

Poder e violência nos pensamentos de Hannah Arendt e Walter Benjamin**Power and Violence in the Thoughts of Hannah Arendt and Walter Benjamin**

Luciano Gomes Brazil*

RESUMO

Neste artigo procuramos elaborar um diálogo improvável entre as concepções arendtiana e benjaminiana da violência, procurando primeiro entender a separação conceitual entre Violência e Poder e os pressupostos que estão colocados nesta abordagem encontrada no ensaio *On Violence* e alguns outros textos de Hannah Arendt. A autora entende que toda violência é instrumental, enquanto o poder não se manifesta da mesma forma. Arendt procura traçar uma crítica ao mal-entendido de que para haver poder é preciso que haja violência. Para fundamentar este posicionamento conceitual, Arendt visita as concepções greco-romanas de *civitas* e isonomia e conclui que os revolucionários do século XVIII se equivocaram acerca da noção de obediência. Em seguida, buscando entender a concepção benjaminiana de *Gewalt*, sinônimo tanto de violência quanto de poder, observamos o exemplo e a distinção entre dois tipos de greve que adotam estratégias diferentes diante do poder coercivo do estado, portanto duas diferentes *Práxis*: uma, nomeada por greve geral política, cuja ação se compreende como meio para fins de direito e que, portanto, na concepção benjaminiana é violenta; e outra cujos fins não são de direito e que, portanto, seria uma concepção não violenta. Benjamin, além de não distinguir violência e poder, concebe a forma jurídica estatal como uma forma violenta e que procura monopolizar os usos da violência desautorizando quaisquer outras formas de sua manifestação. Os argumentos benjaminianos se encaminham para uma concepção mítica de manifestação da violência a isto se ligando concepções próprias encontradas tanto em *Para a crítica da violência* quanto outros escritos da década de 1920 e cuja forma mais geral é formulada na oposição entre mito e história. À guisa de conclusão, arriscamos algumas considerações aproximativas entre estes dois autores.

Palavras chave: Arendt; Benjamin; Violência; Poder; Violência mítica.

ABSTRACT

In this article we seek to elaborate an improbable dialogue between the arendtian conception and benjaminian conception of violence, looking first to understand the conceptual separation between Violence and Power and the assumptions that are placed in this approach founded in the essay *On Violence* and some other texts from Hannah Arendt. The author understands that every violence is instrumental, while power does not manifest itself in the same way. Arendt seeks to draw a critic of the misunderstanding that in order to be power there must be violence. To substantiate that conceptual position, Arendt visits the Greco-Roman conceptions of *civitas* and isonomy and conclude that the revolutionaries ones of the XVIII century went wrong about the notion of obedience. Then, seeking to understand the benjaminian's notion of *Gewalt*,

Artigo submetido em 11 de janeiro de 2023 e aprovado em 12 de junho de 2023.

* Doutorando em filosofia pelo PPGF-UFRJ, orientando da professora Carla Rodrigues. Atualmente leciona para a Universidade de Pernambuco, campus Petrolina, onde ministra disciplinas do ciclo básico de licenciatura. É mestre, também pelo PPGF-UFRJ, com um estudo sobre a Genealogia da Moral, de Nietzsche, sob orientação do professor Gilvan Fogel. Foi professor substituto pela Universidade Federal do Tocantins e pelo Instituto Federal de Goiás. E-mail: brazil.filosofia@gmail.com

synonymous with both violence and power, we observe the example and the distinction between two types of strike that adopt different strategies in the face of the coercive power of the state, thus two different *Praxis*: one it is called political general strike, whose action is understood as means to an end of Right, and that, therefore, in the benjaminian conception, is violent; and other one whose ends are not of Right and that, therefore, is not violent. Benjamin, besides not distinguishing violence and power, conceives the state legal form as a violent form and demand to monopolize other uses of violence disallowing any others forms of its manifestation. The benjaminian arguments heads to a mythical conception of the manifestation of violence. Connected to this we found some of his own conceptions of his works of the 1920's decade, in which the most general formula we find in the opposition between Myth and History. By way of conclusion, we took some risk by considering some approaches between Arendt and Benjamin.

Keywords: Arendt; Benjamin; Violence; Power; Mythic violence.

“A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder”.

Hannah Arendt em *Sobre a violência*

“(…) uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito”

Walter Benjamin em *Para a crítica da violência*

INTRODUÇÃO

O texto a seguir se propõe a um diálogo improvável entre Hannah Arendt e Walter Benjamin com relação ao tema da violência. Improvável porque não se pode dizer que as ideias de ambos, presentes nos respectivos ensaios, *Para a crítica da violência*, escrito pelo autor em 1921, e *Sobre a Violência*, escrito pela autora entre 1968 e 1969, tenham sido produzidos a partir de uma mesma compreensão sobre o tema. Embora Arendt e Benjamin tenham tido relações amigáveis e bastante afetuosas durante o exílio de ambos nos anos 1930 em Paris, o que eles dizem a respeito da violência não parece ter algo a ver com proximidade. Elas são, é bem possível, aproximáveis, mas não são, exatamente, próximas.

Isto porque a relação entre violência e poder é tratada de maneira oposta por ambos. Benjamin explora a ambiguidade do termo *Gewalt*, que pode significar tanto poder como violência, para mostrar como a formação estatal da modernidade enxerta na sua constituição jurídica determinados tipos de violência autorizadas ao mesmo tempo em que desautoriza outros tipos de violência. Arendt, por sua vez, em seu ensaio ocupa-se em demonstrar como violência e poder excluem-se mutuamente, demonstrando também que ali onde a violência estatal se faz presente, não está mais o poder.

Poderíamos tomar como ponto de partida a conjuntura histórica do momento da escrita dos autores. Se Walter Benjamin escreveu sua crítica da violência em 1921, em meio à insegurança da República de Weimar, do terror da Guerra Mundial, da esperança revolucionária, Hannah Arendt escreveu seu ensaio, como afirmam suas primeiras palavras, sob as circunstâncias dos anos anteriores, tendo como *background* o século XX como um todo. Este

poderia ser um dado por si só suficiente para mostrar a distância abismal que paira entre a escrita dos textos. Distância abismal que explicitamente determina as conclusões teóricas apresentadas pela autora, tendo em vista os acontecimentos a partir do desenrolar dos conflitos da Segunda Guerra Mundial que, como sabemos, e conforme palestra proferida por Paulo Arantes, não foram testemunhados por Walter Benjamin (ARANTES, 2020), muito embora a sua obra muitas vezes nos passe a impressão de um caráter visionário. Dito de maneira direta: as experiências dos campos de concentração, o testemunho dos sobreviventes do extermínio em escala industrial nos fornos de Auschwitz, e a existência e o uso feito, ao fim da guerra, da bomba atômica e com esta, a possibilidade de destruição da esfera terrestre, apresentam um quadro determinante acerca da avaliação e dos conceitos que pairam em torno desta ameaça. Não obstante o ensaio de Arendt, bem como a maior parte de sua produção intelectual, partir desta determinação, a autora se vê ainda engajada nos debates que alimentam os efervescentes anos 1960, particularmente nos EUA, em cujas universidades eram, naquele momento, palco de intermináveis conflitos que circundavam o país e, também, o mundo. É no somatório de todos esses acontecimentos que Arendt escreveu o ensaio sobre a violência. E é tendo-os em vista que ela explicitamente vê a necessidade de distinguir conceitualmente violência e poder.

