

Projeto de violência perpétua

Projet de violence perpétuelle

Marc de Launay*

Tradução de Isabela Pinho¹

RESUMO

O presente artigo propõe uma análise de aspectos fundamentais da “Crítica da violência” de Walter Benjamin. Partindo do contexto histórico em que Benjamin redigiu o ensaio a uma análise minuciosa das inúmeras questões constitutivas do texto, em uma espécie de passo a passo, o foco que escolhemos aqui é o de uma reflexão sobre o direito em uma relação com o “mito” ou com a “religião”. O interesse de Benjamin sobre esse tema “político” explicita que suas preocupações concernem menos à “ciência” política que ao domínio ético, visto ser o ponto de vista constantemente adotado para julgar a violência por meio de uma reflexão filosófica sobre um aspecto do direito. É essa reflexão ético-filosófica sobre o direito que teremos em vista aqui.

Palavras-chave: Direito; Violência; Ética; Moral.

RÉSUMÉ

Cet article propose une analyse des aspects fondamentaux de la "Critique de la violence" de Walter Benjamin. En partant du contexte historique dans lequel Benjamin a rédigé l'essai jusqu'à une analyse minutieuse des nombreuses questions constitutives du texte, dans une sorte de pas à pas, l'angle que nous choisissons ici est celui d'une réflexion sur le droit en rapport avec le "mythe" ou la "religion". L'intérêt que prend Benjamin à ce thème "politique" fait néanmoins apparaître que ses préoccupations touchent d'abord moins à la "Science" politique qu'au domaine éthique puisque c'est le point de vue constamment adopté pour juger de la violence à travers une réflexion philosophique sur un aspect du droit. C'est cette réflexion éthico-philosophique sur le droit que nous aurons à l'esprit ici.

Mots-clés: Droit; Violence; Éthique; Moral.

Pouco tempo após ter publicado sua tese sobre o romantismo, Benjamin realiza, entre 1919 e 1920, alguns trabalhos sobre a política, cujo tema principal é a violência. Dois dos três

* Filósofo, pesquisador do CNRS (França), associado aos Archives Husserl (ENS-Paris). Traduziu uma centena de autores alemães para o francês, dentre os quais Franz Kafka, Jürgen Habermas, Hannah Arendt, Edmund Husserl e Walter Benjamin. Seu trabalho se concentra na filosofia alemã e particularmente em Friedrich Nietzsche, neokantismo e hermenêutica. Tem várias obras publicadas, dentre as quais de O que é traduzir? (Vrin, 2006), Leituras filosóficas da Bíblia: Babel e Logos (Hermann, 2007) e, mais recentemente, Nietzsche et la race (Seuil, 2019) e Pintura e Filosofia (Éditions du Cerf, 2020).

¹ Doutora em Filosofia pela UFRJ/Ludwig Maximilians-Universität (Munique), graduada e mestre em Filosofia pela UFF. Realizou pesquisa de pós-doutorado em Filosofia na UFRJ. É autora de "Feminino e linguagem: itinerários entre o silêncio e o tagarelar" (Relicário/PUC-Rio, 2023, prelo). Oferece cursos de extensão na PUC-Rio. E-mail: isabelafpinho@gmail.com

estudos que ele redigiu estão perdidos (BENJAMIN, 1991, p. 943, 2000, p. 210-243)², tendo sido conservado apenas o ensaio intitulado “Crítica da violência”, escrito em Berlim, entre dezembro de 1920 e janeiro de 1921. Não se pode negar que os eventos que ele diretamente presenciou serviram, senão de motivação para a redação do ensaio, ao menos como contexto inevitável.

Desde o armistício e da Assembleia Constituinte de janeiro de 1919, a República de Weimar, ainda malnascida, é, de fato, tomada por múltiplas convulsões políticas: o ministro da defesa, Gustav Noske, reprime violentamente a revolta Espartaquista; Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht são assinados em janeiro; Kurt Eisner, primeiro ministro, posteriormente presidente da efêmera República da Baviera, é assassinado em fevereiro – a República dos Conselhos de Munique é solapada em maio; o Tratado de Versalhes, assinado em junho de 1919, entra em vigor em janeiro de 1920; o *Putsch* de Kapp – que resulta de um sentimento largamente compartilhado de que o tratado é iníquo (a “apunhalada nas costas”) e que visava derrubar o governo culpado de o haver ratificado – é reprimido em março.

