



DO "GESTO DESTRUTIVO" À ABERTURA DO ESPAÇO: EM TORNO DO CONCEITO BENJAMINIANO DE VIOLÊNCIA (GEWALT)

Maria João Cantinho*

Resumo – Mais do que nunca, é urgente pensar na questão da violência e do seu poder na nossa cultura. A emergência da crise política, social e económica da Europa e a dissolução dos sistemas democráticos, tal como eles funcionavam, é evidente. Partindo da análise de algumas interpretações actuais sobre o estado da democracia (Rancière, Zizek, Nancy etc.), retomo o texto no qual Walter Benjamin procura levar a cabo uma análise da questão da violência como poder e a sua função, na aplicação do Direito e da Justiça. Tomando como base o texto "Zur Kritik der Gewalt", que foi paradigmático nas concepções actuais da soberania e do estado de excepção (desenvolvidos por Benjamin e Carl Schmitt), tento mostrar o que Benjamin entendia por violência revolucionária, questionando o seu sentido e a sua legitimidade.

Palavras-chave: violência, revolução, direito, democracia, messianismo.

O carácter destrutivo conhece apenas uma divisa: criar espaço; conhece apenas uma atividade: abrir caminho. Sua necessidade de ar puro e de espaço é mais forte do que qualquer ódio (BENJAMIN, 1972a, p. 396)¹.

Mais do que nunca precisamos pensar no papel da violência e do seu poder e na função que ela tem, actualmente, nos nossos regimes supostamente democráticos. Quer na sua função de manter a ordem, a violência do direito, a jurídica, a que é exercida para manter a ordem e sancionar, seja na violência revolucionária, quiçá legítima, como ela é exercida hoje, por toda a Europa, Norte de África (nos países como Egipto, Tunísia) ou seja, ainda, como nos mostram os mais recentes acontecimentos, particularmente na Turquia. Como pensar actualmente a violência como poder (*Gewalt*) – independentemente das conotações que possa ter o conceito –, nas nossas sociedades que estão cada vez mais ameaçadas pelo imperialismo económico,

* Doutora em Filosofia Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa (Portugal). Professora Auxiliar na Creative University of Lisbon (Portugal).

1 - Esta e as demais traduções de citações literais foram feitas pela autora.

fazendo desintegrar a mais importante conquista da Europa, que era o "Estado Social"? Não se terão transformado as nossas democracias em algo em que vigora já a lei de excepção?

Já Alexis de Tocqueville, como cita Bensaïd no seu artigo, foi um aristocrata que foi pioneiro na análise do conceito de democracia, tendo refletido muito sobre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, dizia, num artigo do *New Yorker*: "Tenho pelas instituições democráticas um gosto racional [...], mas eu sou aristocrata por instinto, ou seja, menosprezo e receio a multidão. Amo profundamente a liberdade, o respeito pelos direitos, mas não a democracia" (BENSAÏD, 2009, p. 27). Esse medo das massas, da violência latente que constitui a força revolucionária por excelência, e a paixão da ordem constituem o fundo no qual assenta toda a ideologia liberal, daí que, de acordo com Bensaïd (2009, p. 27) (e com o qual concordo plenamente), a democracia não é senão "o nariz falso do despotismo mercantil e da sua concorrência". E já Auguste Blanquis (2006, p. 172-186), na sua "Carta a Maillard" escrevia, em 1852, que ser democrata era uma palavra "sem definição": "o que é um democrata, então, eu vos pergunto? É uma palavra vaga, banal, sem acepção precisa, uma palavra de borracha".

Exatamente por essa razão, e por reconhecer os efeitos perversos da democracia, apregoando o jargão da igualdade, da liberdade e da fraternidade – tão ironicamente revolucionário – é que o filósofo francês Jacques Rancière se refere ao "escândalo democrático", na sua obra *La haine de la démocratie* e retomando o assunto em "Les démocraties contre la démocratie" (RANCIÈRE, 2009), querendo com isso dizer que o "escândalo" radica no facto de que a democracia, para sobreviver, tem de ir sempre mais longe, transgredir todas as formas institucionalizadas, de modo a que não se deixe petrificar. Ela desenvolve as suas formas, constantemente, num território onde se contrapõem forças que favorecem os interesses do Estado e os interesses dos seus cidadãos, criando um paradoxo incontornável no próprio coração do seu conceito. Com tudo isso, pelas mais variadas razões e, sobretudo, pelo modo como os recentes factos ocorrendo no coração da Europa corroboram essa natureza escandalosa, o conceito tem vindo a esvaziar-se do seu sentido.

