratantes o direito de recorrer à violência, se a outra parte violar o contrato (GS II.1, p. 190). Ora, como Benjamin menciona na passagem supracitada, a presença da violência – pelo menos latente – em toda instituição judicial [*Rechtsinstitut*] está sujeita a uma dialética que nunca força a desintegração do princípio da violência [*Gewalt*] e do poder [*Macht*] aplicado por ela, mas, provavelmente, a desintegração de suas respectivas formas. No momento no qual o instituído se afasta da instituição e se entrega à conservação do seu status, a forma jurídica se separa, segundo Benjamin, daquilo que ela representa: a instituição se desmorona no instituído que se torna, por conseguinte, impotente e deve submeter-se a um *outro* poder* e a um *outro* interesse afastado, excluído, reprimido ou banido pela instituição. Por conseguinte, toda instituição é derrubada por sua inversão interna num instituto positivo e por sua autoalienação imediata e sua transformação num Outro. Essa alteração interna pode ser representada por poderes sociais e políticos oponentes, por grupos de interesse, partidos políticos ou também por inovações técnicas e pressão econômica. Porém, todos eles só podem fazer valer o seu poder [*Macht*], porque a alteração já é intrínseca à lógica da própria instituição das instituições jurídicas [*Rechtsinstitute*]. Considerando a estrutura desse movimento, é irrelevante se as institucionalizações do direito ocorrem num processo de acordos contratuais aparentemente não-violentos ou por meios da intervenção política violenta. Na medida que uma instituição jurídica [*Rechtsinstitut*] não exclua o recurso à violência*, a sua violência* lhe serve – mesmo se for só para a duração desta instituição [*Institut*] – não podendo, assim, valer como forma da liberdade, da mediaticidade e da justiça. Afinal, é duvidoso que a liberdade, mediaticidade e justiça possam ser pensadas em categorias formais, ou seja, como objetos do conhecimento categórico. A transformação histórica é sempre uma transformação de dentro da estrutura interna do poder* instituinte. Mais precisamente, é uma transformação na qual este poder* desmorona ele próprio na sua



instituição. O que é chamado de história nada mais é que a degeneração deste poder*, a queda da instituição.

Benjamin mostra nitidamente a lógica da decadência das formas políticas do direito, citando um exemplo tomado da história inicial da República de Weimar, mais precisamente, a repressão das revoltas de massa comunistas na região do rio Ruhr entre março e maio de 1920 (O texto “*Zur Kritik der Gewalt*” foi escrito na virada do ano 1920/21). Ele escreve:

Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência. Um exemplo disso, no momento atual, são os parlamentos. Eles oferecem esse espetáculo notório e lamentável porque perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência. Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais poderes* transcorreu sem consequências para os parlamentos. Falta-lhes o sentido para o poder instituinte de direito, representado por eles...⁶

As formulações de Benjamin não contêm nenhuma “crítica” à instituição da democracia parlamentar como tal. Pelo contrário, elas citam “parlamentos” de um determinado período histórico, daquele da Constituição de Weimar, como um exemplo de desmoronamento das instituições políticas [*politische Institutionen*]. Isso ocorre no exato momento, no qual as instituições políticas [*politische Institutionen*] tentam excluir as “forças revolucionárias” e os “poderes”* aos quais devem a própria existência, das suas decisões contedísticas e da forma da sua própria constituição. Por meio dessa exclusão – nesse caso através da repressão violenta das revoltas de massa – as instituições políticas [*politische Institutionen*] não negam só o direito dos indivíduos e dos grupos de questionar o monopólio do poder por parte do Estado, mas negam também – e justamente – a violência a qual esse monopólio do poder deve historicamente sua existência e assim “o poder* instituinte do direito representado nelas.” Benjamin não observa a democracia parlamentar como tal (uma democracia “em si” nunca existiu), mas sim a forma histórica específica da restrição de um sistema democrático que não conseguiu atender aos impulsos inovadores daquilo que é nele representado. Como essa, toda instituição jurídica [*Rechtsinstitut*] deve, assim que se trate da sua preservação e duração, comportar-se de uma maneira restritiva com os poderes da própria instituição [*Einsetzung*]. Para a relação entre o poder* e a instituição e entre as “forças

⁶ Benjamin/Bolle, 1986, p. 167.



revolucionárias” e a sua representação, fica em princípio irrelevante, se uma constituição existente sabe se defender contra as tentativas de derrubá-la ou se através das forças novas, sendo sociais ou econômicas, de fato vai ser transformada. A alteração, a corrupção e o desmoronamento das instituições do direito não causam nenhuma modificação – nem imanente nem dialética – no princípio da própria instituição. Antes, é por causa deste princípio que as instituições do direito [*Rechtsinstitute*] devem ser substituídas e transformadas por outras e novamente outras instituições [*Setzungen*], enquanto a própria forma da instituição e a sua origem numa violência* que serve, permanecem ilesas por essas transformações.

Ora, Benjamin insiste que os contratos jurídicos não são determinantes para todas as formas sociais e políticas. Para além disso, ele alega que a implementação política dessas outras formas do acordo não-violento possa acabar com a era da “lei das oscilações” dialética e fundar uma “nova era histórica”. A lógica do início desta “outra” história não é a da instituição e de sua alteração interna, como também não é a lógica da substituição de um poder por um outro, de uma classe privilegiada por uma até então oprimida. Ela é a lógica – se ainda pode se falar irrestritamente de lógica – da *destituição*. Desde a antiguidade, a história das relações jurídicas dialeticamente cambiantes é circular. “A ruptura dessa trajetória que obedece a formas míticas do direito,” escreve Benjamin, “a destituição do direito e dos poderes* dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a *destituição* do poder do Estado, fundamenta na nova era histórica.”⁷ (destaque W.H.) Ele continua com uma observação que oscila visivelmente entre síntese e hipótese:

Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem.⁸

Não é, portanto, a substituição [*Ersetzung*], mas sim a *destituição* [*Entsetzung*]; e não é a metamorfose mítica, mas a amorfização do poder instituinte e, por último, do poder do Estado que inauguram uma nova época histórica. Benjamin designa essa “destituição” como “pura e imediata”, como “poder* revolucionário” e como “a maior

⁷ Benjamin/Bolle, 1986, p. 175.

⁸ Ibid.



manifestação do poder puro por parte do homem” – e podemos acrescentar: como a manifestação do poder* do ético. Ora, se podemos caracterizar a institucionalização jurídica como um ato performativo usando a nomenclatura dos teóricos da teoria dos atos de fala – mas como um ato performativo absoluto, pré-convencional que primeiramente institui as convenções e relações jurídicas – e a dialética da instituição e da decadência como uma dialética da performância, é óbvio designar a “destituição” dos atos instituintes e da sua dialética, pelo menos provisoriamente, como um acontecimento político absolutamente *não-performativo* ou *aformativo*, como *depositivo* e como *a-tese* [Athesis] política. Puro poder* não institui, mas sim “destitui”; ele não é performativo, mas sim “aformativo”. Se o poder puro da destituição existe também além da esfera do direito, significa, que o poder* puro, ou seja, não-violento e não-instrumental, pode, a qualquer momento, embora nem sempre universal, romper com o circuito dos estatutos e da sua decadência. Além disso, em todos os atos – sejam linguísticos ou políticos no sentido restrito, tanto no Poder Legislativo quanto no Poder Judiciário – deve transpassar pelo menos um momento desta função aformativa e deste poder* não-posicional, puro e aformativo. O performativo absoluto da institucionalização jurídica também, senão como



primeiro, deve ser exposto não só a seu declínio histórico e imanente; antes disso, já na sua própria plenitude, à destituição e à aformância.^{9 10}