No entanto, ao contrário do que se poderia afirmar, o debate sobre a crítica da violência, de Benjamin, não poderia ser melhor sem a leitura comparada com Hannah Arendt. O fato de Benjamin se utilizar de um sinônimo para poder e violência, enquanto Arendt procura distinguir tais fenômenos, não trai ao fato de que a definição de Arendt, como veremos abaixo, é relacional, isto é, ela define proposicionalmente um e outro sempre tendo em vista a comparação entre ambos. Como nos diz o pesquisador André Duarte (2011, p. 133), “Arendt não se limitou a estabelecer a importante e polêmica *distinção* entre poder e violência, pois também pensou, *a partir dessa distinção*, que poder e violência *sempre se relacionam* entre si nas situações políticas concretas”. A distinção, portanto, não supõe uma separação não relacional, ou seja, “sob a pressuposição de que aquilo que se distingue mantém uma relação intrínseca com aquilo *de que* se distingue, jamais podendo existir como entidade isolada e absoluta, independentemente de seus outros” (DUARTE, 2011, p. 134). Neste sentido, a reflexão conceitual arendtiana investe na direção oposta a de Benjamin, que procura apontar para os limiares, para onde as fronteiras não se distinguem completamente.

II

A diferenciação entre violência e poder na perspectiva de Hannah Arendt é expressa da seguinte maneira: “A forma extrema de poder é a de Todos contra um [*All against One*]; a forma extrema de violência é Um contra todos [*One against All*]¹” (ARENDR, 2017, p. 141) Seu ensaio *On Violence* (“Sobre a violência”)² traça do início ao fim um panorama da atualidade global de sua época, desde a tensão nuclear entre as nações até os movimentos universitários, tendo como o *background* os acontecimentos do século vinte, “que se tornou, como Lênin tinha previsto, um século de guerras e revoluções” (2017, p. 93).

Esta constatação de um potencial destrutivo de alta capacidade instrumental alcançada pela civilização foi, ao longo do século XX, estudado nas mais diversas vertentes. Arendt aborda o tema desde o ponto de vista da teoria política. A autora afirma que a Segunda Guerra

¹ “The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All”.

² Para o presente capítulo, utilizo as seguintes edições do texto: original em inglês, de 1972, e a edição brasileira de 2017. Não deixa de ser interessante notar que Hannah Arendt escreve seu ensaio sobre a violência na língua inglesa, e não em alemão. Não poderia passar despercebido que ao falar sobre a *violence*, ela se fia a uma experiência da palavra a partir do étimo latino, que possui outras significações com relação ao termo *Gewalt*. É notável também que ela tenha traduzido seu ensaio para o alemão com o título *Macht und Gewalt*, isto é, “Poder e violência”.

Mundial não foi seguida de paz, mas de outra guerra, a Guerra Fria e do “estabelecimento do complexo trabalhista-industrial-militar” (ARENDDT, 2017, p. 98). O poder bélico no século vinte teve tal capacidade destrutiva que a iminência da guerra impõe o fato de que “se qualquer um ‘ganhar’ é o fim de ambos” (WHEELER *apud* ARENDT, 2017, p. 94). É este “apocalíptico jogo de xadrez”, sem qualquer precedente, que conduz Arendt a rever as posições que partissem da incidência em comum entre poder e violência: “Hoje em dia todas estas afirmações sobre a relação entre guerra e política ou entre violência e poder tornaram-se inaplicáveis” (ARENDDT, 2017, p. 98).

A primeira parte do ensaio coloca o problema da violência na perspectiva da atualidade. Hannah Arendt empreende uma interlocução com a perspectiva de outros intelectuais, como Sartre e Fanon, entre outros, para rejeitar o “elogio” feito por estes da violência política. Ela afirma no início da segunda parte: “existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e direita, no sentido de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder” (ARENDDT, 2017, p. 116). Arendt tem o intuito de mostrar que em todo debate político permanece intocada a relação entre poder e violência, ainda que o mundo contemporâneo tenha apresentado um problema político inteiramente novo. Esta novidade da política parece ser a questão mobilizadora que a leva a se preocupar em distinguir os dois termos, entre poder, por um lado, e violência, por outro: “É natural que a nova geração viva com maior consciência da possibilidade do Juízo Final do que os que têm ‘mais de trinta’; (...) porque esta foi sua primeira experiência decisiva no mundo” (ARENDDT, 2017, p. 105). Em última análise, o que entra nas questões de Arendt neste ensaio é a categoria histórico-filosófica do futuro e a possibilidade de sua total destruição:

Quando se pergunta a um membro desta geração estas coisas corriqueiras: “Como você quer que o mundo seja daqui a 50 anos?”, as respostas quase sempre são precedidas de “Considerando que ainda haja mundo” ou “Considerando que eu ainda esteja vivo”. Conforme as palavras de George Wald, “estamos nos defrontando com uma geração que não está de modo algum segura de ter um futuro”. Porque o futuro, como o coloca Spencer, é “como uma bomba relógio enterrada, mas funcionando, no presente”. (ARENDDT, 2017, p. 105)

Estas questões com as quais a obra da autora lida frontalmente, embora escritas há cerca de cinquenta anos atrás, sob a tensão da Guerra Fria e da memória ainda recente dos horrores das duas guerras na Europa, parecem ganhar novo fôlego em nossa atualidade. Embora a tensão da Guerra Fria e a tensão atual por conta do aquecimento global sejam inteiramente distintas, ambas comungam de alguns elementos em comum: a possibilidade de destruição total do futuro e a causa desta destruição, qual seja, a dominação técnica global.

No entanto, devemos voltar à questão inicial proposta pela autora: o que diferencia poder e violência? Se levamos a sério a definição apresentada, ela é uma questão de número: “A forma extrema de poder é Todos contra um [*All against One*]; a forma extrema de violência é Um contra todos [*One against All*]” (ARENDDT, 2017, p. 121). Do lado da violência encontramos o um (*One*); e do lado do poder, o todo (*All*). Tenhamos em conta que nesta definição, Arendt aponta para as *formas extremas*. Ela fala em “extrema forma de poder” (*extreme form of power*) e em “extrema forma de violência” (*extreme form of violence*): da violência é o um contra todos, do poder é o todo (ou todos) contra o um.

Em vista disto, perguntamos: o que constitui o todo é a soma coletiva de vários uns? Ela confirma essa nossa pergunta linhas acima da passagem em que define violência e poder: “Uma das mais evidentes diferenças entre poder e violência é que o poder necessita sempre de quantidade, enquanto a violência, até certo ponto, pode se arrumar sem isto, pois se baseia em implementos” (2017, p. 121). Mais adiante, Arendt afirma que a justificação não é requisito para o poder, pois o que este “realmente necessita é legitimidade [*legitimacy*]” (2017, p. 129).