Como o diz J. Luc Nancy (2009, p. 77), na mesma obra, "'Democracia' tornou-se um caso exemplar de insignificância [...] 'Democracia' quer dizer, em suma, tudo – política, ética, direito, civilização – e não quer dizer nada". Na sua maior parte, o que se verifica nas democracias dos países do sul da Europa é exatamente a destituição dessa substancialidade da democracia, ocultando regimes políticos que já não são autónomos e nem sequer são senhores da sua soberania, vivendo, ao invés, em estado de excepção.

Os factos recentes da Grécia, de Chipre e de Portugal confirmam essa perda de soberania, em nome de uma alienação da liberdade democrática em favor dos mais obscuros interesses económicos. É preciso dizê-lo, essas democracias reflectem perversamente os jogos de poder que têm o seu palco histórico numa pretensa União Europeia. Mais uma vez, e em nome de um suposto progresso político, social e económico, e da ideia de um progresso europeu,

assistimos à derrocada da/s democracia/s e ao aparecimento de novas forças políticas (de extrema direita e fascistas) que se reactivam perigosamente, ressurgindo dos escombros de uma Europa em convulsão e, por enquanto, a violência é, ainda, latente ou mais ou menos controlada.

Hoje, tornou-se, assim, quase um *cliché* falar de estado de excepção – e configura-se como um conceito que é mais citado do que conhecido. O conceito de estado de excepção (*Ausnahmezustand*)² reenvia-nos imediatamente para o texto de Benjamin (1972e), "Sobre a crítica do poder como violência" ("Zür Kritik der Gewalt"), publicado em 1921. Não obstante as críticas de vários comentadores à relação entre ambos (uma vez que Schmitt foi um jurista fascista), o que é fundamental é que o texto de Carl Schmitt foi escrito como uma resposta, precisamente, ao texto de Walter Benjamin. Este utilizará, ainda (e muito escandalosamente aos olhos dos seus leitores), as definições schmittianas de "soberania" e de "estado de excepção" na sua obra *A origem do drama barroco alemão*, o que terá escandalizado muitos dos seus leitores. Mas foi sobretudo Schmitt quem assumiu a influência de Walter Benjamin nas suas obras, sobretudo numa carta que escreve a Viesel, em 1973, na qual Schmitt afirma que o seu livro de 1938 sobre Hobbes fora concebido como uma "resposta a Benjamin [...] que passou despercebida" (AGAMBEN, 2003, p. 83). Leitor assíduo dos *Archiv*, nos quais também publicou vários artigos, entre os anos de 1924 e 1927, Schmitt não podia deixar de se impressionar com o artigo de Benjamin. E, embora Benjamin não utilize, como nota Giorgio Agamben, o conceito de "estado de excepção", usa um termo que se pode reconhecer como sinónimo, *Ernstfall*. Aparece também, nessa constelação, outro termo schmittiano, que é "decisão" (*Entscheidung*), referindo-se a "uma experiência da indecibilidade última de todos os problemas jurídicos" (AGAMBEN, 2003, p. 85).

O texto *O carácter destrutivo*, citado em epígrafe, de Walter Benjamin pode constituir uma das chaves para a compreensão mais aproximada daquilo a que ele chama a "violência divina" – o que desenvolveremos posteriormente –, isto é, o gesto violento e revolucionário, simultaneamente destrutivo e de abertura, fundacional. Como ele o afirma, o objetivo do "carácter destrutivo" é, não a aniquilação vazia e gratuita, mas sim a possibilidade de "criar espaço" (*Platz schaffen*) (BENJAMIN, 1972a, p. 396), de abrir novos caminhos, destruindo uma lógica continuísta do poder. As características do "carácter destrutivo" são assim regeneradoras e, embora a destruição seja uma exigência, ela não é um fim em si, mas um meio para fundar a justiça. É isso que constitui a violência enquanto gesto revolucionário, à luz do pensamento benjaminiano e o que me proponho a abordar neste texto.