⁹ Foi sugerido que a série conceitual “aformação”, “aformância”, “aformativo” é formada em contraste com “performação”, “performância” e “performativo”; e o “acontecimento aformativo” em contraste com o “ato performativo” – implicando que, assim, tem que entender que os aformativos não são um subgrupo dos performativos. Ao contrário, o poder* aformativo, ou seja, puro, é a “condição” de todo poder* instrumental, performativo e, ao mesmo tempo, aquela condição que, por princípio, suspende seu efeito. Porém, por pouco que os aformativos pertencem ao grupo dos atos – ou seja, ao grupo das operações instituintes e fundadoras – eles nunca se apresentam simplesmente fora da esfera dos atos ou sem relação com ela. Que eles deixam algo acontecer sem fazê-lo acontecer sempre tem duplo sentido: que deixam esse algo entrar no âmbito das instituições às quais eles próprios não se submetem, e que não são eles próprios que se revelam nesse âmbito. Afinal, é a área da fenomenalidade no sentido de área da manifestação positiva que indica as incidências apenas como omissões, pausas, interrupções, deslocamentos etc., mas que não pode incluí-las e contê-las. O que, de maneira aformativa, deixa, deixa de fora (a si mesmo). O aformativo é a elipse que tacitamente acompanha toda ação e que pode, sem falar, interromper todo ato de fala. O que “é” aformativo nunca pode, portanto, se representar na forma de uma apresentação, uma regra ou uma lei. Enquanto toda a representação deve a sua existência a uma instituição, tendo o caráter essencialmente performativo, a destituição da qual Benjamin fala, o aformativo, ficaria inacessível a todo tipo de representação. A destituição não é instituída. Ela não é o oposto da instituição e não pode ser definida como negação – determinada ou indeterminada – de uma posição, enquanto a lógica da negação for a lógica da instituição inválida [*Nichtigsetzung*] e enquanto for sob as premissas da lógica posicional ou proposicional. Assim, no entendimento de Benjamin também, a destituição não é entendida como, por exemplo, uma consequência histórica das fracassadas institucionalizações políticas do direito, mas sim como uma incidência de um “poder* puro e imediato... além do direito”, isto é, a manifestação de um poder* em princípio independente do poder* da instituição. Além disso, como um poder* “puro e imediato”, ela não é uma consequência histórica, nem mesmo causal, mas deve ser sim a precondição absoluta de todo poder* instituinte histórico. O caráter aformativo da destituição política, portanto, não é situado em oposição a quaisquer institucionalizações jurídicas, mas sim *além* da posição e da oposição e é – como mediaticidade imediata – a base de ambas, sem ser verbalizado, representado ou apresentado nelas. *Aformativo* não é *a-formativo*, não é uma negação do formativo; a aformância “é” o acontecimento de formação, mesmo sendo sem forma, a qual todas as formas e todos os atos performativos permanecem expostos. (O prefixo latino “ad” marca a abertura de um ato, isto é, de um ato de abertura, como em, apropriadamente, palavra *affor*, significando “abordar alguém”, por exemplo na despedida. Em *aformativo*, no entanto, tem que se ler também um aformativo pensado a partir do aformativo.) A *destituição* permite a representação, mas sendo ela própria que é irredutível a qualquer representação. Se quiséssemos falar de uma “representação negativa”, como Kant o faz na sua analítica do sublime – e será mostrado ainda que o sublime é, de fato, um modo do aformativo –, teríamos que especificar que essa negatividade não é uma oposição da positividade de uma substância linguística, social, política ou antropológica já dada. A *representação negativa* do aformativo não poderia ser opositiva, mas na melhor das hipóteses prepositiva. E se, também para Kant, o ser é definido como mera posição, deve se dizer do aformativo que ele não é do jeito do ser. Pelo contrário, ele seria a possibilidade que não se *realiza* em nenhum performativo, muito menos num constatativo e que não urge com a *realização*: ele não seria nem *essentia* nem *ser* [Wesen], nem mesmo o ser da diferença ontológica; ou seja, ele seria ultratranscendental e transontológico. Ora, se for preciso dizer que a camada aformativa da linguagem só *deixa*, mas nunca *institui*, também deve ser dito que todas as instituições *devem a sua existência* a esse deixar, conservam a memória desse deixar e *lhe devem* a sua instituição: o deixar, portanto, não *deixa* simplesmente e não deixa de fora *a si mesmo* sem um resíduo do círculo das instituições míticas, mas mantém através do endividamento/culpabilização e – daquilo que Benjamin chama de *destino* – a forma da instituição, das instituições jurídicas [*Rechtsinstitute*] e, com isso, do poder* que não é puro e nem sólido. Como a mera possibilidade da linguagem em geral, o aformativo não *pode* se manter de outra maneira, senão na diversidade de suas incidências. Ele não pode se tornar nada senão o que ele não é; e sempre vai se tornar o que nunca foi: o que foi *contratemporal*, se concede ao tempo da instituição, da apresentação e da duração na qual está exposto à dialética da institucionalização jurídica e à decadência. (Sobre o motivo do endividamento, veja também nota 34).



Pensar a destituição é tudo menos não-problemático, liga-se a ele uma grande, talvez interminável série de dificuldades sem uma solução confortável. Para Benjamin, a destituição é um acontecimento histórico, porém, um acontecimento que põe fim à história cíclica das instituições jurídicas [*Rechtsinstitutionen*] e que não é completamente determinada por essa história; a destituição é um acontecimento político, mas um que quebra com todas as determinações canônicas do político – e do acontecimento –; e que precisa de um agente que não pode ter a constituição nem de um sujeito jurídico coletivo ou individual, nem pode ser pensado como agente, ou seja, como sujeito das instituições. A destituição só pode ser um acontecimento [*Geschehen*], mas um acontecimento cujo conteúdo ou objeto não pode ser definido positivamente. Ela se direciona contra algo, porém se direciona contra cada coisa que tenha o caráter de uma instituição [*Setzung*] ou de uma instituição [*Institution*], representação ou de um programa; por conseguinte, ela não se desgasta em negação alguma, não se direciona para nada de definido, portanto, ela não se *direciona*. A destituição não poderia ser o meio para um fim, mas também não poderia ser senão como um meio. Ela seria violência, isto é, a violência pura, mas exatamente por isso, não-violenta. Como todas estas aporias pertencem à estrutura da destituição, elas são indissolúveis. Porém, é a destituição em si como *medium* destas aporias que é especificável.

No seu texto, Benjamin fornece uma série de sugestões para isso. Duas destas sugestões serão consideradas com mais atenção aqui: a linguagem e a greve geral proletária. É só como meio puro que a violência pode ser meio de justiça: como meio, intermediação, transição e como uma transmissão, de certo modo precedendo os dois extremos que ela conecta – então como uma forma de interpessoalidade, cujo emissor e destinatário não existem como sujeitos já constituídos, mas devem ser, primeiramente e como intermediados, constituídos por ela. Portanto, tais meios são, na essência, linguisticamente constituídos e Benjamin os define como técnica da comunicação [*Mitteilung*] linguística. A pureza desses meios está no fato de que eles não são deriváveis dos fins nem reduzíveis a impulsos que estejam fora da esfera da sua mediaticidade: os meios ficam puros enquanto neles se transmitam só eles mesmos e a sua própria

¹⁰ Nas notas de rodapé 9 e 34, Hamacher trabalha a ambiguidade das derivações do radical do verbo *schulden*, nas formas *Schuld* (“culpa” ou “dívida”), *schuldig* (“culpado” ou “endividado”) e *Verschuldung* (“endividamento”). (N.T.)



mediaticidade. É somente em virtude dessa mediaticidade que podem – e devem – formar-se meios para fins e instrumentos para comunicação [*Mitteilung*] através dos quais é possível comunicar alguma coisa a um destinatário. Mas, assim como a mediaticidade é a condição da possibilidade da linguagem instrumental, ao mesmo tempo, a linguagem da pura mediaticidade e da pura comunicabilidade [*Mittelbarkeit*] é a sua interrupção. Ela é facilitação [*Ermöglichung*] e cesura simultaneamente – e ela só pode ser ambas as coisas, porque não há continuidade entre a facilitação e a realidade da linguagem instrumental, entre a linguagem pura e a linguagem instrumental e também porque a pura comunicabilidade em si mesma é heterogênea e descontínua. Linguagem como meio puro e poder* puro é destituição – e não a destituição de qualquer instituição, mas sim, em primeiro lugar, destituição de si mesma. A linguagem, pura violência*, pura comunicabilidade comunica ao partilhar – primeiramente a si mesma.¹¹

¹¹ Estas reflexões são baseadas tanto no ensaio de Benjamin sobre poder/violência quanto no seu ensaio “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*” (“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”) [Tradução: BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Editora 34, 2011, p.49-73. Tradução de Susana Kampff Lages]. Embora este texto date de novembro 1916 e seja, assim, quatro anos mais antigo do que o texto sobre a crítica do poder/violência, temos que partir de uma concepção fundamental de ambos os textos. O último texto [“*Zur Kritik der Gewalt*”] tem que ser lido como um complemento político do primeiro estudo que trata de filosofia da linguagem: pelo menos as observações sobre a teoria da linguagem de Benjamin no texto “*Zur Kritik der Gewalt*” ficam, sem conhecimento do primeiro estudo, em muitos aspectos, difíceis para compreender. As formulações acima mencionadas sobre meios e mediaticidade em “*Über Sprache überhaupt...*”, são as seguintes: “Não existe algo como conteúdo na linguagem. Como comunicação [*Mitteilung*], a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, a comunicabilidade por excelência” (v. II 1, 145–146). Benjamin continua: “Toda linguagem se comunica em si mesma e é, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação. O medial, isto é, a *imediatidade* de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem (...)” (142). Em oposição ao que ele chama de “concepção burguesa de linguagem”, Benjamin insiste na imediatidade de uma medialidade, que, antes de tudo, constitui todas as possíveis instâncias isoladas do processo linguístico e, por isso, não é reduzível a elas. Essa concepção burguesa implica: “O meio da comunicação [*Mitteilung*] é a palavra; seu objeto, a coisa; o destinatário um ser humano. A outra [concepção], em contrapartida, não conhece nenhum meio, nenhum objeto e nenhum destinatário da comunicação. Ela implica: No nome, a essência espiritual do humano se comunica a Deus.” (144) Essas frases não deixam dúvida de que Deus, para Benjamin, não é destinatário, e também não é uma instância isolável no processo linguístico, mas sim a própria medialidade desse processo – a única imediatidade possível: aquela da comunicabilidade por excelência. Se o poder* puro imediato mais tarde é chamado divino, esse predicado não pode se referir a Deus que poderia ser nomeado pessoalmente e apresentado como o sujeito de exercício do poder*, mas apenas à incondicionalidade da mediaticidade e comunicabilidade. Deus não existe, senão como mera medialidade. Assim como linguagem em forma de comunicação se comunica a si mesma *em* si mesma, e não instrumentalmente *através* dela mesma, assim é, para Benjamin, o poder* chamado divino meio, *no* qual se manifesta a pura mediaticidade, e não um meio *através* do qual se visam fins para algo.