Por outro lado, a violência “nunca é possível sem instrumentos”, isto é, toda violência é um meio para determinados fins e é precisamente esta condição da violência que não a faz confundir-se com o poder.

Há uma questão aí. Para além de uma mera dificuldade de tradução – que nos coloca sempre a dúvida se o *All* do poder deve ser entendido ou não no singular (a questão de traduzir *All* por “todo”, ou “todos”) –, o fato de Arendt “conclamar” a legitimidade para o poder, a despeito de suas mais variadas formas fenomênicas, deixa em aberto sempre a questão de saber a partir de que momento a soma dos vários *One* constitui um *All* legítimo, isto é, a partir de qual momento esses uns se tornam o todo legítimo. Poderíamos também perguntar: a partir de qual momento a violência deixa de ser violência para se tornar poder? Neste caso, a diferença entre violência e poder seria de gradação, dos diversos uns que se juntam para compor um todo. Mas não parece ser este o caso da tese arendtiana. Não se trata do conflito entre o um e o todo, senão do uso de implementos que o um (ou uns se) utiliza(m) para subjugar o todo, daí a forma extrema da violência, um contra o todo. De tal maneira que parece, sim, haver uma gradação quantitativa entre poder e violência, mas uma gradação acompanhada de um qualificador: no caso do poder, a legitimidade; no caso da violência, aquilo que Arendt nomeou por implementos, que está diretamente ligado à técnica e à violência armada.

Se for o caso de levarmos a fundo a definição de legitimidade do poder proposto no ensaio da autora, eu diria que se trata de uma definição negativa da legitimidade. É legítimo o poder que prescinde do uso de implementos, isto é, da violência. Igualmente por isto, o poder não precisa de justificativas, pois isto incidiria em se valer de implementos. É a violência que requer justificativas, e não o poder. Ou, em outras palavras, o poder vale por si mesmo.

Não têm-se objeções a esta definição, tudo se trata das possibilidades de análise que esta tese apresenta. Podemos ler o *On Violence* como um ensaio que “denuncia” a confusão entre violência e poder. Em última análise, a ameaça do fim, a tensão atômica, toda a situação que mobiliza a escrita do ensaio foi causada pela mesma confusão. É que não se trata de uma mera confusão, mas sim porque o poder não chegou a se constituir em legitimidade. Arendtianamente se pode concluir que o uso avançado de instrumentos de poder que o século XX adotou denota a ilegitimidade dos que ocupam tais poderes, que este não constitui o todo, mas apenas *uns*, ou, talvez, o governo de ninguém, como é o caso das burocracias contemporâneas – portanto, parece que se trata menos de poder do que de violência (ARENDDT, 1999). Mas então, este não seria o caso de admitir, senão uma inerência, algum tipo de co-participação proporcional entre poder e violência? Quanto mais legítimo, menos violento; quanto menos legítimo, mais se faz necessário o uso da violência e de todo tipo de instrumento de coerção? Mas, embora critique tanto a direita quanto a esquerda por terem confundido poder e violência, a autora não toca em determinados assuntos, como o uso da violência policial, ou mesmo o problema da violência jurídica. Para Arendt, desde o ponto de vista teórico, se trata, em vez de mostrar estes pontos de indistinção, o contrário, o ponto onde poder e violência, como água e óleo, não se misturam, para cancelar a legitimidade da ideia de poder. Em determinados momentos do texto ela admite dificuldades para tal: “Poder e violência, ainda que fenômenos distintos, quase sempre aparecem juntos. Onde quer que estejam associados, o poder, como temos verificado, é o fator principal e predominante” (2017, p. 129). No entanto, ela insiste na diferenciação, afirmando, sobretudo, que o que não pode nascer da violência é o poder. Deslegitima-se assim todas as formas de atuação ou conceituação política que não prescindem da violência, desde teóricos como Sartre e Fanon, até os movimentos universitários e o movimento negro norte americano: “Vamos, entretanto, nos concentrar em autores que não acreditam que o corpo político e suas leis e instituições sejam meramente supra-estruturas coercivas, sejam manifestações secundárias de algumas forças básicas” (ARENDDT, 2017, p. 116). Arendt encontra apenas Passerin d’Entrevés (1902-1985) como “o único autor que conheço que está ciente da importância de diferenciar violência e poder” (ARENDDT, 2017, p. 117). Mas também ele,

segundo ela, está preso a um ponto de indeterminação entre violência e poder: “O poder no modo de pensar de Passerin d’Entrèves é ‘força institucionalizada’ ou ‘qualificada’” (ARENDR, 2017, p. 118). O que quer dizer que, se por um lado outros autores “definem a violência como a mais flagrante manifestação de poder, Passerin d’Entrèves define poder como uma espécie de violência mitigada. Em última análise, dá no mesmo”.

Mas se a diferença entre violência e poder é uma dupla questão, a da quantidade de indivíduos e, digamos a qualidade da ação, isto é, se é uma ação que se utiliza de implementos como meios ou não, então se trata não apenas de distinguir conceitualmente violência e poder, algo que é feito respondendo à primeira questão, a da quantidade, mas de assinalar a legitimidade do poder, isto é, identificar algo que aparentemente está além da quantidade, de uma maneira a não fazer do poder uma “força institucionalizada”. Esta questão é respondida quando assume-se que a violência vem sempre acompanhada de suplementos, ou seja, Arendt concebe a violência sempre de maneira instrumental. Trata-se, irrevogavelmente, de meios para fins. Por derivação, o poder, ou o que legitima o poder é, portanto, sua não instrumentalidade? A constelação conceitual levantada por Arendt se propõe a isto, qual seja, a diferenciação não apenas entre poder e violência, mas também entre força, fortaleza e autoridade. Chama a atenção a sutil diferença entre força e violência. Arendt diz que força, “que em conversas diárias usamos quase sempre como sinônimo de violência, especialmente quando a violência serve como meio de coação” deveria, em vez disso, ser usada “em linguagem terminológica” para as “forças da natureza, ou para a força das circunstâncias”, isto é, para indicar a energia desprendida pelos movimentos físicos ou sociais” (2017, p. 123). Enquanto a violência “é diferenciada pelo seu caráter instrumental” (2017, p. 124). Uma não confusão entre poder e violência seria atestado pela força. Aquilo que os muitos “uns” que formam um “todo” adquirem nesta unidade seria força e não requerem suplementos. O uso de suplementos indicaria o momento em que esse todo abre mão de sua força para exercer violência. É claro que este “abrir mão” nunca é um mero renunciar a seu poder, mas seria justamente em razão de uma impotência precedente ao ato. Pensado segundo aquela formulação já vista, ou seja, do poder e da violência em suas formas “extremas”, a violência se exerce não em razão de um todo, mas de “um”. Aqui, voltamos novamente para a questão se entre o um e o todo haveria uma gradação entre poder e violência e, necessariamente, uma certa fusão entre ambas?