Nesse mesmo mês, a esquerda inicia um levante no Ruhr em resposta ao *Putsch*, e as greves são brutalmente interrompidas pela intervenção do exército que, por um lado, pede auxílio aos famosos corpos francos – cujas facções lutam igualmente nas fronteiras bálticas para encarar o perigo soviético – mas se permitem exações e violências desenfreadas (SALOMON, 1931).³ O assassinato político se instala e culminará com o assassinato de Rathenau, em 1922. A guerra, as greves, os assassinatos, as repressões seguem sob um fundo de desordem geral e de crise econômica crescente ao mesmo tempo em que o medo, a angústia e o cinismo se instalam, em consonância com uma desorientação política duradoura. A violência, sob todas as suas formas, reina (KÄSTNER, 2016).⁴

Já houve inúmeros comentários desse estudo de Benjamin sobre a violência, notadamente o de Derrida, e o foco que escolhemos aqui, aquele de uma reflexão sobre o direito, está longe de esgotar a totalidade do ensaio. A escolha da reflexão sobre o direito é ditada, além do mais, pelo fato de que poucos comentadores se detêm nesse ponto, menos ainda quando se trata de pensar essa problemática em uma relação com o “mito” ou com a “religião”.

Entretanto, o interesse de Benjamin sobre esse tema “político” explicita que suas preocupações concernem menos à “ciência” política que ao domínio ético, visto ser o ponto de vista constantemente adotado para julgar a violência por meio de uma reflexão filosófica sobre um aspecto do direito.⁵ Além do mais, Benjamin cessará de tratar explicitamente da violência sob a perspectiva da teoria do direito, mas continuará – do “Fragmento teológico-político”, de 1921, até a última versão das teses “Sobre a história”, de 1940 – a dar a essa temática muitos ecos, sem que se possa diretamente relacioná-los a um contexto político imediato, na medida em que ela se inscreverá muito mais na esfera mais vasta de uma reflexão sobre o “messianismo”, sobre a história e, por consequência, sobre as dinâmicas culturais como um todo. Benjamin não é nem “politólogo” nem teórico do direito *stricto sensu*.

O início do texto desenha a perspectiva geral de uma avaliação do que vai se mostrar como um círculo, se persistirmos em conceder uma certa legitimidade à violência: deve-se apreciá-la em função dos fins alcançados ou dos meios empregados para alcançá-la? A distinção

² Conferir a nota que Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, os organizadores da edição das *Obras Completas* de Benjamin, consagram a esse texto. Utilizamos, nas páginas que se seguem, a tradução francesa da *Crítica da violência*, realizada por Maurice de Gandillac, revisada por Rainer Rochlitz e Pierre Rusch. [A tradução optou como referência a tradução brasileira, de Ernani Chaves, de “Para uma crítica da violência” / N. T.]

³ Encontra-se um testemunho pungente no romance de Ernst von Salomon. Trata-se do livro *Die Geächteten*, “Os reprovados”, publicado em 1930, em que o autor relata sua luta junto aos *Freikorps*, sem tradução para língua portuguesa / N. T.]

⁴ Conferir o romance surpreendente de Erich Kästner: *Vers l’abîme*.

⁵ A respeito, a conclusão da primeira alínea de “Para uma crítica da violência” é claramente explícita.

afirmada de início, por Benjamin, é precisa: “se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é aquele dos meios” (2011, p. 124). Sair do círculo implicaria, então, “estabelecer critérios mutuamente independentes tanto para fins justos como para meios justificados” (BENJAMIN, 2011, p. 124), mas a procura por critérios de justiça é logo excluída por Benjamin de sua análise, que inicia com uma retomada do capítulo XVI do *Tratado teológico-político*, de Spinoza, e que, em um primeiro momento, opõe as concepções do direito natural e do direito positivo: “o direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124).

A reflexão se desvia em direção a um domínio exterior ao direito, à “filosofia da história” (BENJAMIN, 2011, p. 125). Mas Benjamin renuncia às duas “escolas”: do direito natural, porque ela não se atenta ao fato de que os meios empregados estão em desequilíbrio em relação aos fins naturais; do direito positivo, porque ele não põe em questão os fins que lhe parecem justos, pois lhe interessa, antes de qualquer coisa, a substituição dos fins “legais” por fins “naturais”, por meio de um “monopólio do uso da violência” subtraído aos indivíduos. Benjamin sublinha, então, que um tal monopólio “não se explica pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito” (2011, p. 127). Portanto, a oposição fundamental não é entre fins e meios, nem entre duas concepções de direito, mas entre as maneiras pelas quais a violência dispõe do direito. Benjamin passa, então, ao exame do direito de greve, e, em seguida, ao exame do “direito de guerra”.