Benjamin não nega que toda a linguagem pode ser sinal e também direção; e que toda violência também pode servir de meio para fins. Mas a instrumentalidade da linguagem e da violência* não pode ser nem sequer pensada e, muito menos, criticada, se não for a medialidade irreduzível à sua absoluta condição. Conforme isso, as relações jurídicas só podem ser pensadas, criticadas e derrubadas em relação à justiça, que



Depois de falar sobre “conciliação não-violenta dos conflitos” através da “cultura do coração (...), simpatia, pacifismo, confiança” – também fazendo parte das formas do poder* puro – Benjamin enfatiza que

meios puros não sirvam jamais a soluções imediatas, mas sempre a soluções mediatas. Por isso, nunca se referem à solução de conflitos entre duas pessoas de maneira imediata, mas pelo intermédio das coisas. Quando os conflitos humanos se referem, da maneira mais objetiva, a bens, abre-se o campo dos meios puros. Por isso, a técnica, no sentido mais amplo da palavra, é a sua área mais própria. Seu exemplo mais profundo talvez seja a conversa, considerada como uma técnica de mútuo entendimento civil. Ali, um acordo não-violento não apenas é possível, mas a eliminação por princípio da violência* poder ser explicitamente comprovada com um tipo de relação importante: a impunidade da mentira. Talvez não exista no mundo nenhuma legislação que originalmente puna a mentira. Quer dizer que existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do “entendimento”, a linguagem.¹²

Sempre que se deveria falar sobre alguma coisa, sempre que se deveria, através da linguagem, efetuar um ato, ou seja, sempre que as instituições performativas venham efetuadas, a própria linguagem deve estar ali como uma forma de mediaticidade e também como mera técnica, pré-instrumental.¹³ Por isso, a linguagem é o meio da

não se deixa derivar daquelas, nem logicamente nem praticamente, e que não se esgote em nenhuma dessas relações. Justiça é uma das dimensões nas quais a incondicionalidade da medialidade se articula. Portanto, ela é sem *fundamento* e não se apresenta ao conhecimento em forma concreta, seja como fato ou como intenção. O mesmo se aplica, de maneira irrestrita, a qualquer política guiada não pelo imperativo das formas jurídicas positivas e convenções históricas ou suas extensões, mas sim – e só – pelo imperativo de justiça. A tentativa conhecida de localizar – ou seja, isso deve frequentemente significar: executar – historicamente esse tipo de observações, rotulando-as como “teologia política” ou “messianismo”, põe uma confiança acrítica no poder [*Macht*] crítico da história. Benjamin não partilhava essa visão. Esses termos, por mais sugestivos que possam ser, permanecem de fato vazios, enquanto não desenvolvidos no sentido de uma análise histórica e formal dos problemas pendentes.

¹² Benjamin/ Bolle, 1986, p.168.

¹³ Mais uma vez seja lembrado que os performativos aqui discutidos não são aqueles, cujas condições de validade sejam já delimitadas por convenções ou instituições [*Institutionen*], mas apenas aqueles que seriam eles próprios capazes de instituir tais condições. Mas se supusermos que linguagem não é, de modo algum, o órgão executivo das instituições [*Institutionen*] não-linguisticamente instituídas, e se mesmo assim insistirmos que elas, no fundo, tem um caráter performativo, também devemos supor que ela própria se institui num ato de absoluta autotese [*Autothesis*]: que ela, para ser linguagem, deve continuamente pressupor a si mesma. Portanto, a linguagem compreendida como performance absoluta, autotética e autotética, em vez de simplesmente instituir a si mesma, deveria se anunciar como algo contínuo – e isto é o sinal da sua finitude – e se prenunciar, pronunciar-se como uma linguagem que está sempre só chegando, e que nunca já teria chegado e que nunca seria a própria linguagem. Essa pré-estrutura da linguagem, afinal, faria da linguagem uma *promessa* dela mesma. O performativo absoluto da linguagem seria a promessa da linguagem. Ela não fala, mais precisamente: A linguagem não fala, senão enquanto se engana. Paul de Man e Jacques Derrida, seguindo Heidegger, enfatizaram particularmente essa pré-estrutura do traço performativo da linguagem. DE MAN, Paul. “Allegories of Reading”. New Haven: Yale University Press, 1979, pp. 270–277; DERRIDA, J.



mediaticidade, antes que possa e enquanto possa se tornar o meio para um fim que poderia aparentemente ultrapassar a mediaticidade e que poderia transcendê-la, pretender se redimir dela. A linguagem é – para usar uma expressão que também é título de um ensaio político anterior e provavelmente perdido de Benjamin – “*Teleologie ohne Endzweck*” (“Teleologia sem fim”).¹⁴ Como a linguagem sabe sempre se comunicar, também ignorando as formas jurídicas ou obrigações formais – e assim circula no âmbito de “simpatia, confiança, cultura do coração” – e permite que os conflitos entre os falantes sejam resolvidos por meio de uma terceira pessoa objetiva – em assuntos então que assumem eles próprios a condição linguística de um meio puro – a comunicação [*Mitteilung*], como uma técnica antes e em toda a instrumentalidade, nunca como primeira e nem como única tem o caráter de um meio para os fins pré-estabelecidos ou o caráter da instituição de tais fins. Ao contrário, a comunicação tem o caráter de um meio que não tem necessidade de instituição e que pode minar, a qualquer momento, quaisquer instituições [*Institute*] linguísticas, políticas e jurídicas uma vez estabelecidas. A linguagem é pré-posicional, pré-performativa na sua medialidade – e, neste sentido, aformativa. Antes ainda e durante seus efeitos performativos, a linguagem não dá fundamento, em primeiro lugar, a nada que não seja ela, apresentando-se só como a

Mémoires – Pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988, pp. 95–144. Mas se a linguagem, no seu caráter absolutamente performativo, sempre só se engana, então, estritamente falando, ela não se engana, mas engana a sua promessa: o seu infinito futuro é a sua não-chegada infinita, ou seja, ela ainda não promete nada. Ela não performa – e performa o não e ainda-não da sua performance. A performatividade absoluta da linguagem, o seu caráter incondicional de se antecipar implica – constitutivamente para a linguagem, deconstitutivamente para o seu caráter de ato – uma dimensão, na qual a própria linguagem não corresponde a si mesma como *ato* e na qual em vez de agir, a linguagem se omite de toda ação. Essa omissão da ação é aquela dimensão da linguagem, que, novamente: chama-se, provisoriamente, de aformativa. É a dimensão da sua não-chegada (ou da sua contratemporalidade, porque o que se antecipa a si e de tal modo falha o seu próprio tempo, é eminentemente contratemporal) que não se faz presente e que não pode ser orientada por forma alguma de noção cognitiva ou temporal e por nenhuma figura de subjetividade e de sua constituição. Assim, enquanto toda teoria que concebe a linguagem como essencialmente autoperformativa, e segundo o modelo de autoinstituição do sujeito absoluto fundando se em si mesmo, estas reflexões, seguindo Benjamin, tentam esclarecer que a autofundação absoluta e performativa está exposta a um abismo de linguagem, a seu aformativo que não pode ser superado por nenhum ato de fala. (Veja outras observações sobre o tema da *promessa* na nota 27) Aformação – isto não é mais que: demissão, destronamento, destituição do que foi instituído. Uma tal destituição só é possível, se há uma área do não-instituído. Por isso, a “aformação” também significa exposição ao não-instituído, o dar daquilo que não pode se tornar dádiva, um acontecimento de formação que não surge de forma alguma.

N.T.: Nesta nota de rodapé, Hamacher coloca em evidência o duplo sentido de *versprechen* e *sich versprechen*. Em português, o primeiro verbo teria o seu equivalente no verbo *prometer* e o segundo, no *enganar-se*. Ao mesmo tempo, *sich versprechen* também pode ser entendido como *sich erhoffen*, que, por sua vez, acrescenta o seu valor semântico e pode ser traduzido como *esperar/ter expectativas*. O substantivo *das Versprechen*, traduz-se como *promessa*.

¹⁴ Veja BENJAMIN, Walter. *Briefe I*. Frankfurt/M. 1966, p. 247; e as anotações editoriais em *Gesammelte Schriften*, v. II 3, pp. 943–945.



forma de mediaticidade entre falantes, como sua mediaticidade numa terceira pessoa, de uma *conversa*, de um *inter* das suas linguagens sendo elas próprias linguagens, e se apresenta, de tal maneira, como uma relação num outro. Uma vez que a linguagem, em primeiro lugar, nada comunica senão a sua própria comunicabilidade, ela também não reivindica a verdade a todo o custo: durante muito tempo, enfatiza Benjamin, a mentira ficou impune e estava isenta de qualquer sanção violenta. A linguagem não é *medium* que poderia se adequar a um “fato objetivo”, que, por sua vez, já existiria independentemente desse meio e seria verificável separadamente dele. Ela é a articulação de uma medialidade obrigatoriamente anterior a qualquer distinção julgadora entre “verdadeiro” e “falso”, e, por esse motivo, não pode estar sujeita a essa distinção. Quem fala não institui – nem a verdade nem o direito –, sem ele próprio já estar exposto a uma destituição na mediaticidade da linguagem que desconheça uma orientação a valores de verdade *pré-estabelecidos*. Quem fala é afirmado.