Do ponto de vista dos fenômenos, Hannah Arendt denuncia a confusão entre violência e poder, claramente verificável não apenas na violência estatal, mas igualmente nos movimentos sociais. Do ponto de vista teórico, Hannah Arendt propõe o entendimento desarticulado entre violência e poder. Estados e grupos políticos, governos e filósofos erraram ao não adotar, desde o ponto de vista teórico, a separação entre ambos. Mas, para além da distinção conceitual teórica e da confusão fenomênica, Arendt apresenta ainda uma tradição política com a qual ela se filia para apresentar suas questões teóricas:

Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens (ARENDR, 2017, p. 120).

Precisamos nos situar aqui: Arendt está distinguindo duas formas de poder. O conceito de poder pelo qual ela se filia se distingue da violência. Sua consequência é entender a relação com as leis do ponto de vista da isonomia, no caso grego, e a forma de governo como *civitas*, no caso romano. E, na linha desta tradição,

os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos quando revistaram os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem

sobre o homem (ARENDR, 2017, p. 120).

A forma de poder que se confunde com a violência é justamente esta que se entende como “domínio de homem sobre homem” e que tem por consequência uma forma de lei baseada na ordem-obediência, na lei coerciva. É precisamente neste ponto onde o texto de Arendt toca as questões levantadas por Benjamin em sua crítica da violência e que veremos na sequência. Arendt continua: “Infelizmente eles [os revolucionários] também se referiram à obediência – obediência às leis em vez de aos homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às leis às quais a coletividade tinha dado seu consentimento” (ARENDR, 2017, p. 120).

A tradição greco-romana é a inspiração de Arendt para seus questionamentos políticos. Em *Between Past and Future* (1961), a autora frisa a não coercitividade do entendimento das leis pelos gregos. A obediência às leis seria oriunda não da violência da coerção, mas do convencimento. A dupla definição aristotélica do homem como *zoon politikon* e *zoon logikon* atesta a distinção dos gregos acerca de sua alta capacidade política (embora a própria Arendt (2018) critique a formulação aristotélica), “a distinção era que os gregos, vivendo juntos em uma *polis*, conduziam seus assuntos por meio da linguagem, através da persuasão e não por meio da violência, através da coerção muda” (ARENDR, 1961, p. 23, tradução nossa). Isto incide em uma relação completamente outra com o governo e com a obediência às leis, de tal maneira que “quando homens livres obedeciam a seus governos, ou às leis da pólis, tal obediência era chamada de *peitarquia*, palavra que indica claramente que a obediência era obtida por persuasão e não por força [*force*]”. (ARENDR, 1961, p. 23, tradução nossa).

III

O ponto central da tese de Arendt sobre a violência diz que, embora fenômenos inerentes, violência e poder não são a mesma coisa. Ela usa este argumento para enfatizar que toda uma tradição político-filosófica tratou ambos como se fossem iguais, e ao mesmo tempo procura mostrar que historicamente há exemplos de relações de poder que são baseadas na convenção e não em violência. Arendt também cita alguns autores que fazem desta confusão a pedra de toque de um determinado pressuposto político, que se valem da violência para instaurar ou modificar relações de poder. Muito embora ela não cite Benjamin – e de uma maneira que não deixa de surpreender, dada a proximidade e a afinidade pessoal entre eles – Arendt cita por diversas vezes o famoso *Réflexion sur la violence*, de Georges Sorel, que é um escrito que exerce influência em Walter Benjamin, particularmente acerca do sentido revolucionário da greve geral, e que pressupõe esta mencionada inerência entre a violência e o poder.

Carlo Salzani (2008), em seu texto *Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Mith and Ethics*, estabelece uma diferenciação entre Benjamin e Sorel que pode elucidar a questão sobre a ambiguidade da *Gewalt*. Salzani nos diz que estes dois autores constituem uma exceção frente à concepção da tradição política ocidental que costumeiramente considera a violência como algo “meramente instrumental”. Somente esta afirmação já desloca a reflexão sobre a violência, pois não se trata de uma suposta confusão entre violência e poder, mas, por não considerar a violência como algo meramente instrumental, trata-se de ressignificá-la ante à essência ou constituição de um *bios politikos* (SALZANI, 2008). Do ponto de vista de uma dada instrumentalidade, a violência não poderia ganhar um estatuto constitutivo de poder. Mas, por outro lado, apesar desta incidência e da influência soreliana sobre o autor berlinense, ela caminha só até certo ponto junto com a teoria de Sorel, pois o próprio Benjamin “embora reconheça seu débito com Sorel, destaca a diferença entre as considerações políticas deste e a sua própria análise *rein theoretischer* (puramente teórica)” (SALZANI, 2008, p. 19, tradução nossa). Os dois autores divergem, para dizermos de maneira sucinta, “no entendimento do que

a violência como pura práxis representa” (SALZANI, 2008, p.15, tradução nossa).

Tomando as considerações de Benjamin e Sorel acerca da greve e fazendo uma aproximação entre o sentido de greve e de violência, Salzani diz que “para Benjamin, a greve/violência constitui a cesura que rompe com a coação do mito como reino da necessidade e em direção à esfera ética” (SALZANI, 2008, p. 15).

Percebe-se, na citação acima, a valorização, por parte de Benjamin, de uma esfera ética e que se contrapõe ao mito. Há uma dualidade, senão no humano, na própria vida, que remete às obras de Benjamin a um certo esoterismo. *Para uma crítica da violência* dialoga com elementos de toda a obra e pensamento de Benjamin e elucidar a dicotomia entre o mito e a ética pode ser útil para o entendimento do próprio ensaio escrito em 1921.

O termo *Gewalt*, que em alemão pode nomear tanto a violência quanto o poder, contém certa ambiguidade que não é secundária ao argumento benjaminiano, pois *Gewalt* “pode significar força, poder, potência (*might*) e violência, dependendo do contexto; o que, portanto, reescreve assim a *potestas* e a *violentia* em uma dialética que Etienne Balibar valoriza como positiva e frutuosa” (SALZANI, 2008, p. 18, tradução nossa). Onde se inscreve, no entanto, esta positividade da dialética da *Gewalt*, em contraposição ao mito?