A história mostra-nos, desde o início dos tempos, como a violência é uma *dynamis* iminente às suas metamorfoses, sendo quase sempre pela violência que o gesto revolucionário lança as sementes de algo novo, de uma nova ordem. E, ainda que Kant tenha redigido *A paz*

2 - Desenvolvido pelo jurista Carl Schmitt, na sua obra *Politische Theologie*, em 1922.

perpétua, em 1795, preconizando as bases de um Estado social regido pelo entendimento humano e pela paz como a aspiração do homem racional, o certo é que a violência continua a reger o destino humano, tanto para o melhor como para o pior dos sentidos. O paradoxo, todavia, persiste: o que distingue o gesto violento e revolucionário, fundador de uma nova ordem, da justiça, da violência da barbárie, a que tantas vezes assistimos no passado recente? Será legítimo, ainda, associar a violência divina, de que fala Benjamin, à ideia de justiça?

Schopenhauer, como Nietzsche, foram nucleares na compreensão do modo como a evolução do homem e da sua história se pautam por uma vontade de poder, que cede a uma avassaladora violência nada racional. É bem em Nietzsche³ que o jovem Walter Benjamin vai beber a força do conceito de violência e de "vontade de poder", desde muito jovem. É preciso, no entanto, cruzar a leitura do texto *Sobre a crítica da violência* com textos como *O fragmento teológico-político* (1919), *O carácter destrutivo* (1931), entre outros, incluindo *Sobre o conceito de história*.

O conceito de violência, na obra de Walter Benjamin, aparece sempre como uma necessidade urgente de romper com a linearidade do tempo histórico, fissurando assim uma visão falseada. É por isso que ela – a violência – aparece, tanto no conceito de alegoria, como uma forma de despertar e de resgatar as coisas à sua catástrofe, salvando-as e resgatando-as, como na própria constituição da imagem dialéctica, ao longo de todo o capítulo/Letra N da sua obra *O livro das passagens* (BENJAMIN, 1972b). O estilhaçamento da continuidade, a recusa da subserviência a uma história de vencedores, levada a cabo pelo gesto revolucionário, nas teses da história, o "despertar das fantasmagorias" na Letra K *d'O livro das passagens* (BENJAMIN, 1972b), a dissipação da ordem profana e cronológica no *Fragmento teológico-político* (BENJAMIN, 1972c), representam bem uma linha condutora do seu pensamento e uma coerência notável.

Por exemplo, a sua concepção de violência, tal como nos aparece na obra *A origem do drama barroco alemão* (BENJAMIN, 1972d), é a da violência numa acepção alegórica no sentido de salvar a *physis* da sua catástrofe imparável e resgatá-la pela aniquilação, de forma a integrar uma nova ordem: a ordem durável do reino messiânico. Este sopro que percorre o pensamento de Benjamin aproxima-o do tom crítico e da violência demolidora de Nietzsche. Violência destrutiva, como momento que antecede a criação do novo, da nova ordem de valores.

Desse modo, a violência e, no caso particular, a violência divina enquanto tal, é um gesto profundamente revolucionário, no pleno sentido do termo. Slavov Žizek, no seu texto "De la

3 - A presença dos textos de Nietzsche aparece nos primeiros textos que Walter Benjamin redigiu, em 1914, como "III. Die Jugend und die Geschichte" e "Metaphysik der Jugend", que se encontram reunidos em *Gesammelte Schriften, II*. Walter Benjamin leu com muita atenção o texto "Considerações intempestivas", a partir do qual desenvolveu a sua própria crítica à noção de história enquanto concepção do progresso.

démocratie à la violence divine" reinterpreta Walter Benjamin, referindo-se aos atos desesperados de autodefesa popular:

Os atos desesperados de autodefesa popular violenta são os exemplos daquilo a que Walter Benjamin chamava "violência divina": eles situam-se numa espécie de suspensão político-religiosa do ético. Mesmo se eles aparecem perante uma consciência moral ordinária como atos "imorais", os assassínios, não temos o direito de os condenar, uma vez que respondem a anos, ou seja, a séculos de violência e exploração estatal e económica sistemática" (ZIZEK, 2009, p. 141, 142).

Posição polémica, sem dúvida, mas concretamente vemos essas explosões ocorrerem em locais onde a violência dos opressores escondia uma paz podre. Relembremos o mais recente caso, como o da Turquia. Ou os ocasionais distúrbios ocorrendo um pouco por toda a Europa, mostrando essa revolta, sobretudo da parte de minorias. Aliás, o tema da violência que vigora (como violência mítica) é um tema que se repetirá na análise benjaminiana de Kafka e da própria questão da Lei. Numa carta que Scholem escreve a Benjamin, em 20 de setembro de 1934 (BENJAMIN, 1966), o tema volta à tona. Aí, Benjamin fala de uma lei que se encontra em tal estado, o qual não é uma simples ausência, mas sim algo que é da ordem da inexequibilidade. "Vigência sem significado" é, aliás, a forma como Scholem caracteriza a situação da Lei em Kafka. O que é uma lei que não significa, esvaziada do seu conteúdo? E o facto é que todas as sociedades já se encontram hoje numa crise de legitimidade, "em que a lei [...] vigora como puro 'nada da Revelação'" (a expressão é de Scholem).