Isto se aplica a cada um e a cada um de uma maneira singular. A singularidade, para Benjamin, é uma determinação – de fato, uma excelente determinação – de justiça e com isso de pura mediaticidade. As leis requerem generalidade, baseando a sua pretensão à validade geral numa lógica de subsunção que leva cada situação individual em consideração apenas como um caso de aplicação de uma lei, desconsiderando a sua singularidade. A lógica dos performativos, assim como a lógica das leis, segue o princípio de uma subsunção, sacrificando a respectiva situação à lei instituída, à convenção, ao código, e precisamente por isso não pode ser adequada às situações individuais. A justiça, em contrapartida, é essencialmente a justiça vinculada às situações individuais. Os aformativos são singulares. Isso não significa que eles escapem à comunicação [*Mitteilung*]. Pelo contrário, são somente eles que são comunicáveis em senso estrito, enquanto tudo que é subsumível às regras seguindo a lógica de instituição, fica excluído de tal comunicação [*Mitteilung*]. Portanto, segundo Benjamin, que talvez tivesse em mente a distinção kantiana entre juízo determinante e juízo reflexivo, deve distinguir-se entre a capacidade de generalização e a universalidade. Nesse sentido, Benjamin critica

“o hábito arraigado” de pensar os fins justos como “fins de um direito possível, ou seja, não apenas universalmente válidos (o que seria uma conseqüência analítica do elemento justiça), mas passíveis de universalização – o que está em contradição com esse elemento, como se poderia demonstrar. Pois, fins que são justos, universalmente reconhecíveis,



universalmente válidos para uma determinada situação, não o são para nenhuma outra, por parecida que seja sob outros aspectos.”¹⁵

Dessa reflexão decorre, para a teoria da justiça, que os meios puros e os fins justos sempre são aqueles de uma situação singular, e que somente meios e fins singulares não passíveis de inclusão sob leis gerais podem requerer universalidade, e que somente meios e fins singulares podem ser considerados justos. A singularidade que possuem não é já reconhecida e também nunca pode ser reconhecível segundo regras, mas é uma tal singularidade que apenas na ausência das regras demanda o reconhecimento geral. Visto que a universalidade do singular só pode ser exigida no *medium* da comunicabilidade e dependendo do caso, só pode ser reconhecida nesse meio – ou seja, ali onde a singularidade e a generalidade se comunicam entre si e estão expostas a uma conversa, uma medialidade que não permite nem uma isolamento do indivíduo nem uma prerrogativa de uma norma universal – a singularidade da justiça já está sempre entregue à comunicabilidade, já é sempre singularidade comunicada e partilhada e já é sempre uma na qual se partilha também a generalidade cujo reconhecimento ela demanda.¹⁶ A universalidade, diferentemente da capacidade de generalização, é a forma na qual o singular se comunica a uma generalidade e transforma até esta última em um geral respectivamente singular, e portanto intransferível, parcial e partilhado: naquele que não faz mais partilhas e comunicações [*Mitteilungen*] serem desnecessárias, mas que as exige como a respectiva situação da qual ela resulta. Justiça, o singular não aquém, mas na sua comunicação, seria a manifestação de uma sociabilidade livre da outorga das institucionalizações do direito – a manifestação da própria liberdade. A sua estrutura é a estrutura da linguagem.

Segundo Benjamin, para a técnica da linguagem, como meio puro e assim poder* puro, possibilitar acordos pacíficos – ou seja “entendimento” – aquém da ordem jurídica, ela tem seu *análogo* político contemporâneo na greve (193), isto é, na greve geral proletária. A discussão de Benjamin sobre a greve está relacionada de uma maneira

¹⁵ Benjamin/ Bolle, 1986, p. 171. Mesmo seguindo a tradução do Willi Bolle, foram mantidas as ênfases de Werner Hamacher, marcadas com aspas. (N.T.)

¹⁶ Jean-Luc Nancy desenvolveu a ideia de comunicação (*partage*), a partir de um comentário sobre *Íon* de Platão e totalmente independentemente das reflexões de Benjamin, mais amplamente em: NANCY, Jean-Luc. *Le Partage des Voix*. Paris: Galilée, 1982. E em: NANCY, Jean-Luc. *La Communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1986. As observações correspondentes são sugeridas no meu ensaio sobre Celan “Die Sekunde der Inversion” em W. Hamacher/ W. Menninghaus (org.). *Paul Celan*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.



bastante clara com os debates estratégicos sobre a política da greve que, em 1872, levou à expulsão os anarco-sindicalistas da Primeira Internacional e cujo último grande documento político foi o escrito *“Massenstreik, Partei und Gewerkschaften”* (“Greve de massas, partido e sindicatos”) de Rosa Luxemburgo, publicado em 1906. Benjamin, porém, só se refere explicitamente a *“Réflexions sur la violence”* de George Sorel. Ele, escreve Benjamin, teria mérito pela primeira distinção entre dois tipos essencialmente diferentes de greve. “Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Também com relação ao poder* existe entre elas uma oposição.”¹⁷ Enquanto a greve geral política está interessada apenas em mudar as relações de dominação, concebendo a preservação e o fortalecimento do poder* do Estado, a greve geral proletária termina em nada menos que no desmantelamento do aparelho do Estado e da ordem jurídica por ele mantida. Usando as formulações de Sorel, Benjamin caracteriza os apoiadores da greve política de maneira seguinte:

A base de suas concepções é o fortalecimento do poder* do Estado; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder* fortemente centralizado e disciplinado, que não se deixará intimidar pelas críticas da oposição, saberá impor o silêncio e baixará seus decretos mentirosos. [...] A greve geral política... demonstra como o Estado não perderá nada de sua força, como o poder passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos. Contra essa greve política geral (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da revolução alemã passada), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, a aniquilar o poder do Estado.¹⁸

Essa segunda forma de greve é meio puro, não meio para uma extorsão que influenciaria a modificação das condições de trabalho, da distribuição do poder ou das estruturas do poder [*Macht*] dentro do Estado e, como tal, seria violento. Ao contrário, trata-se de um meio não violento da aniquilação do poder jurídico e estatal. O meio da greve geral proletária reside na resolução – na verdade, é ele próprio a resolução – “de retomar só um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado, uma subversão, não apenas desencadeada mas realizada por esse tipo de greve.”¹⁹

A greve proletária é puro poder político, meio puro e assim não-violento, se os grevistas não tem em mente legislação alguma nem um trabalho modificado sob as

¹⁷ Benjamin/ Bolle, 1986, p. 169.

¹⁸ Benjamin/ Bolle, 1986, p. 169.

¹⁹ Ibid.



pressões do poder* do Estado, ou seja, nenhum fim positivamente definido (que residiria) fora da greve, mas sim, precisamente, a própria greve em sua mediaticidade imediata. Essa greve direcionada para a aniquilação do poder do Estado, a aniquilação de todo poder* instituinte – ou seja, direcionada para *nada* – pode ser chamada de greve sem intenção. Com base em Sorel, Benjamin se refere a uma frase de uma carta escrita por Marx a Edward Spencer Beesly, em 1869, na qual Marx teria escrito: “Quem escreve um programa para o futuro é um reacionário.”²⁰ Para Benjamin, a greve é aquele evento