A greve oferece um exemplo de direito que, em sua utilização, visa à derrocada de uma ordem jurídica que, precisamente, a concebeu. Mais ainda, a violência da qual ela faz uso pode levar até mesmo a transformar ou fundar as relações jurídicas ainda que, assim fazendo, ela lese o sentimento de justiça (BENJAMIN, 2011, p. 130). Mas a greve não é somente reformadora ou, em caso de fracasso, fundadora, ela também pode tomar uma forma especial, que Benjamin distingue na esteira de Sorel: ela pode ser uma greve “geral revolucionária” (CRÉPON, 2001, p. 63-81).⁶ Esta última não tem como finalidade instalar reformas no direito, que tornariam mais suportável uma exploração perene, mas destruir a ordem jurídica, na qual reina ainda uma política que gravita em torno do aparelho do Estado. Ela pode destruir, portanto, o que até então foi concebido como a ordem fundada sobre o direito.

Para Benjamin, a violência da guerra resulta numa contradição similar, visto que toda violência guerreira persegue fins “naturais”, aos olhos daqueles que a desencadeiam, ou seja, que ela se revela fundadora de um direito que ela tenta impor aos adversários. Ao mesmo tempo, o serviço militar instaura uma violência cuja função, nas mãos do Estado, é manter o direito estabelecido. Desse modo, é introduzida a dupla natureza da violência: ser, ao mesmo tempo, instauradora e mantenedora do direito (BENJAMIN, 2011, p. 136).⁷ Mas essa distinção acerca das finalidades de um recurso à violência permite adivinhar o que aparecerá mais adiante no estudo de Benjamin, a saber: que a violência mantenedora é somente um aspecto “administrativo” da violência instauradora (BENJAMIN, 2011, p. 136). Sobretudo, a crítica do direito positivo culmina no paralelo sugerido entre a universalização do serviço militar e a universalidade na qual esse direito encontra justificação: “o direito positivo, quando consciente de suas raízes, com certeza reivindicará reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo. Ele enxerga tal interesse na apresentação e na manutenção de uma ordem de destino” (BENJAMIN, 2011, p. 133). Esse mesmo destino é o que funda o medo útil suscitado pela dissuasão, a lei aparecendo ameaçadora justamente porque repousa sobre isso

⁶ Conferir o estudo que Marc Crépon consagrou às *Reflexões sobre a violência* de Sorel. Nesse estudo, ele mostra as influências das críticas formuladas por Nietzsche aos socialistas “otimistas” (em Sorel, somente os “pessimistas” são lúcidos o suficiente para denunciar o “reformismo”) assim como ao Estado.

⁷ “Toda violência é, como meio, ou instauradora ou mantenedora do direito”.

que aterroriza: o destino, dito de outro modo, o “mito”.⁸ Quando também evoca o imperativo categórico kantiano, e o critica em razão da exigência de universalidade, Benjamin não vê que essa exigência é a única refutação ética possível da violência em geral, de qualquer natureza que seja, “mítica” ou “divina”, ainda que esta última seja dita “soberana” (CRÉPON, 2016, p. 10).⁹

A violência parece, então, colocar um problema simplesmente insolúvel, se concebemos sua erradicação efetiva, na medida em que “qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas [...] é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência” (BENJAMIN, 2011, p. 145). Dito de outro modo, a questão de saber se é verdadeiro o dogma segundo o qual meios legítimos permitiriam alcançar fins justos não seria jamais solucionável. A hesitação de Benjamin se revela quando ele se pergunta se é possível resolver conflitos sem recorrer à violência (BENJAMIN, 2011, p. 138). Ele evoca, então, o “cultivo do coração”, que pertence exclusivamente ao domínio privado das relações humanas, mas também a diplomacia, que se situaria para além do que rege o direito. Ora, qual diplomacia poderia obter qualquer tipo de crédito que não fosse, de uma maneira ou de outra, direta ou indiretamente, caucionada por uma dissuasão, ou por cálculos de interesses econômicos, os quais pressupõem o direito e os contratos, que precisamente Benjamin descarta, assim como o faz com os compromissos?

Por um lado, o contrato dá o direito a cada parte de recorrer a uma forma de violência, no caso de descumprimento dos outros contratantes, por outro lado, os contratos se apoiam em um poder, por si mesmo, provindo da violência. Essa crítica do compromisso parece tão datada quanto a do parlamentarismo, símbolo das aporias da República de Weimar. (BENJAMIN, 2011, p. 138).¹⁰ Do mesmo modo, sua crítica à polícia parece ditada por um anarquismo um pouco simplista, cuja ironia não é de todo impressionante. Para Benjamin, a coerção policial pareceria mais tolerável nas monarquias, em que os poderes executivo e legislativo são confundidos, que nas democracias, em que ela revela expressamente seu caráter violento. Consequência perigosa, como bem o destaca Derrida em seu comentário: “1. A democracia seria uma degenerescência do direito, da violência, da autoridade ou do poder do direito; 2. Ainda não existe democracia digna desse nome” (DERRIDA, 1994, p. 111, 2010, p. 108, 1994-2005, p. 146)¹¹.