O texto de Benjamin "Sobre a crítica da violência" ("Zur Kritik der Gewalt") reflecte lucidamente sobre essa questão – e sabemos como Benjamin conhecia os movimentos políticos que cresceram a partir de meados do século XIX e como partilhou os ideais que nortearam a Revolução Russa. Na verdade, este texto, de 1921, não deixa claro se conhecia bem ou não o marxismo, contacto que será feito por meio de Asja lascis (em Capri, em 1924), mas acompanhava os desenvolvimentos da história, após o final da Primeira Grande Guerra, tendo já conhecido o amargo sabor da catástrofe e lido atentamente a obra de Sorel, *Réflexions sur la Violence*⁴:

Apoiando-se em afirmações ocasionais de Marx, Sorel rejeita, para o movimento revolucionário, toda a espécie de programas, utopias, numa palavra, a instituição de qualquer forma de Direito: "Com a greve geral, todas essas belas coisas desaparecem; a revolução surge como uma revolta clara e simples, e nela não há lugar nem para sociólogos, nem

4 - Obra de Sorel publicada em 1919 e que influenciou largamente o pensamento político e social da época.

para os elegantes defensores de reformas sociais, nem tão-pouco para os intelectuais que assumiram a profissão de pensar pelo proletariado". A esta concepção profunda, ética e autenticamente revolucionária não se pode contrapor nenhuma consideração que pretenda estigmatizar como violência uma tal greve geral, tendo em conta as suas possíveis consequências catastróficas. [...] O poder do Estado, porém, ao considerar apenas os efeitos, opõe-se precisamente a essa greve como suposta violência [...] (BENJAMIN, 1972e, p. 194, 195).

Benjamin parte, precisamente, das reflexões de Sorel sobre as greves para pensar a questão da violência associada ao movimento revolucionário, e como poder do proletariado de pôr em causa as instâncias repressivas do Estado.

A posição benjaminiana de defesa da violência, como muito bem compreendem – e cada um à sua maneira – Zizek e Agamben, refere-se especificamente à compreensão do poder deflagrador da mesma na continuidade histórica. Daí que Agamben dê, na sua obra *Estado de exceção*, uma importância fundamental ao debate entre Carl Schmitt e Benjamin, no quadro dos conceitos políticos da sua época. Para Benjamin, como ele o compreendeu cedo, a exigência da legitimação da justiça passa, precisamente, pelo gesto da violência divina, gesto fundador e, neste sentido, absolutamente revolucionário, pois é ele que instaura a justiça e faz dissipar o direito humano, ou seja, o direito dos opressores. Por isso, a violência divina é o gesto que legitima a justiça, longe da mera força e da autoridade que apenas força a lei. A análise benjaminiana reflecte, assim, sobre a crise do modelo europeu da democracia burguesa da sua época, liberal e parlamentar, e o conceito de direito que lhe é intrínseco.

Tomemos o texto de Benjamin (1972e, p. 179):

A tarefa de uma crítica do poder pode ser circunscrita como a apresentação das suas relações com o Direito e a Justiça. De facto, qualquer que seja a forma como uma causa atua, ela só se transforma em violência no sentido mais forte da palavra quando interfere em relações de ordem ética. São os conceitos de Direito e de Justiça que delimitam a esfera dessas relações.

A demonstração que Benjamin procura levar a cabo no texto diz respeito, sobretudo, à questão do direito (*Recht*). Ela pretende inaugurar uma "filosofia do direito", a partir de uma distinção matricial (BENJAMIN, 1972e, p. 199) entre as duas violências: a do direito e a da justiça. A violência fundadora é a que instaura a justiça, como se há-de ver, sendo também a fonte legítima do direito (*die rechtsetzende Gewalt*). A violência conservadora, ao invés, é aquela que luta por manter e assegurar a permanência e a aplicabilidade do direito (*die rechtserhaltende Gewalt*). De acordo com o autor, esta distinção é essencial para compreender

a função da violência (*Gewalt*)⁵, no seu sentido mais positivo (e não apenas como exercício da autoridade).