²⁰ Esta carta não está incluída na edição de “Werke” de Marx e Engels (Institut für Marxismus-Leninismus do Comité Central do PSUA, Partido Socialista Unificado da Alemanha (SED). Berlin: Dietz, 1965, v. 32). Há referências a uma respectiva controvérsia em relação ao artigo de Beesly “The social future of the working class”, em uma carta de Marx datada de 20 de março de 1869 e na resposta de Engels, datada do dia seguinte. (Ibid., p. 284, 286). Benjamin se refere ao relato de Sorel que, em relação ao citado acima, cautelosamente acrescenta: “Nessa ocasião, Bernstein diz que [Lujó] Brentano poderia ter exagerado um pouco, mas que a citação não estaria muito distante do pensamento de Marx...[...]” (SOREL, Georges. *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 159). A frase de Benjamin que não só relata como também subscreve o relatado é a seguinte: “Retomando observações ocasionais de Marx, Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas e utopias, ou seja, numa palavra: de institucionalizações jurídicas.” (Benjamin/Bolle, 1986, pp. 169–170) Não é necessário comentar adicionalmente que a posição de Benjamin com a invocação do utópico nessa citação e em todo o texto – e que define uma grande parte da literatura sobre Benjamin – esteja dificilmente conciliada. Com a sua referência a Marx, Benjamin consegue de uma maneira bastante astuciosa, decidir, num golpe, a diferença entre a política marxista, de um lado, e a política do anarquismo, do outro, a favor do anarquismo. Seguindo Sorel, ele próprio chama a greve geral proletária de explicitamente anarquista (194). E nas suas notas anteriores “*Zum Problem der Physiognomik und Vorhersagung*”, datadas de 1918 por Rolf Tiedemann, Benjamin expressa, de uma maneira apodíctica, a sua convicção de que a ética deve ser uma doutrina da anarquia: “A ética, aplicada à história, é a doutrina da revolução; aplicada ao Estado, ela é a doutrina da anarquia.” (VI, 91) Em um outro registro, datado do período entre 1919 e 1920, ou seja, do período pouco antes ao seu trabalho “*Zur Kritik der Gewalt*” (“Crítica da Violência – Crítica do Poder”) Benjamin escreve: “A importância da anarquia para a área profana deve ser definida a partir do lugar histórico-filosófico da liberdade.” Para ele, esse lugar é “a destruição e libertação de uma representação (dramática). A libertação da história do apresentador” (VI 98–99) – ou seja, do mundo como o cenário da história e dos atores que tem que desempenhar papéis representativos de acordo com plano de salvação. É por isso que a “doutrina da anarquia” é, tanto nesse fragmento como também no ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”, uma doutrina de violência revolucionária e divina, a violência de uma linguagem que não representa, mas sim manifesta: “O divino só se manifesta nelas [nas manifestações contemporâneas do social] em violência revolucionária. Somente na comunidade, em nenhum “estabelecimento social” [*Einrichtung*], o divino se manifesta de forma não-violenta e poderosa... Esse tipo de manifestação não deve se buscar na esfera do social, mas sim na da percepção reveladora e, por fim, e, sobretudo, na da linguagem, primeiramente sagrada.” (VI, 99) Essa teologia de uma revolução que não representa, mas que põe fim a tudo que representa, enquanto libera nele a dimensão da mediaticidade e assim uma representação que não manifesta nada além de si mesma – essa teologia do irrepresentável é, para Benjamin, ao mesmo tempo uma ética que pode ser comprovada pelo conceito de anarquismo. Nas anotações de 1920, que investigam os problemas do *anarquismo ético*, Benjamin escreve: “A demonstração deste ponto de vista é uma das tarefas da minha filosofia da moral, em cujo contexto o termo ‘anarquismo’ pode certamente ser usado para uma teoria que nega o direito ético não à violência* como tal, mas somente a toda instituição humana, comunidade ou individualidade, que se concede o monopólio à violência*... em vez de venerá-la como uma dádiva do poder divino, como *perfeição do poder* [*Machtvollkommenheit*] em casos individuais.” (VI, 106–107). O mal-estar que acompanha a leitura de tais formulações não diminui, se lembrarmos que elas condenam rigorosamente como injusto todo exercício de violência por pessoas, instituições e comunidades,



social, econômico e político no qual *nada* acontece: nenhum trabalho é feito, nada é produzido nem feito e nada é pretendido ou projetado. É a manifestação de uma socialidade que não se revela eficaz nem de acordo com um dos paradigmas do cânone histórico dos sistemas político-econômicos nem em relação à sua simples reformulação. Trata-se da manifestação de uma socialidade que não se permite ser eficaz senão na sua simples existência. Como greve geral proletária, ela está situada fora de quaisquer relações meios-fins que ainda são decisivas para a greve política na qual a ação política se define como instrumento com a finalidade de mera transformação das relações jurídicas existentes. É por isso que a greve proletária, diferentemente da greve política que acontece por causa de um fim programaticamente definido, não pode ser compreendida nos termos de uma lógica de instituições e da sua decadência, nem de uma dialética do performativo ou da produção. Ao contrário, ela só pode ser compreendida como uma ruptura com tudo isso, como imperformativo, a-tese, aformativo. A greve é um “não-ato” e equivale a uma “omissão de ato” incondicional ou, simplesmente, a uma “ruptura de relações” – ou seja, de relações de exploração – e é “um meio inteiramente não-violento,

e permitem a violência apenas à uma instância isenta de toda representação humana ou social: como poderia algo que em princípio escapa à representação e, por conseguinte, também ao conhecimento, ser acessível à reverência sem ser comprometido por ela? E como poderia existir *uma dádiva do poder divino* [*göttliche Macht*] que não seja exigido por alguém e por um coletivo, e *administrado* por ele? E poderia essa violência, objetivada dessa maneira, ainda ser *reverenciada* sem ser vítima da mitologização? Bem mais do que essas formulações, os pensamentos da última parte de “*Zur Kritik der Gewalt*” mantêm-se fiéis ao imperativo da irrepresentabilidade e da desmitologização. Eles explicam que somente o poder* mitológico, ou seja o instituinte, pode ser objeto de conhecimento. Por pouco que a discussão do anarquismo nas notas iniciais de Benjamin permita que as suas reflexões, no contexto da história das ideias, sejam derivadas das teorias anarquistas de uma certa proveniência – por exemplo em: WILLE, Bruno. *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*. Berlin: Fischer, 1894. Ou os escritos que Benjamin usou enquanto trabalhava no ensaio sobre o poder/violência: STAMMLER, Rudolf. *Die Theorie des Anarchismus*. Berlin: O Häring, 1894. LANDAUER, Gustav. *Aufruf zum Sozialismus*. Berlin: Cassirer, 1919. UNGER, Erich. *Politik und Metaphysik*. Berlin: B. David, 1921 (veja VII. I, 447) – seria um erro entender as referências a Marx e ao discurso sobre a greve geral proletária no ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*” simplesmente como confissão de marxismo, seja do marxismo até hoje conhecido como ortodoxo, seja do marxismo de um certo matiz, como, por exemplo, o de Sorel. Para Benjamin, era importante mostrar, sob a perspectiva de um conceito intransigente de linguagem e política, que as únicas duas forças políticas de uma mudança intransigente das relações sociais se mostram como compatíveis. Uma das questões, contudo, que deveria ser levantada ao ler os textos de Benjamin, é a da contribuição do vínculo entre a violência pura e a greve geral proletária, que eles – e, na tradição crítica somente eles – estabelecem, para a determinação do proletariado. Evidentemente, para Benjamin, o proletariado não é nem um conceito puramente sociológico nem designa o representante de uma norma jurídica universal violada. Nesses textos iniciais de Benjamin, o proletariado se autodefine positivamente apenas como aquela classe que se constitui a si mesma na e através da greve geral e que, nessa greve, suspende tanto o poder* do Estado e os seus aparelhos, como também a continuidade histórica de privilégio e opressão. Para Benjamin, não dá para dizer com certeza quando a violência pura está realmente presente (203) e, por conseguinte, não há certeza de quem pertence ao proletariado. Uma decisão sobre esta questão caberia à área do prognóstico e da programação, e poderia contribuir apenas para a paralisação das forças revolucionárias: ela transformaria em objeto de conhecimento aquilo que só é possível como uma experiência moral.



um meio puro.”²¹ A greve proletária é, neste sentido, “análoga” à “esfera própria do entendimento”,²² a linguagem. Não visando nada, não designada para nada e não agindo, a greve proletária geral, definida por Benjamin como a *tarefa* da crítica política, é “aniquilamento” de todo poder* jurídico (199), de todo poder* do Estado (194) e é “aniquilador do direito” como o poder divino, ao passo que o poder* mítico é instituinte do direito (199). Pois, é somente na aniquilação – mas não em qualquer aniquilação e sobretudo não na da mediaticidade, mas sim na aniquilação da esfera instituinte e de suas instituições [*Institute*], a aniquilação seria capaz de redução à sua mediaticidade – que a greve proletária é “a mais elevada manifestação do poder* puro através do homem” e pode ser colocada ao lado do “poder* divino” da justiça (202), que Benjamin chamou duas vezes de “precursor” (199). O *nada* que se espalha na greve geral proletária distingue-se rigorosamente de qualquer *nihil negativum* ou *privativum*, de qualquer nada logicamente ou ontologicamente definido, enquanto nele se revela mera mediaticidade de todas as relações sociais, nas quais todas as restrições formais e sobretudo jurídicas são suspensas.²³

²¹ Benjamin/ Bolle, 1986, p. 163.

²² *Ibid.*, p. 168.