Há uma equivalência entre a *Gewalt* e a greve que responde a esta nossa pergunta. Estamos aqui falando do direito à greve. Benjamin identifica uma contradição objetiva no direito de greve concedido pelo Estado, “o único sujeito do direito a quem cabe um direito à violência” (BENJAMIN, 2013, p. 128). É que uma tal concessão a este direito não é incondicional, mas sim limitada a uma esfera de atuação prevista pelo próprio direito. No trecho em que Benjamin coloca esta questão pela primeira vez, entra em jogo se o alhear-se de determinada ação pode ser tido como violência: “(...) existe, todavia, a objeção de que o abster-se de ações, um não-agir, tal como é a greve em última instância, não deveria ser caracterizado de forma alguma como violência” (BENJAMIN, 2013, p. 128). Para Benjamin, o momento da violência entra em cena “na forma de chantagem em um tal abster-se de ações, quando tal abstinência ocorre no contexto de uma disposição de princípio pronta para retomar a ação” (BENJAMIN, 2013, p. 128). Já nesta definição o autor mostra a diferença entre as duas greves, pois, se por um lado a greve geral política pretende “modificar algo que lhe é exterior”, na greve geral revolucionária, “a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso” (BENJAMIN, 2013, p. 129). Como diz Salzani, a contradição neste caso é que “o exercício de um direito, legalmente sancionado pela lei, pode às vezes ser considerado como violento” (SALZANI, 2008, p. 20). Considerado violento por quem? Evidentemente, pelo Estado. Eis aí que surge a contradição, e com isso a diferença quanto à violência. Ela é uma diferença em primeiro lugar, no que diz respeito à greve enquanto uma não-ação pronta, ou não, para “retomar a ação”. Se os grevistas aderem à greve prontos a retomar a ação, ou seja, se sua paralisação for um meio para determinado fim, Benjamin identifica-a como greve geral política e a chantagem é classificada pelo autor como violência. De tal maneira que é aquilo que o Estado considera não violento, o que Benjamin nomeará por violência, enquanto aquilo que o Estado chama de violência é considerado por Benjamin ora por não violência, ora por violência pura. Trata-se de uma diferença que faz o ponto de vista estar condicionado por quem a classifica, se é desde a perspectiva do direito, ou se é desde a perspectiva da crítica da violência, que é externa ao direito. Desde o ponto de vista do Estado, e da lei, este prevê os casos de greve, “mas chamará o apelo de abuso” caso a greve não seja a do tipo política e sim a do tipo proletária.

Parece estar claro que Benjamin diferencia o sentido da violência de acordo com o uso atribuído a ela. Toda violência que se exerce em função de relações de meios e fins, aquilo que chamamos de violência instrumental, mesmo no caso da violência da greve política, se insere nas relações de direito, com o intuito de, no máximo, modificá-lo, sem, contudo, abrir mão destas relações, sem romper com o direito. Para Benjamin, “toda violência como meio, mesmo

o caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral” (BENJAMIN, 2013, p. 136). A contradição do direito em relação à violência de greve é ocasião para Benjamin elaborar, em favor de sua própria tese, a acriticidade do direito quanto à violência e ao monopólio exercido por ele com relação a ela. Mas não menos constitutivo desta criticabilidade elaborada por Benjamin é a concepção de uma violência atrelada a uma não-ação. É aqui que encontramos a profundidade de sua tese, a tal ponto de dizer-se dele, ao menos com relação a este escrito, um autor anarquista, mas de um tal anarquismo não ingênuo (SALZANI, 2008), pois o modo de atuação da violência determina a que tipos de violência e a que tipos de relação a ela se vinculam. Por isso diz Benjamin que, se por um lado, a greve geral política é “instauradora do direito”, a greve geral proletária é “anarquista”. A greve geral política participa desta ambiência institucional do direito que instrumentaliza manifestações de poder em favor de si próprio. É dentro desta problemática que Benjamin alude a uma herança mítica do direito, pois é inerente a ela uma relação do que se convencionou chamar de complexo mito-destino-culpa. A greve geral política não rompe com este complexo, mas pelo contrário, se adequa a ele, e é por isso que mesmo partindo de pressupostos equivalentes, como uma não-ação, pode-se considerar a greve geral política qualitativamente distinta da greve geral proletária.

O segundo tipo de violência prescinde de quaisquer relações com o direito, por isto ela é chamada de anarquista. Ela possui essa curiosa característica ligada ao caráter geral da greve, a de ser uma violência e ao mesmo tempo uma não-ação. É claro que o primeiro tipo de violência, a da greve geral política é, também, um abster-se de agir, mas sua não ação é delimitada por um fim, ela é, portanto, um meio, enquanto, por outro lado, o que caracteriza a violência do segundo tipo é que ela prescinde de quaisquer fins, ela é, portanto, um meio puro, um meio sem fins. Salzani identifica uma contraposição no uso de alguns termos, que precisam ser identificados e debatidos quanto à diferenciação dos dois tipos de greve. Ele identifica no texto de Benjamin dois verbos com sentidos diferentes, *veranlassen* (causar) e *vollziehen* (consumar) (SALZANI, 2008, p. 24). Enquanto o primeiro aparece ligado à categoria de *Erpressung* (extorsão), “e, por isso, à política de meios e fins, meios para uma extorsão dirigida à redistribuição do poder violento, à política violenta da greve geral política” (SALZANI, 2008, p. 24, tradução nossa), o segundo verbo incide em uma “política de meios puros, cuja realização, em si mesma, 'consoma' a greve como pura, absoluta revolução”:

Como pertencente à categoria de não-violência, meios puros, a greve geral proletária é uma forma de manifestação daquela *reine, unmittelbare Gewalt* (pura, imediata violência). Benjamin, posteriormente nomeará *Gottliche Gewalt* (violência divina): uma violência que é *rechtsvernichtend* (destruidora da lei). (SALZANI, 2008, p. 24, tradução nossa)³

O foco do argumento de Benjamin é de que é inerente a toda relação de direito um certo tipo de violência (BENJAMIN, 2013, p.152-153) a qual, veremos a partir daqui, está ligada ao mito. É como se o grevista que aceitasse a disposição de meios e fins do direito se contaminasse com a violência desta instituição. É justamente procurando algum tipo de violência que não fosse instrumental que Benjamin encontra a violência mítica. Nesse ponto ele passa a conversar

³ Interessante que no fundo da questão da violência haja uma outra questão relacionada ao sentido do agir humano. Mais adiante, no citado texto de Benjamin, este tema voltará, mas ambientado pelas questões éticas dos mandamentos divinos, em particular o mandamento “não matarás”, que para o autor “não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta. Poucas linhas antes, Benjamin teria escrito: “Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim, não se pode nem prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento”. Este é um tema que não pode ser abordado aqui, mas que se liga a toda problemática em torno da crítica da violência e da oposição entre dois tipos de violência, a mítica e a divina.

com sua própria obra e pensamento. Se o direito, mesmo o positivo, que reconhece a sanção da lei como fenômeno histórico, possui uma herança mítica, é porque Benjamin identifica, e de maneira *sui generis* dentro de certa tradição crítica, nas instituições modernas a permanência, e não a emancipação, com relação a isto que ele identifica por mito. Nosso autor se coloca em busca de uma forma não instrumental de manifestação da violência, e se pergunta pelo que aconteceria se “fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado nem injustificado”, mas que se relacionasse “com os fins não como meio, mas, sem que se saiba, como de maneira diferente?”. E ele a encontra na cólera (ira, *Zorn*) humana e não a chama de meios puros, e sim de manifestação:

Uma função não mediata da violência, tal como discutida aqui, se mostra já na experiência da vida cotidiana. No tocante ao homem, a *ira*⁴, por exemplo, o leva às mais potentes explosões de violência, uma violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação (...). (BENJAMIN, 2013, p. 146-147, com alterações e destaques nossos)

Benjamin transporta esta manifestação para o âmbito do mito: “Essas manifestações se encontram, de maneira muito significativa, antes de mais nada no mito” (BENJAMIN, 2013, p. 147). A ira é um fenômeno imediato pois seu acontecimento não ocorre em vistas a um fim. O interessante é vermos o autor transpor essa manifestação para o mito. Ele não desenvolve, mas admite que o mito trata da distinção entre deuses e homens: “A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação de sua vontade; em primeiro lugar, manifestação de sua existência” (BENJAMIN, 2013, p. 147). Haveria uma equivalência entre o que ele aponta como manifestação de existência e manifestação de violência, pois o que o mito, no exemplo oferecido por Benjamin, impõe, é uma instauração: “É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente” (BENJAMIN, 2013, p. 147).