Em um texto intitulado "Limiares", Agamben (1995, p. 67) diz que "Ao expor sem reservas o nexo irreduzível que liga a violência ao direito, a *Crítica* benjaminiana tornou-se a premissa necessária e, ainda hoje, insuperada de todo o estudo da soberania". A definição de uma "terceira figura", na opinião de Agamben, "a que Benjamin chama "violência divina", é o que constitui o problema central de toda a interpretação do ensaio benjaminiano" (AGAMBEN, 1995, p. 67). Como veremos, ele não nos dá qualquer critério positivo para a sua identificação e chega a negar que seja reconhecível em directo.

Como afirma Benjamin, a tarefa do crítico da violência é a de acabar com a violência repressiva e perniciosa, a do direito opressor e a que Benjamin chama também a violência mítica. Para Benjamin (1972e, p. 196, 197), o poder mítico é "mera manifestação dos deuses", como podemos ver:

O poder mítico, na sua forma arquetípica, é mera manifestação dos deuses. Não meio para os seus fins, dificilmente manifestação da sua vontade, em primeiro lugar manifestação da sua existência. A lenda de Níobe⁶ contém um exemplo excelente desse poder. Poderia pensar-se que a acção de Apolo e Artemisa é apenas um castigo. Mas o seu poder representa muito mais a institucionalização de um Direito novo do que a punição pela transgressão de um existente. A *hybris* de Níobe faz recair sobre si a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino – para uma luta em que ele vencerá, fazendo eventualmente nascer da vitória um novo Direito.

Para Benjamin, essa violência mítica diz respeito às violências jurídicas (*Rechtsgewalt*), as que garantem o direito, o qual se conserva a si próprio sob o efeito da violência repressiva. É essa violência cega e ilegítima, e que nada tem a ver com a justiça, que deve ser combatida, constituindo a essência da tarefa do crítico da violência. Como ele acrescenta, mais adiante, no mesmo ensaio:

Longe de nos revelar uma esfera mais pura, a manifestação mítica imediata do poder revela-se, no seu âmago, idêntica a todo o poder jurídico, e transforma a suspeita do seu carácter problemático em certeza quanto ao carácter nefasto da sua função histórica, postulando assim a sua aniquilação. É precisamente esta tarefa que, uma vez mais, coloca em

5 - A tradução de *gewalt* por violência, opção que tomámos aqui, suscita algumas dúvidas e é equívoca. Se, por um lado, o termo *gewalt* remete para violência, por outro, pode significar também a dominância ou a soberania do poder legal, a autoridade que se legitima a si própria: a força da lei.

6 - De que fala a *Iliada*, no canto 24 e Ovidio, em *Metamorfoses*, 6.

última instância a questão de um poder puro e imediato de travar a força do poder mítico. Do mesmo modo que, em todos os domínios, ao mito se opõe Deus, assim também ao poder mítico se opõe o divino. Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento (BENJAMIN, 1972e, p. 199).

Põe-se, então, a pergunta: Qual é, então, a violência que funda a justiça e em que radica essa diferença?

Ora, esta avaliação do conceito de violência, como vemos neste texto de Benjamin (citado acima), não pode ocorrer senão no campo do direito e da justiça (BENJAMIN, 1972e, p. 179) (*Recht, Gerechtigkeit*), da lei ou, então, no campo das relações com a moralidade e a ética. Não existe uma violência (como *Gewalt*) natural ou física, no sentido em que essa violência, tomada num sentido particular, como "força de lei", exige um juízo, no contexto do aparelho da justiça. Ele pertence à esfera da moralidade e, como diz Benjamin (1972e, p. 179), no início do texto: "Com efeito, de qualquer forma que uma causa aja, ela não se torna violência no sentido pregnante do termo, senão a partir do momento em que diz respeito às relações morais".

Pode-se falar, assim, de uma violência no sentido de uma força natural ou, mesmo, de uma dor física, mas essa força não é violência (*Gewalt*), no sentido em que pode dar origem a um juízo. Desta forma, este conceito de violência pertence sempre à ordem simbólica do direito, da política e da moral, isto é, de todas as formas de autoridade. E é apenas neste sentido que ele pode gerar a possibilidade de uma crítica. Só este tipo de violência interessa considerar como objeto fundamental da tarefa do crítico da violência. E, de acordo com Benjamin (1972e, p. 179), "a violência não pode encontrar-se, senão no domínio dos meios, e não dos fins", por isso, "a violência é um meio para os fins justos ou injustos".