²³ Uma apresentação detalhada dos conceitos benjaminianos de aniquilação e do nada teria que se apoiar sobretudo na familiaridade com a metodologização do nada como “abdição” e como “instância de aniquilação” julgadoras em “*Logik der reinen Erkenntnis*” de Hermann Cohen e nas apresentações dedicadas a esses conceitos e à “anulação” [*Annihilierung*] na tese de doutorado de Benjamin (“*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*”) [Tradução: BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2001. Tradução de Márcio Seligmann-Silva]. Essas discussões deveriam ser relacionadas com os conceitos posteriores de “destruição” e do “caráter destrutivo”. Deveria ser autoexplicativo que os termos benjaminianos “aniquilação” e “destruição” não têm nada a ver, exceto o nome, com os respectivos termos de propaganda da dita revolução conservadora e nem com a *revolução do nihilismo* – como o pretenderia a atual e nunca interrompida equação da política radical-democrata e totalitária e como alguns adeptos diligentes desta tendência, entretanto, não têm hesitado em insinuar a relação explícita com Benjamin. Deveria ser claro também que a greve que Benjamin discute no seu texto tem pouco em comum com aquele *estado de exceção* que ele apresenta no contexto da teoria política de Carl Schmitt. Para Benjamin, a greve não é o estado de exceção e nem uma exceção de uma regra que precisa ser protegida do monopólio do poder* do Estado, mas sim a *exceção* de qualquer sistema que ainda seja capaz de operar com a oposição da política da norma jurídica e do estado de exceção. Afinal, com boa razão, Benjamin também pediu, vinte anos após “*Zur Kritik der Gewalt*”, em suas teses “Sobre o conceito de História” [*Über den Begriff der Geschichte*]. Tradução: BENJAMIN, Walter. “Sobre o Conceito de História”. In: LÖWY, Michael. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – Uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’. São Paulo: Boitempo, 2005. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller], “causar o verdadeiro estado de exceção” claramente apontado contra Schmitt. Herbert Marcuse, que foi provavelmente o primeiro a apontar a estreita ligação entre o estudo inicial e as teses posteriores, comentou em texto de 1964: “O poder* criticado por Benjamin é o poder* do existente que manteve o monopólio da legalidade, da verdade e do direito no próprio existente, e no qual o caráter violento do direito desapareceu para aparecer violentamente em chamados *estados de exceção* (que, de fato, não são nada disso). Em comparação com os



A greve geral proletária, cujo método é a suspensão incondicional do poder* do Estado e cuja forma é a justiça, seria pura violência no âmbito do político e com isso – o que a própria linguagem representa no âmbito da linguagem – a sua medialidade aformativa. Como esta linguagem, a greve como meio puro também seria não-violenta, nem coação nem extorsão, nem instrumento, nem antecipação das relações de poder modificadas, mas, pelo contrário, na sua pura mediaticidade, a própria “*subversão*”: “uma subversão, não apenas desencadeada, mas levada a termo por esse tipo de greve.”²⁴ Não como uma forma específica de política, mas sobretudo como uma manifestação do político como tal – e da, segundo Benjamin, única força política naquele tempo: o proletariado – e não como a aplicação de um meio político entre outros, mas como o próprio acontecimento da mediaticidade do próprio político, a greve suspenderia toda política orientada por fins violentamente instituídos e seria assim ela própria o *medium* puro do político: a única política que não serve. Com a greve proletária, com a *destituição* do domínio do direito positivo, a estrutura comunicativa da linguagem transpassaria o próprio social historicamente – historicamente no sentido de dar início a uma outra história.

Pode parecer paradoxal, mas é, de fato, apenas consequente quando Benjamin faz da prerrogativa incondicional da mediaticidade um critério para rejeitar, como insuficiente, o imperativo categórico de Kant. Pois, essa formulação inclui a permissão de “deixar se servir ou se servir de si próprio ou de outra pessoa também como meio, em qualquer situação.”²⁵ Por que a mediaticidade absoluta é violada assim que alguém se sirva de si mesmo ou de uma outra pessoa *também* como meio? Benjamin não oferece uma resposta, mas não é difícil supô-la no contexto de sua argumentação. Isso acontece da seguinte forma: o âmbito dos fins [*Zwecke*] e da utilidade [*Zweckmäßigkeit*] somente pode constituir-se através da relação que os meios possíveis têm com ele, e, portanto, não se constitui senão no âmbito da mediaticidade incondicional. Por isso, os meios

oprimidos, tal estado de exceção é a regra; a tarefa é, contudo, segundo o texto “Geschichtsphilosophische Thesen”, *causar o verdadeiro estado de exceção* que é capaz de explodir a continuidade histórica da violência.” Posfácio a W. Benjamin: “*Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, pp. 99–101). A passagem, a qual Marcuse se refere, diz: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Devemos atingir um conceito da história que corresponde a isso. Então compreenderemos que a nossa tarefa é causar um verdadeiro estado de exceção...” (I, 2, p. 697).

²⁴ Benjamin/ Bolle, 1986, p. 169.

²⁵ Ibid., p. 165.



poderiam ser tanto pessoas como também coisas só em relação a essa mediaticidade absoluta, mas não em relação aos fins que como ideias lhes sejam alheios. Pois, se o âmbito da mediaticidade fosse dividido em meios e fins, haveria o perigo de introduzir uma hierarquia de meios na ordem moral, e, por conseguinte, legitimando um processo de aproximações infinitas e com ele, porém, a inatingibilidade da *idéia ética* e, além disso, uma política da inacessibilidade da política justa. A ambiguidade de todas as relações entre fins e meios no âmbito da ética revela-se no fato de que, em princípio, essas relações não podem excluir meios injustos por princípio e tendem, assim, a sustentar o domínio contínuo da injustiça. Dando, então, lugar aos meios servíveis dentro da ordem da mediaticidade absoluta e permitindo que *também* as pessoas possam ser usadas como instrumentos para os fins, essa ordem mesma é revelada. O programa mínimo do imperativo categórico: “Aja de maneira que você use a humanidade sempre como um fim, nunca apenas como um meio, na sua própria pessoa como na do outro.”²⁶ – como Benjamin supõe, esse programa exige muito pouco, porque não abdica de um fim além dos meios e também *nunca* exige deixar se servir ou se servir de si próprio ou de outra pessoa como um meio para fins.

A consequência desta reflexão se refere não só ao conteúdo, como também à própria forma do imperativo. Pois, mesmo que exija apenas respeitar a humanidade de cada pessoa como um fim, e assim universalizando a esfera dos fins como mediaticidade absoluta, ele, como um imperativo categórico, afinal, continua sendo uma lei que subjuga o âmbito da eticidade e, por conseguinte, o da comunidade como tal à uma instituição transcendental, a um performativo absoluto, rebaixando tudo que o sucede a um meio de sua realização. Ora, essa lei incondicional depende de pelo menos uma condição: ela deve se articular e depende, portanto, de uma linguagem, não instituída pela própria lei e que não pode ser o pressuposto dela. Além disso, essa linguagem deve ser pensada, em princípio, independente de atos de instituição. O caráter não-instituente da linguagem é uma condição para poder exigir a universalidade de *uma* linguagem dentro de uma lei; o afirmativo é a condição para a existência de um performativo transcendental. O imperativo categórico, esse performativo que dá fundamento a todos os performativos, nada *faz*, portanto, senão *deixar* que o afirmativo da mediaticidade linguística apareça.

²⁶ Ibid., p. 165.



Ele não *institui* uma regra universal, uma lei, mas *expõe* à mediaticidade não instituída de sua própria linguagem. Diferentemente de todos os outros imperativos essencialmente performativos, o imperativo categórico, na sua versão radicalizada por Benjamin, é a *destituição* de tudo que a mediaticidade da linguagem poderia esconder através de instituições normativas ou reguladoras. O que nele se manifesta, no fundo – isto é, ali onde ele é substituído pelas premissas da filosofia da instituição e autoinstituição da subjetividade – não é um ato de um sujeito transcendental, nem o autoperformativo de uma linguagem transcendental, mas sim a aformação: a destituição da lei e a exposição àquilo que, como mera comunicabilidade, precede, de uma maneira inalcançável, toda instituição. A lei moral segundo a qual devem existir uma comunidade de falantes e uma linguagem, é ela mesma exposta ao caráter não-instituído da mera comunicabilidade [*Mittelbarkeit*], da possibilidade, ou seja, do caráter pré-posicionável, pré-falante [*Vorsprechen*] e da promessa [*Versprechen*] da linguagem.²⁷ Onde quer que essa exposição *no* imperativo categórico da ação política, essa exposição para *dentro* do aformativo da