Há muito a se comentar dessa passagem naquilo que ela conversa com a obra e o pensamento do Benjamin, pois a instauração de um direito e sua vinculação ao mito parece obedecer a certa diferenciação com aquilo que o derradeiro Benjamin define por História, mas de certa forma esta diferenciação já está na base do que o Benjamin, no ensaio de 1921, e em outros trabalhos da mesma época, está buscando com o termo *Kritik*.

Tudo aquilo que se engaja com uma narrativa de vitória está muito mais para o mito do que para a história. A história conta unicamente aquilo que nasce com a morte, com a perda – ela é eminentemente uma narrativa do passado, por isso carrega indelevelmente algo que já se perdeu, algo que passou. Apenas isto já seria suficiente para entendermos a constante rejeição de Benjamin à ideologia do progresso, marcadamente colocada em seu derradeiro escrito, sobre o conceito de história, pois o progresso supõe uma continuidade, e esta diz respeito a uma narrativa da parte dos vencedores, e por isso, narrativas de algo que supostamente não passou, algo que seria vigente. Por outro lado, a narrativa da história, como apontou J.M. Gagnebin (2013, p. 5), parte de uma “produtividade da perda e da morte”.

Também o termo *Kritik*, se levarmos em conta alguns escritos da mesma época de *Para a crítica da Violência*, carrega uma dimensão produtiva em sua ligação com o passado. O ensaio *'As afinidades eletivas' de Goethe* (BENJAMIN, 2018), um texto de crítica literária, estabelece que a crítica nasce da distância histórica com relação à obra literária. Os dados imediatos não

⁴ No trecho citado utilizei a edição mais utilizada em meus estudos sobre a crítica da violência, qual seja, a tradução de Ernani Chaves de 2013, mas fiz algumas alterações com base na tradução de Willi Bolle, de 1986, em específico ao termo *Zorn*, que pode dizer ira ou cólera.

são suficientes para se produzir uma crítica, segundo comentários de Cláudia Castro (CASTRO, 2011, p. 24)⁵. Esta remissão ao imediato, característica do classicismo, é rejeitada por Benjamin, pois para ele é um critério para a crítica elaborar algo que não se reduza ao fenômeno. Do ponto de vista da estética, a rejeição da beleza e do entendimento vitalista da obra, por entender esta como expressão da vida, são critérios para a crítica literária e que se incorporam a problemas filosóficos, a crítica, neste caso, consome algo que já se encontra na obra, uma vez que “todas as obras autênticas têm seus irmãos no âmbito da filosofia” (BENJAMIN, 2018, p. 80). Para dar conta disto que ele nomeia neste ensaio por teor de verdade, sem que se confunda com algo fenomênico, o teor coisal, Benjamin falará do sem-expressão (*Ausdrucklose*), e remete esta verdade a uma dimensão esotérica.

O que para nós, aqui, é ainda mais importante, é que toda a dimensão oposta, seja à crítica ou à história, é atribuída por Benjamin ao mito. Ela é, portanto, uma questão de longo alcance na obra do autor berlinense. Devemos, por isso, nos perguntar: o que há com o mito?

Sabemos que Benjamin se expressa de maneira antitética: se há o mito e uma violência, por assim dizer, mítica, do lado oposto há a ética, a história, a violência divina. Este desenho dicotômico parece respeitar certa dualidade antropológica, ou ainda mais que isso, certa dualidade da própria *vida*.

Esta dita dualidade se apresenta em *Para uma crítica da violência*, e de certa forma já a antevimos ao apresentar a duplicidade da violência de greve. No fundo, é a mesma dualidade que perfaz a oposição entre mito e crítica. O mito incide sobre a mera vida que há no homem, seu caráter natural, a sua *bios*. Mas o humano seria justamente a quebra desta *bios*, a cesura. O âmbito desta dobra revela o que não é possível no âmbito mítico.

Em todas estas descrições textuais de Benjamin o que encontramos não é propriamente uma definição do mito, mas sim uma designação de seus efeitos. Ao falar do mito, Benjamin quase sempre se refere ao mítico e o mais perto que ele chega de uma definição é uma designação negativa com relação à verdade. Isto condiz com a observação feita em '*As afinidades eletivas de Goethe de que*: “há então, no que diz respeito ao espírito do mito, única e exclusivamente uma percepção dele” (BENJAMIN, 2018, p. 65). Pertence a esta “percepção” a incorporação de todas as coisas à vida e não uma distinção entre uma vida natural, uma mera vida, e a vida “justa”. Benjamin, enquanto teórico, é um ferrenho opositor do tipo do primeiro procedimento, que não distingue a vigência, no homem, desta dualidade entre um suporte natural, sua *bios*, e uma instância que não se confunde com esta.

De fato, na visão dita mítica, vale aquela observação de Jean Pierre Vernant (2005, p. 121): O mito não se interroga sobre como um mundo ordenado surgiu do caos; responde à questão: Quem é o deus soberano? Quem conseguiu reinar (*anassein, basileuion*) sobre o universo? (VERNANT, 2005, p. 122-123)⁶. Poderíamos afirmar que o mito, e as narrativas míticas dos antigos, coloca sempre em suas narrativas dramáticas aquele que manda, uma vez que seria este deus quem ordenou o caos. O mundo mítico ocorre em uma dinâmica de mando e obediência. Por isto, não a questão de *como* há cosmo, mundo ordenado, mas sim quem

⁵ Mas também, exatamente por isto, e numa inversão no mínimo inteligente, dirá Cláudia Castro que “o verdadeiro trabalho da crítica é aquele que consegue tirar da materialidade das formas, da sua codificação histórica, seu 'vulto futuro' que só a morte poderá revelar. Esta afirmação da pesquisadora é reveladora se a transportamos para o ensaio *Para uma crítica da violência*, sobretudo, se levarmos em conta que Benjamin está elaborando uma crítica ao direito vigente, por isso o título *Para uma crítica*, “zur kritik”, ou seja, “em direção a”, “para a possibilidade de” elaborarmos uma crítica àquilo que é vigente, a violência do Estado e do direito. Não vemos outra maneira de entender o caráter messiânico da violência divina que não seja a vinculação de uma certa ideia de crítica atrelada a uma dimensão do perecimento, da destruição.