⁸ Do mesmo modo, a crítica à pena de morte parece contraditória, na medida em que criticaria o direito em sua origem, e que essa pena é o meio principal do qual se utiliza o direito para se confortar. Benjamin se embrenha aqui em uma confusão entre o conteúdo das penas e o princípio do direito. Se a pena de morte é contraditória, é porque ela não tem nenhum lugar em um sistema de direito que repousa sobre a responsabilidade individual dos delitos e dos crimes. Com efeito, não se pode manter a responsabilidade de um criminoso e querer ao mesmo tempo destruir essa responsabilidade ao remeter à morte o indivíduo que deve, precisamente, *responder por ela*, menos ainda se pode identificar a pessoa do criminoso aos seus atos, senão essa responsabilidade logo desapareceria e se dissolveria em um “instinto”.

⁹ É verdade que a reflexão de Benjamin não se remete às causas da violência, mas somente à sua natureza. Entretanto, deve-se sublinhar o interesse que haveria em analisar a violência do ponto de vista de seus efeitos. A respeito, conferir a obra de Marc Crépon. A inversão de perspectiva permite compreender melhor porque a maioria das análises tradicionais esbarram em impasses.

¹⁰ É preciso lembrar que essa jovem República se confrontou imediatamente com as dificuldades inextricáveis da desmobilização do exército, não aceita por boa parte dos comandantes, que não aceitavam os termos estabelecidos pelo Tratado de Versalhes. Os motins, assim como as mudanças de liderança, eram frequentes. Portanto, a autoridade do governo estava constantemente exposta às violências das diversas facções, o que parece autorizar Benjamin a pensar que “a discussão dos meios, por princípio não-violentos, de entendimento político não poderá incluir o parlamentarismo”.

¹¹ [Consultar a obra “Força de lei” de Jacques Derrida. N. T.]. Ao fazer seu comentário em uma atmosfera anacrônica, ou seja, ao interpretar o texto na perspectiva do genocídio nazista, Derrida introduz uma outra instância de leitura que o conduz inevitavelmente a um veredito definitivo: “Esse texto, como muitos outros de Benjamin, é ainda muito heideggeriano, messiânico-marxista ou arqueológico para mim”.

À crítica do compromisso e das formas diversas de “contrato”, Benjamin associa o fato de que o direito interdita o “logro”, privando-se assim de meios não violentos de negociação ou de relações (BENJAMIN, 2011, p. 139). Essa influência do direito sobre o terreno da linguagem faz aparecer a singularidade da concepção benjaminiana de linguagem ainda mais claramente que no texto de 1916, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”: a linguagem é primeiramente um domínio “totalmente inacessível à violência” (BENJAMIN, 2011, p. 139). Essa “linguagem” não é aquela das línguas nem, portanto, da comunicação: trata-se da linguagem como *medium* do pensamento, da “linguagem pura”.¹² A violência jurídica se introduziu “só tardiamente” no domínio da linguagem “num processo singular de deterioração” (BENJAMIN, 2011, p. 139). Da “árvore da vida” à “árvore do conhecimento”, trata-se, então, de uma decadência da linguagem em direção aos idiomas do julgamento que não estão mais, portanto, na órbita inicial da pura “nomeação”, equivalente a uma “criação”. A linguagem decaída é aquela da comunicação, das relações, do direito. A linguagem pura não é aquela que mobiliza as formas de julgamento, e, por consequência, também não é aquela em que se formulam o que Adolf Reinach descobriu, em 1913, ao refletir sobre os “atos sociais”, que não são outra coisa que nossos *speech acts*, e, notadamente, o que chamamos desde então de “performativos” (REINACH, 1913) (BENJAMIN, 2011, p. 149).¹³

Dentre os fundamentos do direito civil, Reinach isolou o caso particular da promessa que é, a um só tempo, um performativo, um enunciado sintético *a priori* e uma fonte do direito, que escapa, por um lado, do costume, na medida em que é precisamente *a priori* e, por outro lado, da convenção, na medida em que nenhum contrato pode substituir uma promessa. Trata-se certamente de uma fonte de direito, pois ela cria, a um só tempo, uma exigência – a espera da parte a quem qualquer coisa foi prometida – e uma obrigação da pessoa que se propôs a cumprir essa promessa. É uma fonte que também não tem necessidade de ser escrita. Por outro lado, qualquer que possa ser a atitude da pessoa que se engaja em relação a sua obrigação, e quaisquer que sejam as circunstâncias que entretempos surjam, a legitimidade da espera, ou da exigência da pessoa a quem ela prometeu, permanece intacta em sua validade, ainda que essa promessa não tenha sido mantida. O que importa, então, é que essa validade não depende em nada de um registro empírico, à exceção do ato de linguagem que a produziu. Não há aí nem linguagem “pura” nem processo de decadência (ou de progresso): esse registro *a priori* está inscrito no funcionamento da própria linguagem como idioma histórico.¹⁴