²⁷ Com isso é mencionado o problema da comunidade que não pode ser desenvolvido aqui com devida precisão. Vale remeter as observações do ensaio sobre a linguagem, segundo as quais “a comunidade material das coisas devem ser pensadas na sua comunicação [*Mittelung*] e na coletividade que abrange o mundo como um todo indiviso” (156). Essas especulações sobre a “comunidade mágica” (VII 2, 796) que lembram tanto Böhme, Hamann, os românticos quanto Lévi-Brühl, se movem por toda parte na proximidade de uma filosofia da totalidade, cujos traços doutrinários e obscurantistas Benjamin expôs em outros textos com o devido desrespeito. Deveria estar claro – e aqui esclarecido – que, apesar disso, a filosofia da linguagem política de Benjamin não tem nada em comum com as doutrinas do misticismo, embora isso não deva nos distrair das ambiguidades remanescentes nas suas análises. O que mais claramente se refere à dificuldade terminológica central na descrição das relações discutidas por Benjamin é a fórmula paradoxal *teleologia sem fim*: é na crítica da formulação do imperativo categórico de Kant que a pura mediaticidade se revela como o próprio fim; os meios puros são meios para nada, isto é, não são, em qualquer sentido, meios de alguma forma tradicional. Por conseguinte, a violência pura seria a suspensão de todo poder* que poderia ser empregado para a aplicação ou também para a instituição de fins. Benjamin tinha certamente consciência dessas dificuldades no uso dos termos meio, fim e poder*. Há boas razões para afirmar que a própria ambiguidade desses termos, que não é completamente resolvida pelo predicado do puro, ainda contém o rastro do assim chamado mítico na linguagem de Benjamin. A única passagem na qual Benjamin tenta evitar essa ambiguidade explicitamente – e assim enfatizando-a – usa necessariamente o vocabulário da indefinição: ele fala de um “poder* de outro tipo, o qual então, evidentemente, não pudesse ser nem o meio legítimo nem ilegítimo para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como um meio mas como algo diferente” (Benjamin/ Bolle, 1986, p. 171.) Neste sentido, os meios puros são aqueles que não funcionam como meios, mas aqueles que funcionam de *alguma outra maneira*. Por conseguinte, “puro” significa: diferente de forma indeterminável e incontrolável. Mas apesar dessa alteridade, também o meio puro permanece meio – marcando assim a resistência tanto do instrumental como também da mediaticidade igualmente na alteridade do indeterminável. Discuti o motivo da promessa e da pré-estrutura da linguagem no contexto dos problemas de instituição e do imperativo categórico, de uma maneira diferente desta, num ensaio de 1983 intitulado “Das Versprechen der Auslegung – Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche”. In: Norbert W. Bolz, Wolfgang Hübener (org.). *Spiegel und Gleichnis – Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983. E novamente em 1985 em “LECTIO – de Man’s Imperative”. In: Wlad Godzich, Lindsay Waters (org.). *Reading de Man Reading*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.



greve, não seja experimentada nem sugestivamente, pode presumir-se que a área dos meios servíveis e da ação instrumental não é abandonada nem analítica nem praticamente.

Benjamin denomina a concepção da greve geral proletária e assim do poder* puro que nela emerge a concepção ética (194). O ensaio que mais claramente mostra que Benjamin pensa o poder* puro como o poder* moral, é aquele sobre “*Wahlverwandtschaften*” de Goethe (“Afinidades eletivas de Goethe”), um texto que ele elaborou entre 1919 e 1922 e que coincide temporalmente com o ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”. O vínculo conceitual entre os dois estudos é sublinhado de maneira mais representativa numa passagem do ensaio sobre “*Wahlverwandtschaften*”, dedicada à categoria do sem-expressão. O sem-expressão é, como a greve, “interrupção” e “objeção” e “fragmentação” da totalidade e nisso a aparição do “poder sublime do verdadeiro”. Ele golpeia e “destrói” como a greve – e é inexpressivo na sua objeção que golpeia; nunca é violência* instituinte, formante ou transformante, mas sim aformativa. Nessa função, ele aparece como “a palavra ordenante” – como imperativo que detém o curso da mera vida e a retém na sua paralisia para apresentar a verdade da qual sua aparência móvel não é capaz. Benjamin escreve:

O sem-expressão é o poder crítico que, mesmo não podendo separar aparência e essência na arte, impede-as de se misturarem. Ele tem esse poder enquanto palavra moral. No sem-expressão aparece o poder sublime do verdadeiro, na mesma medida em que ele determina a linguagem do mundo real de acordo com as leis do mundo moral. É o sem-expressão que destrói aquilo que ainda sobrevive em toda aparência bela como herança do caos: a totalidade falsa, enganosa – a totalidade absoluta. Só o sem-expressão consoma a obra que ele despedaça, fazendo dela um fragmento do mundo verdadeiro, torso de um símbolo.²⁸

Assim como a totalidade estética é despedaçada por golpe do sem-expressão que abre a bela aparência²⁹ para a dimensão do moral, assim a totalidade política das

²⁸ Quando Hamacher cita o texto de Benjamin sobre as “*Wahlverwandtschaften*” de Goethe, esta tradução segue a sua versão em português “Afinidades eletivas de Goethe” traduzida por Mônica Krausz Bornebusch. Em: *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2009, pp. 11–121, aqui p. 92. (N.T.)

²⁹ “[...] o termo “aparência” corresponde no original a *Schein*, substantivo masculino que também significa “brilho”. Do mesmo modo, o verbo *scheinen* poder ser traduzido tanto por “parecer” ou “aparentar”, quanto por “brilhar”, “reluzir”. Ao campo semântico de *Schein* pertence, portanto, não só a conotação negativa de



instituições jurídicas [*Rechtsinstitutionen*] e da aparência conciliadora dos seus compromissos deveriam, segundo a exigência de “*Zur Kritik der Gewalt*”, ser “destituídas” pela greve proletária. A estética dos estatutos políticos teria que ser despedaçada pela greve como aquele acontecimento que não mais institui e não representa nada – nada senão o não-representável no qual o sublime da ordem moral sobre toda ordem política do direito instituído se manifesta. Benjamin, seguindo inconfundivelmente o conceito do sublime de Kant, fala aqui do “poder sublime do verdadeiro” que se manifesta no sem-expressão. Além disso, a greve no âmbito da história política corresponderia à cesura no âmbito da linguagem e da arte. Citando as observações de Hölderlin sobre Édipo, Benjamin define essa cesura, no ensaio sobre “*Wahlverwandtschaften*” (“Afinidades eletivas”), como “a palavra pura, a interrupção contra-rítmica”³⁰ e continua que é “perceptível na tragédia como o emudecer do herói, nos hinos como protesto dentro do ritmo. Sim, não se poderia definir de modo mais preciso esse ritmo do que com a afirmação de que algo para além do poeta interrompe a linguagem da poesia.”³¹ A “palavra pura”, também chamada “moral” por Benjamin, é perceptível no emudecer, a objeção própria não é uma palavra, nem uma instituição, mas sim a interrupção da expressão proposicional por alguma coisa que nem fala nem institui. Isso se aplica da mesma forma também à greve: alguma coisa além da ordem da instituição interromperia, com a greve, os atos instituintes e mantenedores do direito e despedaçaria a história das formas do direito políticas em um fragmento de uma outra história. A cesura aberta pela greve seria a palavra crítica, moral, pura: palavra sem palavras que não pertence a nenhuma linguagem falada, já que seria a sua comunicabilidade [*Mittelbarkeit*], a possibilidade da linguagem e da própria vida social. A esfera na qual essa cesura intervém seria a da ideologia estética na arte e na política.

A teoria política de Benjamin é uma teoria de meios puros, que nem representam algo nem o produzem, e que não pertencem à esfera da produção nem àquela da representação – desse modo, eles se transformariam em meios para alguma outra coisa e serviriam à subjugação e à exploração da sua mediaticidade – e que nem instituem nem

“ilusão, aparência enganosa”, mas também a de manifestação sensível, fenomênica, relacionada a *Erscheinung*, isto é, “aparência” (phainomenon, em grego). MAZZARI, Marcus Vinicius. “Notas”. In: Walter Benjamin. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, p. 13, nota de rodapé 5. (N.T.)

³⁰ Ibid., p. 93.

³¹ Ibid., p. 93.



são a própria instituição, pois a instituição obedece a uma forma temporal que é governada pela consideração da continuidade, e que faz de qualquer ato, até o mais puro, um meio para sua própria preservação. A teoria política benjaminiana dos meios puros, que não instituem, mas destituem; que não produzem, mas sim interrompem a produção; não trata apenas tematicamente de uma revolução, mas efetua ela própria uma inversão da perspectiva da teoria política clássica: ela não define mais a política considerando a produção da vida social e a apresentação do organismo ético do Estado, mas considerando aquilo que subverte o imperativo da produção e autoprodução, que se subtrai aos institutos [*Institute*] de sua aplicação; e aquilo que suspende o paradigma da autoprodução social, a lei, o ato de fala instituinte da lei e da preservação da lei. Ao definir o âmbito do político do ponto de vista da suspensão do trabalho e, também daquilo que, de modo algum, não se deixa definir como ação linguística, a teoria política de Benjamin evita o erro das justificações transcendental-pragmáticas da vida social e política: o erro de permitir que o paradigma da produção seja ressuscitado no paradigma da performatividade. A mediaticidade pura da linguagem, que Benjamin coloca no centro da sua crítica do político, não depende de ato performativo algum e de força produtiva alguma, mas emerge apenas na suspensão deles: ela é aformativa. Ao contrário da pragmática histórico-transcendental, que é orientada para as formas históricas de ação linguística e social, o esboço de Benjamin de uma política de meios puros é uma teoria não da ação instituinte, produtora e representadora, formante e transformante, mas sim uma teoria da sua omissão; ela é, caso se queira, uma teoria da greve transcendental que expõe as condições da ação histórica, suspende as suas formas de até então e inaugura uma outra história que não seria mais dominada por formas de instituição e trabalho, de apresentação e produção, e não mais dominada por formas. Ela é uma teoria da greve que, assim, atinge até a forma do transcendental, a própria forma das formas paradigmáticas puras e, com isso, a possibilidade do seu conhecimento.