⁶ Vernant define a imagem do mundo mítico grego: 1. “o universo é uma hierarquia de poderes”; 2. esta ordem não é consequência de um “jogo dinâmico dos elementos que constituem um universo”, mas sim “foi instituído dramaticamente pela iniciativa de um agente”; 3. este mundo é dominado pelo poder desse agente, que é único e privilegiado e superior aos outros deuses. A hierarquia mítica grega é, portanto, monárquica.

ordenou o mundo, o que implica necessariamente em dizer quem manda, quem detém o poder. A opinião de Benjamin, como vimos, é a de que as instituições modernas, o Estado e o direito, não rompem com este tipo de visão, mas a acolhe e adapta nas formas do jusnaturalismo e do direito positivo. O tema do estabelecimento de fronteiras, “fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral” (BENJAMIN, 2013, p. 148) dá conta de mostrar “que o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder, muito mais do que qualquer ganho desmedido de posses” (BENJAMIN, 2013, p. 149). Existe algo para além dos espaços, que a fronteira estabelece e que torna sujeito todos aqueles que a ele estão submetidos, com ou sem consentimento: “Onde se estabelecem fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhes são concedidos” (BENJAMIN, 2013, p. 149).

Para cada direito instaurado, instaura-se também um sujeito do direito que a ele está subjogado, poder-se-ia dizer, subjetivado, independente do grau de conhecimento com relação a esta lei. A punição sobre estes sujeitos, Benjamin dá o nome de destino, evidenciando o resquício mítico na forma moderna.

No ensaio *Destino e Caráter* (BENJAMIN, 2013, p. 94), da mesma época que a crítica da violência, encontramos uma inter-relação entre o destino e o direito que nos interessa aqui. Em primeiro lugar, seu autor afirma que a culpa não precede à condenação, mas sim o contrário, e é esta a relação entre condenação e destino que é intrinsecamente ligada à noção benjaminiana do mito, do complexo mito-destino-culpa: “O direito não condena ao castigo, mas à culpa. Destino é o nexa de culpa do vivente” (BENJAMIN, 2013, p. 94). Portanto, na impossibilidade de apropriar-se do destino, uma vez que “o homem não é aquele que possui um destino; o sujeito do destino é indeterminável” (BENJAMIN, 2013, p. 94), o direito apropria-se de um certo destino dos sujeitos, “destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida nele que, em virtude da aparência, participa da culpa natural e da infelicidade” (BENJAMIN, 2013, p. 94).

O punitivismo do direito que subjetiva formas de vida culpadas se ambienta neste círculo mítico. É uma forma laicizada do mito, mas que guarda em sua estrutura aquilo que é exemplificado no mito de Níobe. É em razão disto que diz Benjamin:

(...) Sorel parece tocar numa verdade não apenas histórico-cultural, mas metafísica, ao super que, nos primórdios, legislar (*Recht*) tenha sido um privilegiar (“*Vor*”-*recht*) os reis ou os grandes, em suma: os poderosos. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois, da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza”. (BENJAMIN, 2013, p. 149, com adaptações minhas)⁷

O ato performativo da fúria divina que aniquila os filhos de Níobe não são algum tipo de punição, pois se o fosse, estaríamos dizendo que havia um “sistema de códigos” anterior ao ato. Há analogia possível entre a instauração e a manutenção do direito⁸ com o que acontece a Níobe. A aniquilação de seus filhos é uma instauração, através da pura manifestação da violência, de uma relação de direito. A partir daí determina-se uma delimitação, e nesta delimitação vigora a manutenção do direito. Após a morte dos filhos, o mito nos conta, Níobe verte-se em rocha, porém uma rocha a chorar constantemente, formando uma nascente de um

⁷ Também aqui, tal como em citação anterior, utilizo a tradução de Ernani Chaves, 2013, mas consulto e altero o texto utilizando termos da tradução de Willi Bolle que me pareceram mais condizentes com o que queremos enfatizar aqui.

⁸ Benjamin faz uma distinção entre uma violência que instaura o direito e outra que a mantém. A importância desta distinção diz respeito a uma herança mítica da violência em sua instauração, e um monopólio dela, em sua manutenção, com a finalidade de manter “o próprio direito” e encerrar a possibilidade de outros direitos de instaurarem-se.

rio. Judit Butler comenta essa transformação: “embora Níobe continue viva, ela está paralisada nesse viver: torna-se permanentemente culpada, e a culpa transforma em rocha o sujeito que a carrega.” (BUTLER, 2017, p. 84) Temos aqui uma vinculação entre *direito, culpa, punição e destino*. Mesmo que o ato da instauração de direito através da violência mítica não possa ser entendido como uma punição a Níobe, temos nessa relação petrificada uma punição através da culpa. O ato da instauração não pode referir a uma necessária transgressão, pois ainda não se havia estabelecido um direito. A culpa e a penitência parecem estar vinculadas à manutenção do direito. “A punição produz o sujeito vinculado pelo direito – responsabilizável, punível e punido” (BUTLER, 2017, p. 84). Butler enfatiza que o ato da instauração é externo: não foi Níobe quem matou seus filhos, mas ela se sente culpada tal qual houvesse os matado: “Pode parecer, assim, que a transformação de Níobe em sujeito legal envolva definir a violência exercida pelo destino como uma violência que se segue da própria ação de Níobe, e pela qual ela, como sujeito, assume responsabilidade direta”. (Butler, 2017, p. 85) Há uma dobra dessa violência instauradora em sua manutenção, que outra coisa não é que a presença não necessariamente assumida, no sujeito de direito, de uma “responsabilidade”. Benjamin associa essa dobra ao destino, na medida em que, pela violência instauradora, vincula-se a pessoa ao direito, “colocando o sujeito como única causa do que sofre e mergulhando-o numa forma de responsabilização dominada pela culpa” (BUTLER, 2017, p. 85). De tal maneira que a relação entre destino e ação não é ética, mas coercitiva. O sujeito do direito não age eticamente, mas em virtude da força da lei que o pune em caso de transgressão.

Esta transferência deliberada de uma visão mítica para a conjuntura institucional moderna é uma marca da obra de Benjamin. Como vimos, a violência do direito só tem poder de ação sobre a *mera vida* dos sujeitos. Restaria para estas nossas considerações um debate mais detalhado na parte oposta ao mítico, àquilo que vem com a crítica, um âmbito ético, mas também esotérico, e que seria aniquilador do direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a crítica da violência, Benjamin volta aos começos da filosofia, aos seus primórdios, na questão da oposição entre o mito e a filosofia. Na parte final do ensaio sobre a violência, encontramos as seguintes afirmações:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (...) Pois o sangue é o símbolo da mera vida (BENJAMIN, 2013, p. 151).

A tese de Hannah Arendt sobre a violência prescinde de pressupostos que são inerentes ao argumento de Walter Benjamin. O principal pressuposto é a sinonímia poder/violência expressa na palavra *Gewalt*. Mas é bem verdade que tal sinonímia conversa com a própria obra de Benjamin, particularmente com relação à concepção de mito e também a noção da mera vida. Quanto à concepção, Benjamin oferece oposição, seja na dimensão ética, de uma práxis revolucionária de puros meios, seja na dimensão teórica, primeiro com a *Kritik*, mas que, em sentido hermético, está ligada à filosofia da linguagem, à noção de experiência (*Erfahrung*) e à filosofia da história, concepções estas que atravessam os quase trinta anos de produção intelectual do autor nascido em Berlim.