Entretanto, o caráter irredutível da violência está igualmente presente, para Benjamin, na cólera, que não é um “meio” para um “fim”, mas simples manifestação da violência, a qual não é certamente impossível de controlar, mas da qual não se pode evidentemente impedir a irrupção. E é isso que indica a Benjamin que a violência dos deuses não seria um meio para objetivos que eles perseguiriam, mas uma simples manifestação, ao menos, uma manifestação de sua vontade (BENJAMIN, 2011, p. 147).

Mas, como compreender o começo da *Ilíada*? A cólera dos aqueus é provocada por uma violência, o rapto de Helena, mas ela é logo interrompida por uma outra cólera, a de que Aquiles, em razão da violação de um direito consuetudinário, que regulariza a divisão dos espólios. E o que dizer do modo como os deuses vão participar desse conflito tomando tal ou tal lado? Benjamin escolheu outro exemplo, de Níobe, cujo orgulho não viola um direito, mas provoca o destino. Poderíamos, entretanto, sustentar que Níobe suscita a cólera de Apolo

¹² Consultar “A tarefa do tradutor”, que data igualmente de 1921.

¹³ Benjamin estaria, ao contrário, mais próximo da posição que Nietzsche expõe acerca da promessa, na segunda dissertação de *Para uma genealogia da moral*: “[...] todo direito foi um direito de prerrogativa dos reis ou dos grandes, em suma: dos poderosos. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito”. A violência, sob a forma do direito, permanece, assim, um projeto perpétuo.

¹⁴ Não serve para nada ver na “promessa” um traço da língua “pura”, pois essa última é constituída apenas de nomes, que designam puras essências, ou seja, não é submetida a nenhuma “sintaxe”.

simplesmente porque ela pretende converter em virtude aquilo que é somente fruto do acaso..., portanto, do que poderia se passar por um “destino”, uma “sorte”. Afirmar, então, que o destino é “o fundamento da violência jurídica” (BENJAMIN, 2011, p. 150) implicaria “naturalizar” esta última, que faria, assim, parte da ordem das coisas e seria, nesse sentido, subtraída de uma história. É mais convincente pensar que a fundação violenta do direito persegue um objetivo, que é o de instaurar um poder, o que faz as vezes de truísmo: o poder seria, assim, “o princípio de toda instauração mítica do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 148).

Dois argumentos surgem, por assim dizer, de si mesmos, face ao enraizamento do direito no mito. Em primeiro lugar, a presença de uma ordem jurídica na esfera mítica é efetiva, mas se trata sempre de um aparelho de regras cujo caráter simbólico é justificado por uma derivação, frequentemente pelo modo analógico, a partir de uma base “substancial” ou material. Trata-se de regras “motivadas”, e que se supõe corresponder a relações supostamente presentes no seio da ordem cósmica, ou derivadas dela. Não se trata, propriamente falando, da instauração de uma ordem de direito repousando sob o privilégio acordado com os princípios formais. A “lei de talião”, por exemplo (*Levíticos* 24, 17-22, sem ser “violência divina”), não é em nada assimilável a um “direito mítico”; ela é, ao contrário, uma primeira afirmação de um princípio formal contra uma tolerância da vingança, das quais se conhece as consequências violentas incontrolláveis: “olho, por olho”, ou seja, “não mais que um olho” por um olho, não mais que um dente por um dente etc. O princípio *abstrato* – portanto, não material, não derivado de nenhuma equivalência cósmica, em nada simbólica – é simplesmente aquele da *equivalência* entre a pena e o delito. Pouco importa que se conceba a equivalência como uma similaridade de penas impostas àqueles que serão punidos a título de castigos, o essencial é introduzir, em um sistema consuetudinário, um princípio abstrato que efetivamente obstaculize a expressão de uma violência obscurecida pelo ódio, e que não é da mesma ordem que a força empregada para aplicar a pena sob a égide de um poder coercitivo, que limita sua própria dominação ao respeitar o mesmo tipo de princípios.¹⁵