Invocando a lenda de Niobe para estabelecer a contraposição entre violência mítica e divina⁷, Benjamin opõe a violência do castigo divino e fulminante contra Coré e os levitas, os privilegiados; na revolta daqueles contra Moisés, Benjamin caracteriza a violência divina numa contraposição com a violência do *mythos* (BENJAMIN, 1972e, p. 199). Enquanto esta é sangrenta (BENJAMIN, 1972e), impondo a falta e a expiação, a violência divina não ameaça nem é sangrenta, não hesita em aniquilar, ela mata-os sem sequer os advertir, sem qualquer ameaça (BENJAMIN, 1972e). A natureza da violência divina (BENJAMIN, 1972e), avassaladora e imprevisível, já nada tem a ver com o plano da violência mítica que funda o direito, mas

7 - Cf. a este propósito o excelente texto de Petar Bojanic, "La Violence divine de Benjamin et le cas de Coré (Korah). La rébellion contre Moïse comme première scène du messianisme".

é de outra ordem. Se a violência mítica é sangrenta é porque ela é exercida contra a vida pura e simples, mas "a violência divina é violência pura, exercida a favor do vivo contra toda a vida" (BENJAMIN, 1972e, p. 200). Esta distinção entre a natureza sangrenta e não sangrenta da violência é crucial para se poder diferenciar os tipos de violência. O sangue é o símbolo, como diz Benjamin, "símbolo da vida nua" (BENJAMIN, 1972e, p. 199), da vida, da vida pura e simples, da vida tomada enquanto tal. Ora, fazendo correr o sangue, a violência mitológica do direito exerce-se a favor do vivo contra a vida pura e simples (*das blossen Lebens*). Como Benjamin (1972e, p. 199) diz:

Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento.

Assim, a violência puramente divina (judaica) exerce-se sobre toda a vida, mas em proveito ou a favor do vivo. Isto é, enquanto a violência mitológica do direito se satisfaz a ela própria sacrificando o vivo, então a violência divina sacrifica a vida "para salvar o vivo", em favor dele, isto é, restituindo a justiça. Como, retome-se o texto de Benjamin (1972e, p. 199),

[...] exemplo deste outro poder, o juízo divino sobre o bando de Corah. Esse juízo abate-se sobre privilegiados, levitas, atinge-os sem juízo prévio, sem ameaça, castigando e não hesitando em aniquilá-los. Mas ao mesmo tempo, ao aniquilar absolve da culpa.

E, embora, nos dois casos, haja sacrifício, no caso da violência mítica, em que o sangue é exigido, o vivo não é respeitado. Se o vivo é sempre privilegiado, no plano da violência divina, então o mandamento "Não matarás" permanece um imperativo absoluto (DERRIDA, 1994, p. 125), a partir do instante em que a violência divina mais destrutiva se guia pelo respeito pelo vivo, para além do direito e do juízo. Este imperativo não é seguido de nenhum juízo e não fornece nenhum critério para tal (BENJAMIN, 1972e, p. 201). Tanto ao indivíduo como à comunidade é-lhes confiada a "responsabilidade" da sua decisão para situações excepcionais – como é o caso de Koreh e dos levitas, ao insurgirem-se contra a autoridade de Moisés.

Porém, é nesta aniquilação que ela cumpre o seu propósito, pois "*lava a falta*", a culpa, mas, ao mesmo tempo, coloca-se fora do campo da expiação, pertence a outra ordem que transcende a falta e a expiação, pois estas pertencem à esfera da violência mítica (BENJAMIN, 1972e, p. 199). A violência divina é *destrutiva* e é, com efeito, pela aniquilação brutal e imprevisível que ela *lava a falta*, "liberta o culpado, não só da falta, mas também do direito" (DERRIDA, 1994, p. 125). Em lugar de colocar os limites e as fronteiras do direito, ela aniquila-os. Em lugar de induzir, ao mesmo tempo, à falta e à sua expiação, ela faz expiar.