É neste sentido que a crítica da violência procura encontrar o ponto de vista externo ao direito, natural ou positivo, pois estes se regulam a partir das forças naturais da vida, em vez de se oporem a elas. Mas, em termos benjaminianos, a reflexão histórico-filosófica, a única

possível a oferecer uma crítica da violência, ao se deparar com seus limites, encontra-se com uma dimensão messiânica. Isto a tal ponto, que toda crítica possível, assim como toda ação ética, revela-se profundamente ligada ao misticismo. No ensaio '*As afinidades eletivas*' de Goethe (2018), ele chega a mencionar uma “violência crítica”. É claro que isto oferece enorme vantagem do ponto de vista filosófico-crítico, a ponto de descobrir intersecções entre práticas modernas aparentemente sem resquícios de determinada visão religioso-mítica, mas por outro lado, parece encerrar a crítica no impossível.

Mas é bem verdade que se há alguma experiência “positiva” para o conhecimento acerca da violência, é a de que haja, como disse Derrida (2018, p. 115) “uma certa afinidade entre violência pura e a não violência”, e isto parece, de algum modo, absolutamente aproximadas com as ideias de Hannah Arendt. Lembremos: sua tese designava o poder como algo que prescinde da violência, e que só nos casos de decadência, o poder recorre a ela, enquanto para o autor nascido em Berlim, o poder na forma estatal da modernidade, isto é, no direito, a violência o instaura e mantém. A divergência ocorreria, portanto, naquilo que eles pensam acerca do direito. Poderia ser de algum modo possível pensar Arendt próxima de Benjamin com relação à dimensão futura do direito, uma vez que a autora procura priorizar o caráter “aberto” do direito, aproximando a política, como referência ao presente, à *práxis*, e a lei, que é sempre uma representação do passado, de maneira a fazer de um poder constituído um sempre constituinte (TORRES, 2013). Esta aproximação entre direito e política por si justifica a busca arendiana do “direito a ter direitos” de que fala em *Origins of totalitarianism* (1989). Ela é aproximável com o pensamento benjaminiano uma vez que é em razão de manter o caráter aberto, o campo de possibilidades da ação humana, que seu autor sustenta a crítica da violência. Mas esta aproximação que acabamos de sugerir entre Arendt e Benjamin não significaria se desfazer dos pressupostos elaborados por Benjamin? De algum modo, não parece inviável, do ponto de vista do autor berlinense, qualquer tipo de direito que prescinde da violência mítica? Isto porque assumimos a partir dele que, ou toda relação de direito é uma relação de meios e fins ou que toda relação de direito é uma relação de privilégios, o que, no frígido dos ovos, dá no mesmo (ARENDDT, 1990).⁹

A solução arendtiana para o problema da violência jurídica e estatal apresentada por Benjamin em *Para a crítica da violência* é, não um rompimento com o direito, mas a elaboração de um direito internacional, um direito que não se restrinja ao ideário dos estados-nação (ARENDDT, 1989) e que defenda indivíduos e povos inteiros dos arbítrios do direito (ARENDDT, 1990, p.19)¹⁰

Talvez concordemos com Derrida – uma afirmação que Arendt certamente faria – a de que a dimensão revolucionária, para não dizer anarquista, encontrada no texto benjaminiano, dissesse respeito a uma especificidade de época, daquela época. Mas então, a contrafigura

⁹ Haveria, por fim, uma última consideração a ser feita e que nós só omitimos do curso principal do texto porque entendemos que ela não acrescenta nada às nossas conclusões sobre o confronto entre as duas perspectivas sobre a violência e o poder, mas que, ao mesmo, acrescenta novos elementos para o debate. Encontramos no *Prólogo de Sobre a revolução* a afirmação de que o motivo pelo qual a violência permaneceu marginal às teorias políticas ocidentais se deve, sobretudo, porque a violência não comunica nada, ela só acontece no limite de toda comunicação e linguagem.

¹⁰ Diz Arendt que é por causa do seu silêncio que “toda violência permanece um fenômeno marginal no reino político. E completa, pouco adiante, que a violência é incapaz de linguagem, e isto não porque a linguagem nada pode fazer quando confrontada com a violência, mas pelo caráter mudo da violência. Em contrapartida, Benjamin possui uma tese bastante conhecida sobre a linguagem que contrapõe certo tipo de linguagem que comunica *através de*, de outra linguagem que comunica a si mesma, uma linguagem que é puro meio. Sem aprofundarmos o que se encontra lá naquele ensaio primordial, diremos que é porque a violência mítica comunica, que ela se mantém presente nas relações institucionais; que ela impõe um círculo entre destino e culpa, em suma, que ela se impõe sobre a mera vida (*blosse Leben*).

também é verdadeira, a de que as opiniões de Arendt e Derrida estão contidas, cada qual, em sua época. Benjamin, na Europa de 1921, revolucionário, Arendt, nos EUA de 1968, reformista. Restaria então, acolhidas as respectivas leituras, indagarmos, qual nosso papel hoje, cem anos depois de *Para a crítica da violência*? Qual nosso papel no Brasil de 2021 com relação à violência e ao direito?

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo. **Benjamin a(?) um minuto do fim**. YouTube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-FJXkQcdfio>.

ARENDDT, Hannah. **Between Past and Future: Six exercises in political thought**. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDDT, Hannah. **Crises of the Republic**. New York. A Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1972.

ARENDDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. São Paulo: editora Perspectiva, 2017.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: uma análise sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Organização Ursula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany e Kurt Sontheimer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

ARENDDT, Hannah. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. **Responsibility and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

ARENDDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: ARENDDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Tradução de Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. “As Afinidades Eletivas” de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades, ed.34, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, Documentos de Barbárie**: escritos escolhidos. Seleção e apresentação Willi Bolle. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza

(et al). São Paulo: Cultrix, editora da universidade de São Paulo, 1986.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o “fundamento místico da autoridade”. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FRY, Karina A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

GILLOCH, Graem (org.) **Walter Benjamin**: critical constellations. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

COLLOQUY. Melbourne: **Monash University**, v. 1, n. 16, dez. 2008. Semestral. Disponível em: www.colloquy.monash.edu.au/issue16.pdf. Acesso em: 20 jul. 2021.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados** [online]. 1997, v. 11, n. 30, pp. 55-65. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141997000200005>. Acesso em: 26 de Ago. de 2021.

MORAN, Brendan; Salzani, Carlo (org). **Towards the critique of violence**: Walter Benjamin and Giorgio Agamben. London: Bloomsburry Publishing, 2015.

RANGEL, Marcelo. **A História e o impossível**: Walter Benjamin e Derrida. Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2020. (Coleção X)

TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e Política em Hannah Arendt**. São Paulo: edições Loyola, 2013.

VERNANT, Jean Pierre. Cosmogonias e Mitos de Soberanias. In: VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2005.