A evolução do direito deixa claramente aparecer, em segundo lugar, uma dependência crescente no que diz respeito às exigências formais ligadas à linguagem, ou seja, ao rigor dos enunciados, às “regras”, à observância escrupulosa não somente de ritos, mas de procedimentos cuja garantia não é de modo algum a conformidade a uma tradição, mas a exatidão e a não-contradição, a autonomização relacionada aos interesses evidentes e sempre presentes, a antecipação de uma ordem social por vir; uma quantidade de recursos que só estão presentes na objetivação, função em questão tanto na linguagem quanto no direito. (CASSIRER, 1996)

Tanto a violência instauradora do direito quanto a violência mantenedora do direito se enraízam no “mito”, a segunda sendo meramente a administração da primeira. A essa violência mítica, Benjamin opõe a violência divina que não é, de modo algum, fundadora do direito, e cujo princípio é a justiça. Ao contrário da violência mítica “exercida em favor próprio, contra a mera vida”, a violência divina “se exerce contra toda a vida, em favor do vivente” (BENJAMIN, 2011, p. 152). Ela não é sangrenta, como a primeira, mas “expia a culpa”, na medida em que é “aniquiladora do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 150).¹⁶

¹⁵ Ao longo de todo texto, Benjamin emprega o termo *Gewalt*, cujo campo semântico compreende, em alemão, “força”, “violência” e “poder”. Por acaso, o significante serve muito oportunamente a seu objetivo (*walten* designa o reino, o governo, a administração, a gestão etc.). A *Diké* grega como princípio universal de justiça aparece no momento (muito próximo de nós na história, no século IX-VIII a.C.) em que Hesíodo submete o conjunto das narrativas míticas a uma organização sob o ângulo do princípio de causalidade: *Diké* é, com efeito, de acordo com Hesíodo, da linhagem de Zeus, o que a garante sua universalidade. Ora, é precisamente quando a era mítica entra em declínio para dar lugar às onto-cosmologias que a “justiça” é concebida menos como divindade pessoal e mais como uma “função” social indispensável.

¹⁶ Essa “violência divina”, destruidora do direito, redentora (ela liberta do direito), é, portanto, da mesma natureza que a violência própria à greve geral revolucionária.

O exemplo ao qual Benjamin se refere é a passagem da Torá, *Números* 16, que expõe a rebelião de Coré. Na medida em que Benjamin não comenta, mais adiante, a passagem que ele evoca para opor ao caso de Níobe, é difícil saber ao que, precisamente, ele faz alusão: à contestação de Coré e dos levitas (os “privilegiados”, a seus olhos) do poder de Moisés? À nova ordem jurídica que Coré quer instaurar ao proclamar que ele e seus afiliados “são todos santos”? Às regras que vêm a ser editadas na conclusão de *Números*, 15?

O texto da Torá oferece, entretanto, uma indicação precisa sobre o tipo de intervenção divina que suscita a revolta provocada por Coré: Deus precipita os sediciosos em uma fenda que ele acabara de provocar ao “criar uma criação” (*Números*, 16, 30). Não se trata de um “milagre”, de um “sinal”, pois o texto emprega por duas vezes, em uma espécie estranha de tautologia, o verbo *bara*, cuja primeira ocorrência, quase única, se encontra no primeiro verso do *Gênesis* para designar o que Deus faz ao começar (*berechit bara elohim...*). Apesar dos termos da aliança realizada com Noé (*Gênesis*, IX), Deus provoca uma catástrofe natural, mas a maneira como o texto a exprime significa que uma espécie de tábua rasa tornou-se necessária pelo tipo de transgressão da qual Coré se tornou culpado. Com efeito, Coré decretou arbitrariamente (uma violência discricionária, portanto) que tanto ele como os demais cúmplices de sua revolta eram “todos santos”; que eram, assim, dispensados de observar as regras, que haviam acabado de ser editadas em *Números*, 15, 38, as quais estabelecem claramente uma relação entre uma memória e um futuro, que fazem da “*santidade*” não um estado, mas um dever-ser.

De início, Coré confunde um horizonte ético e um privilégio deduzido de seu status: ele interrompe a história em benefício de uma hipóstase de sua própria situação. A “violência” divina que responde a essa transgressão lembra que a tradição impõe um *destino* somente àqueles que desejam renunciar a uma *história*. Para criticar a violência não basta, como destaca Benjamin, declarar “sagrada” a vida, pois “o simples fato de viver” não tem mais valor que uma vida justa (2011, p. 153). Ora, esta última não pode ser concebida sem “direito” assim como não pode ser concebida sem um dever-ser que, por sua vez, permita a crítica do direito, mas não para destruir o direito nem anular a violência.