A radicalidade dessa violência pressupõe a supressão do próprio direito, no momento em que "recai sobre o culpado". Isso leva-nos ao ponto essencial da questão: a ordem do direito, da violência mítica, é erradicada e suprimida, pela destruição da violência divina, fazendo nascer outra ordem, sagrada: a da justiça divina e messiânica (DERRIDA, 1994, p. 126). Como Derrida (1994, p. 126) afirma neste texto:

O que faz o preço do homem, do seu Dasein e da sua vida, é de conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o advir da justiça, o advir do seu ser justo, do seu ter-de-ser justo.
O que é sagrado na sua vida não é a sua vida, mas a *justiça da sua vida*.

Nesse sentido, a violência divina não é apenas pura, como também é revolucionária, originando uma nova ordem, em que a justiça é a palavra de ordem. De acordo com Benjamin, esta justiça divina é a que faz nascer a ordem messiânica. Como nova e revolucionária, rompendo inteiramente com o direito e com a própria violência mítica. Vamos mais longe: a violência divina suprime a própria violência mítica, instaurando a justiça. Reconhecemos aqui o mesmo tom político do *Fragmento teológico-político* (BENJAMIN, 1972c), a integração na mesma aspiração à ordem messiânica, por meio do gesto análogo: a aniquilação e a destruição da antiga ordem profana, que garante a possibilidade de levar a cabo uma tarefa messiânica, rompendo com a ordem da violência do direito.

Se a crítica da violência conforma e leva a cabo o "gesto destrutivo" (BENJAMIN, 1972e, p. 200), ela fá-lo, não em nome de uma violência gratuita, mas em nome de uma verdadeira justiça que se procura restaurar no mundo profano. Instaurar uma nova ordem, para poder levar a cabo uma restituição da justiça e a garantia de um projeto político-messiânico. Pois, como o autor afirma, "esta violência divina não se prova somente pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente, pelo menos numa manifestação sacralizada" (BENJAMIN, 1972e, p. 200).

Ao mesmo tempo, é um momento de suspensão, de *epokhé*, este momento fundador ou revolucionário do direito e ocorre como uma instância de não-direito. Como Derrida (1994, p. 89) ressalta, a este propósito: "Este momento tem sempre lugar e nunca tem lugar numa presença". Significa tal que o momento fundador do direito, para Derrida (1994, p. 89), "permanece suspenso no vazio ou sobre o abismo", pois a ordem do direito é estilhaçada nesse mesmo instante messiânico. Derrida (1994, p. 90) invoca o homem kafkiano como o ser "diante da lei", aquele que se encontra numa situação terrível, que é a do que nunca chega a ver ou, sobretudo, a tocar, a ter qualquer espécie de contacto com a lei: "porque ela é transcendente na mesma medida em que é ele (homem) que a deve fundar, como vindoura, por meio da violência" (DERRIDA, 1994, p. 90). O paradoxo é evidente; se, por um lado, é no horizonte de uma transcendência inacessível que se coloca a lei, por outro lado, ela é teológica, na medida em que não depende senão daquele que está diante dela, que, assim, a produz, a

funda, a autoriza. Transcendente e teológica, a lei é algo que advém sempre e que se encontra sempre prometida, precisamente pelo facto de ser imanente, finita e já passada.

É sobretudo nos parágrafos finais do texto *Sobre a crítica da violência* que se define claramente a posição de Benjamin, relativamente à violência. História e crítica da violência interpenetram-se: "A crítica da violência é a filosofia da sua história. A 'filosofia' desta história porque só a ideia do seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica" (BENJAMIN, 1972e, p. 202). Benjamin tentou, com efeito, perceber a violência como força essencial do seu pensamento político, tomando o palco da sua história para diagnosticar as suas formas ilegítimas (e também as legítimas). Perfila-se, para além das "formas míticas do direito" (*mythishen Rechtsformen*), um horizonte longínquo, uma "nova era histórica" (BENJAMIN, 1972e, p. 202), que advém, precisamente, da rutura com essas forças míticas, do seu aniquilamento, o qual só se revela sob o golpe do poder "puro e imediato", isto é, o "poder revolucionário" (BENJAMIN, 1972e, p. 202) e que é a "mais suprema manifestação do poder puro exercido entre os homens", no sentido em que ela simboliza o aparecimento de uma ordem nova: a da justiça. Mas esta violência ou poder, contrariamente à violência mítica, não se conhece "a não ser no caso de efeitos incomparáveis, uma vez que a força do poder que absolve da culpa não é acessível ao homem" (BENJAMIN, 1972e, p. 203). Ainda que não visível ao olhar humano, é, no entanto, ela que concentra o foco do crítico da violência, pois só ela pode fundar a justiça e criar uma ordem política nova. E Benjamin fecha o seu texto, dizendo-nos:

Desprezível é, porém, todo o poder mítico, o poder instituinte do Direito, a que se poderia chamar o poder que permite ao homem pôr (*Schaltende Gewalt*). Desprezível é também o poder que mantém o Direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que serve o primeiro. Ao poder divino que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos o poder soberano (*waltende Gewalt*) (BENJAMIN, 1972e, p. 203).