A decisão tomada pela pura violência* crítica não é alcançável através dos meios do conhecimento; ela escapa ao juízo. A crítica, como defensora da justiça histórica, tem que expor tanto a possibilidade como a inevitabilidade estrutural da greve, e deve



participar da greve, de tal modo que ela própria seja “precursora”.³² Mas isso, para Benjamin, não significa que seria possível a certeza de “quando a violência pura foi real num determinado caso” (203). Toda greve deve acontecer para o conhecimento, portanto, na fronteira entre a greve geral política e anárquica, entre a negociação e também a extorsão e atos instituintes do direito novo, por um lado, e a pura violência* da destituição, por outro. Para o conhecimento, pode existir anarquismo puro tão pouco quanto os aformativos absolutos. Ora, disso resulta que os aformativos podem ter consequências imprevisíveis justamente na medida em que negam a fixação da sua realidade ou não-realidade. Quanto mais o acontecimento de aformação se torna possível, e assim mais imprevisível nos seus efeitos para a consciência constativa ou dogmática, menos decidível é a questão para o conhecimento, se o acontecimento é real ou não. A violência* pura “se mostra” exatamente no fato de jamais aparecer como tal. “Pois com certeza, apenas o poder mítico será identificado com a violência, não o poder divino, a não ser através de efeitos incomensuráveis...”³³³⁴ A greve não é matéria de

³² Pelo menos em uma passagem, Benjamin fala explicitamente de uma “crítica precursora” (187). Neste contexto, seja lembrado que a consciência da origem da palavra *Streik*, vindo da palavra *strike* em inglês, deveria ter sido bem mais presente na década de 20 do que o é hoje: no século XIX, ainda era comum também nos textos alemães o uso da palavra *strike* na sua grafia inglesa. Um exemplo podem ser, entre muitos outros, os respectivos textos de Engels. Provavelmente, Benjamin deve ter conhecido bem essa grafia e o significado da palavra em inglês. O interesse posterior de Benjamin – célebre especialmente em estudos sobre Paris – em *Chok*, no trauma e na sua elaboração está evidentemente relacionada com esse lado *precursor* da greve.

³³ Benjamin/ Bolle, 1986, p. 175.

³⁴ Esta restrição do conhecimento à violência mítica, isto é, à violência dogmática, não é meramente uma restrição a uma área específica do conhecimento, mas sim uma restrição estrutural do próprio conhecimento: o conhecimento é ele mesmo essencialmente dogmático. O ensaio “Über die Sprache überhaupt...” (“Sobre a linguagem em geral...”) é mais claro neste ponto e, por sua vez, tem que ser lido como um comentário do ensaio “Zur Kritik der Gewalt” (“Crítica da violência – Crítica do poder”). Embora ali esteja escrito que “o homem é aquele que reconhece na mesma linguagem na qual Deus é criador” (149) e também que “a linguagem paradisíaca do homem deve ter sido uma linguagem completamente conhecedora” (152), mas o conhecimento na linguagem nominal é “abandonado” na tentativa de reconhecer o bem e o mal e “sai de si mesmo nesse conhecimento” e torna-se uma “paródia” do conhecimento imediato e criativo na qual Deus considerou boa a criação no sétimo dia (pp. 152–153). “A Queda é o nascimento da palavra humana na qual o nome não vivia mais ileso... A palavra deveria comunicar alguma coisa (fora de si mesma). Esta é realmente a Queda do espírito da língua.” (153) Através dessa queda do espírito da língua, isto é, através do conhecimento do conhecido, uma “imitação não-criadora da palavra criadora”, a linguagem torna-se assim um meio para comunicar algo fora de si mesma e um mero signo para algo que não é ela mesma. Essa *violação* do vínculo orgânico entre criação e conhecimento, porém, está contida na própria forma do conhecimento (e também da criação), desde que cada um se dirija para algo que seja diferente de si e que possa atribuir um nome a esse algo sem nome. É nessa atribuição do nome e na possibilidade de *sobre-nominar* [*Überbenennung*] com ela associada que, para Benjamin, está situada tanto a razão para a tristeza e o calar-se da natureza como também a razão para a culpa. É culpado todo aquele que recebe da mera comunicabilidade da linguagem (na qual ela unicamente se comunica), sem poder retribuir o recebido através do mesmo *medium* intacto. Por conseguinte, é culpado todo conhecimento que não é ele próprio criação e



teoria; não pode ser objeto nem de prognósticos nem de programas; ela pertence à ordem dos eventos que quebram tanto a continuidade da história quanto a comensurabilidade do seu conhecimento. Quem fala sobre a greve não pode ter certeza que já não é afetado por ela ou que, tampouco, já não faz parte dela. Nos seus constatativos, nos seus performativos, na sua análise do que aqui é chamado provisoriamente de aformativo, um outro já fala – e age – que não é nem constatativo nem performativo. Um outro, mas não um outro *como tal* – e assim de qualquer forma também constatativo e performativo. “A não ser que seja nos efeitos incomparáveis...”

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. 7v. Frankfurt: Suhrkamp, 1972-1989.
 _____. *Biefe I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

toda imitação que não é imediatamente criadora. E essa culpa é inevitável; ela é lei sem por isso absolver o culpado. A “palavra julgadora” – aquela que sela a expulsão do paraíso da linguagem adamítica da comunicação imediata – é, “avivada”, escreve Benjamin, “segundo uma lei eterna”, pela qual essa palavra julgadora pune – e aguarda – o despertar de si mesma como a única e a mais profunda culpa” (153). Segundo esta frase decisiva em todos os sentidos no estudo de Benjamin, é a lei da linguagem em geral que através do *avivar* – através de citação, evocação e agitação externa – desintegra um *medium* de pura comunicabilidade num da designação instrumental. Ela transforma o falar naquilo que Benjamin, com Kierkegaard, chama de *tagarelise*, e o dar “na única e mais profunda culpa.” Pode se acrescentar que esta *excitação* não transforma a linguagem completamente conhecedora apenas em uma paródia de reconhecimento, mas sim aquilo que aqui se chama de *aformativo* no performativo como sua paródia. Pois a árvore do conhecimento se ergue no paraíso da linguagem como “símbolo do tribunal sobre o questionador. Esta ironia monstruosa é a marca da origem mítica do direito” (154). A lei força a pergunta nula sobre bem e mal e proíbe-a ao mesmo tempo. Não se trata só de uma lei ambígua, mas sim da lei da ambiguidade e assim de uma lei da *ironia monstruosa* da linguagem como tal: que ela só deixa falar, enquanto se entrega à *tagarelise*, não permite conhecimento algum que não seja errôneo e transforma todas as instituições em paródias do não-instituído. Embora seja mencionada tarde no Gênese, a árvore do conhecimento, este sinal ambíguo da ironia monstruosa, está situado no paraíso da linguagem desde o início e ali *aguarda* a pergunta fatal que transforma a comunicação pura na comunicação de alguma coisa. Essa lei da ironia – que não é a lei de uma linguagem irônica, ao contrário de uma outra linguagem não-irônica, mas sim a própria lei da ironia da linguagem que não consente nenhuma decisão sobre ela ser linguagem ou sinal, comunicação ou *tagarelise*, conversa ou lei – essa lei da ironia também pode ser chamada lei do abastardamento. No final do ensaio sobre o poder/violência, Benjamin escreve: “De novo, o puro poder divino dispõe de todas as formas eternas que o mito transformou em bastardos do direito. (Benjamin/ Bolle, 1986, p. 175) Isto pode significar que o puro poder* na revolução – que seria a greve geral proletária – possa de novo dispor livremente dessas formas purificadas, e isto a partir da cesura causada pela greve; e que o poder divino possa se servir novamente das formas abastardadas e míticas do direito. No texto de Benjamin, não há um critério que permita escolher entre as duas interpretações – entre o recurso ao poder puro e o recurso ao poder instrumental e dogmático. A lei irônica do aformativo é a lei do seu abastardamento com o performativo. A greve geral proletária deve se negociar com a greve geral política; a pura comunicação deve dividir com aquela que comunica alguma coisa além da própria medialidade. Toda revolução é ironizável, toda irônica.



- DE MAN, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- DERRIDA, Jacques. *Mémoires – Pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- HAMACHER, Werner. *Des Contrés des Temps*. In: THOLEN, G.C./ Scholl, M.O. (org.). *Zeit-Zeichen*. Weinheim: VCH, 1990.
- _____. “Die Sekunde der Inversion” em W. Hamacher/ W. Menninghaus (org.). *Paul Celan*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- _____. “Das Versprechen der Auslegung – Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche”. In: Norbert W. Bolz, Wolfgang Hübener (org.). *Spiegel und Gleichnis – Festschrift für Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983.
- _____. “LECTIO – de Man’s Imperative”. In: Wlad Godzich, Lindsay Waters (org.). *Reading de Man Reading*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- LANDAUER, Gustav. *Aufruf zum Sozialismus*. Berlin: Cassirer, 1919
- MARCUSE, Herbert. “Nachwort”. In: BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Werke*. Vol.32. Berlin: Dietz, 1965.
- NANCY, Jean-Luc. *Le Partage des Voix*. Paris: Galilée, 1982.
- _____. *La Communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1986.
- STAMMLER, Rudolf. *Die Theorie des Anarchismus*. Berlin: O Häring, 1894.
- SOREL, Georges. *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981
- UNGER, Erich. *Politik und Metaphysik*. Berlin: B. David, 1921.
- WILLE, Bruno. *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*. Berlin: Fischer, 1894.