A articulação entre ética, direito e linguagem é essencial, e se “a crítica da violência é a filosofia de sua história”, isso se dá do único ponto de vista de “seu ponto de partida”. A crítica da violência passa pela crítica do direito, mas sem propor um salto utópico para além ou para aquém da história – o que seria uma violência revolucionária que abriria, por assim dizer, uma nova era – nem antecipar um fim da história – o que seria a razão de ser de uma violência divina.

No fim das contas, o encontro que Benjamin propõe entre violência revolucionária e violência divina expõe – o que não é surpreendente – uma visão do tempo em que a descontinuidade da história é pensada como uma ruptura súbita e instantânea: não se trata da irrupção de um acontecimento que teria o aspecto de uma “surpresa”, mas de uma insurgência que não pode ser, de maneira alguma, antecipada, porque sua fonte é “soberana”, no caso da violência divina. Trata-se da manifestação de uma outra forma do tempo.

À época em que Benjamin escreve o texto, ele está ao mesmo tempo perto de Bloch, sensível ao que ele desenvolve em seus trabalhos sobre a antecipação – em uma carta a Scholem, Benjamin até mesmo se lamenta de encontrar em Bloch muitas de suas ideias, tomadas a partir de conversas – e do que aprende sobre o “messianismo” ao longo de suas inúmeras trocas com Scholem. Portanto, não é surpreendente perceber, nesse ensaio sobre a violência, o surgimento de uma temática da qual seu pequeno fragmento “teológico-político” testemunha.

O passado guarda virtualidades que podem reaparecer brutalmente mais tarde sob a forma de um curto-circuito temporal, em que o condicional passado, às vezes irreal no presente, que fora o lugar de sua motivação primeira, se faz presente subitamente naquilo que parecia ser um *continuum*. Ora, se se concebe o tempo histórico como um *discretum*, é bastante normal

querer imputar as razões de soluções de continuidade a esse “outro tempo” sufocado, reprimido, recalçado.

Benjamin retornará a essa questão mais tarde em suas teses “Sobre a história”. Não se trata aqui de abrir a imensa discussão sobre esses textos mais tardios. Trata-se, no entanto, de sublinhar as consequências dos pródromos dessa concepção, que se encontra em muitos outros textos: a denúncia da dominação não pode, entretanto, ser confundida com aquela de toda forma de poder; a força também não pode ser confundida com a violência em geral. São os progressos do direito que obstaculizam a violência tanto na ordem privada como na esfera pública. Eles também estão submetidos a interesses, a flutuações, a “modos” ditados pelas aleatoriedades da opinião e da arbitrariedade dos governos, mas também resultam de uma reflexão, cujo “reformismo” não será negado em função de uma tábua rasa que imaginaria a destruição do direito.

A utopia – como muito frequentemente ocorre quando deixa de ser simplesmente uma crítica que se compraz com a ironia em oposição ao estado de coisas – permanece, seja ineficaz e prisioneira da ilusão, seja pura e simplesmente ideológica, e violentamente prescritiva (é sintomático que as “utopias” sistemáticas tenham em comum o apagamento da distinção entre esfera pública e esfera privada). O tempo histórico, ainda que não exclua a responsabilidade dos atores nem sua participação efetiva nos acontecimentos, em vão pode ser efetivamente descontinuado, do mesmo modo só raramente aceitará ser tributário de uma temporalidade integralmente diferente. (CASSIRER, 1972, p. 292)¹⁷

As formas históricas da violência podem evoluir e obedecer a “tipos” distintos: com efeito, a violência da exploração não é da mesma ordem que a violência genocida; a violência da guerra também não deve ser confundida com as precedentes; a violência repressiva, que extirpa a tentativa de um golpe de Estado, não deve ser confundida com aquela que se exerce contra uma dissidência de ordem espiritual (ou ideológica).

A história dessa evolução pode ser investigada, como o fez Koselleck, e sua conclusão pode parecer desesperada (KOSELLECK, 1990, p. 191-232). Ela é simplesmente lúcida e rebelde tanto contra todo “fim da história” como contra qualquer irrupção de uma outra forma do tempo na temporalidade histórica: “na medida em que as ações dos homens se excluem e se limitam umas às outras, há pares de conceitos assimétricos e de técnicas de negação interferindo nos conflitos até que nasçam outros conflitos” (KOSELLECK, 1990, p. 227). Não haveria “tempos novos”, tais como puderam sonhar os utopistas, e não somente os utopistas, também Lutero e Robespierre. Dito de outro modo, a violência, por um lado, faz parte da história humana, a paz, por outro, supõe um espaço de espera e de compromisso, que somente o direito tem condições de sancionar. O que não significa, de modo algum, que os tratados ou as regras abririam para uma era definitivamente não violenta – *pacta sunt servanda* [“os pactos devem ser cumpridos”] –: eles são concebidos para sempre, é certo, mas não eternamente.

Ademais, Benjamin utiliza as noções de “mito” e de “religião” sem expor de maneira crítica o que tão evidentemente os separaria, a não ser o fato de que duas formas de violência totalmente distintas procederiam dos mesmos. Então, a situação seria a seguinte: na época moderna, mito e religião coexistiriam, mantendo-se com a mesma força em uma oposição dividida, que também perduraria sem que as duas esferas interagissem e sem que também pudessem ser confrontadas com uma mediação ou com uma outra fonte de produção cultural. O que implicaria dizer que o direito permaneceria prisioneiro de sua pretensa origem mítica, que o direito canônico teria, então, um estatuto estranho, já que não resultaria nem do mito propriamente dito nem da “violência divina” propriamente dita. É justamente isso que permite

¹⁷ Nesse trecho, o autor enumera as características do pensamento mítico em geral e sua maneira de dispensar “todas as condições do ser finito e empírico, o ‘onde’, o ‘quando’, o ‘quê’”: “sua [*sic.* de Deus] eternidade é um agora atual que não conhece nada do tempo”.

Benjamin interpretar o conto de Níobe assim como o de Coré ao pressupor um outro ponto de vista reflexivo: a mito-logia (ou seja, o ponto de vista reflexivo sobre o mito) que ele aplica, assim como a interpretação da passagem bíblica, provém de uma perspectiva tautegórica, que ultrapassa, de uma só vez, a expressividade mítica e a representação simbólica, em detrimento de uma abordagem teórica.

A dívida contratada pela religião no que diz respeito ao mito perdura, ainda que a religião vá verdadeiramente contra à cumplicidade mítica da imagem e do modelo, ainda que a religião forje uma interioridade pura, cujo primeiro trabalho consiste em se desprender de todo enraizamento na existência natural em detrimento de uma ordem ética. Mas, outra vez alcançada essa “ultrapassagem”, por sua vez, já em obra na esfera do mito – da qual a *Teogonia* de Hesíodo é um exemplo patente –, a religião vai se chocar contra os limites dessa interioridade que ela mesma forjou –; os debates da escolástica tardia sobre a onipotência divina incorrem inevitavelmente em uma recolocação da questão da Criação como único mundo possível.

Essa “dialética das formas simbólicas”, Cassirer a pensa no mesmo momento em que Benjamin redige seu ensaio, e não para substituí-la por um certo neohegelianismo, pois a história não obedece a nenhuma teleologia, nem a uma dialética “cumulativa” ou “progressiva”, mas à própria lógica de uma linguagem, primeiramente, expressão de uma natureza substancializada; substancializada, em seguida, para despojar a natureza de toda substância, e se despojando dela em favor de uma funcionalização que responda ao formalismo crescente das formas do conhecimento. Mas, de fato, nem o mito nem a religião desaparecem da cultura em detrimento de um “terceiro estado” de tipo comtiano, pois o essencial é compreender de maneira imanente a dinâmica da consciência histórica, portanto, o lugar do direito formal na esfera moderna. (CASSIRER, 1972, p. 277).

A crítica do direito tem como único motor a ética, mas é evidente que é sobre a base da moral que ela deve se efetuar, e, sobretudo, em função de um processo de formalização progressiva que vá de par em par com o processo que se pode observar também em obra na linguagem, assim como em todas as dinâmicas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, vol. II, 3. Org. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Surhkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. **Œuvres I**. Paris: Gallimard, 2000.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2011.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. 2: O pensamento mítico. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, Ernst. **Éloge de la métaphysique**. Tradução de J. Carro, J. Gaubert. In: HÄGERSTRÖM, Axel. **Œuvres XLVII**. Paris: Le Cerf, 1996.

CASSIRER, Ernst. **La philosophie des formes symboliques**, vol. 2. Tradução de J. Lacoste.

Paris: Éd. de Minuit, 1972.

CRÉPON, Marc. **Les promesses du langage**: Benjamin, Rosenzweig, Heidegger. Paris: Vrin, 2001.

CRÉPON, Marc. **L'épreuve de la haine**. Paris: Odile Jacob, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Force de Loi**. Paris: Galilée, 1994-2005.

KÄSTNER, Erich. **Vers l'abîme**. Tradução de C. Gepner. Paris: 10/18, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. La sémantique historico-critique des concepts antonymes asymétriques. In: KOSELLECK, Reinhart. **Le futur passé**. Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

SALOMON, Ernst. **Les réprouvés**. Tradução de A. Vaillant. Paris: Plon, 1931.

REINACH, Adolf. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. In: REINACH, Adolf. **Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung**. Ed. Ed. Husserl. Vol.1, 1. 1913.