Nesse sentido, pode dizer-se que a violência divina conforma em si um gesto revolucionário⁸, no sentido de que, rompendo com a violência mítica do direito, ela funda a justiça, numa ordem messiânica. Este conceito de justiça, associado a uma tarefa da história enquanto *restitutio in integrum*, aparece também no *Fragmento teológico-político* (BENJAMIN, 1972c, p. 204), bem como nas teses sobre a história, sobretudo nas teses XV (BENJAMIN, 1977,

8 - É preciso aproximar-nos com precaução deste termo "revolucionário", quando aplicado à violência. Se a violência divina é, aqui, revolucionária, é-o num sentido messiânico e reparador, pois instaura a justiça autêntica e libertadora porque reparadora. No entanto, o termo "revolucionário" irá aparecer posteriormente com uma força inusitada no texto "Sobre o conceito de história". Só aqui Benjamin desenvolve plenamente a acepção de revolucionário, sempre numa relação direta com a instauração da justiça e a reparação da história dos vencidos.

p. 151) e XVII (BENJAMIN, 1977, p. 152). Não é difícil ver as consequências das posições benjaminianas. A história verdadeira, a dos vencidos, como há-de chamar-lhe mais tarde nas teses sobre a história, "está do lado desta violência divina", ela constitui-se na oposição ao mito. É a violência divina que funda uma "nova era histórica" (*Ein neues geschichtliches Zeitalter*) (BENJAMIN, 1972e, p. 20) que se sucede ao final do reinado mítico, numa interrupção decisiva do círculo das formas míticas do direito, a abolição do Estado de autoridade e da violência de Estado (*Staatsgewalt*). Esta "nova era" seria, de acordo com Benjamin, uma nova era política, a qual permitiria o advento da justiça como condição fundamental e a convocação da responsabilidade da comunidade. Dessa forma, ao legitimar a violência divina como violência revolucionária, isto é, capaz de restituir a justiça, Benjamin assegura um estatuto legítimo à violência revolucionária, como violência pura e imediata. Mas estará ela ao alcance dos homens?

Benjamin é claro, nesse aspecto. Tal violência pura e divina, como tal, é uma *decisão inacessível ao homem*: "Para os homens não é igualmente possível nem urgente decidir quando uma violência pura devesse ser efetiva num determinado caso" (BENJAMIN, 1972e, p. 203). Significa tal dizer que é a justiça divina, entenda-se messiânica, a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, aquela que conhece o maior poder de decisão. Porém, enquanto tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou "certeza" que possam ser decididos da nossa parte, pois, tal como Benjamin (1972e, p. 203) afirma, não se conhece essa violência nela própria, como tal, mas sempre nos seus "efeitos incomparáveis", pois "a força da violência, a de lavar a falta, não salta aos olhos dos homens". Não é possível reduzi-la a nenhuma generalidade de ordem conceptual nem a nenhum juízo que a determine. Assim, não existe "certeza" (*Gewissheit*) ou determinação possível que não se constitua apenas no espaço da violência mítica, do direito. Isto é, "só a violência mítica e não a violência divina", diz Benjamin, se deixa conhecer com tal certeza. O que nos leva à questão: como é possível, então, reconhecer o gesto revolucionário da violência divina, se não pelos seus efeitos? E como reconhecer a sua legitimidade? E esta parece-me uma questão, se não um problema, fundamental.

Nas últimas linhas do seu texto, Benjamin refere-se às formas míticas do direito como um "abastardamento" das verdadeiras forças. O direito mítico, podemos afirmá-lo de acordo com o autor, é uma violência que terá abastardado (*bastardierte*) as "formas eternas da violência divina pura", isto é, o mito abastardou, com o direito (*mit dem Recht*) a violência divina, deixando-nos à mercê da injustiça, degradando também as formas que garantem a justiça no mundo dos homens. E é justamente por isso que é preciso rejeitar toda a violência mítica, a violência fundadora do direito, que não se pode chamar violência governante. É preciso rejeitar, por isso, a violência conservadora do direito, a violência governada que está ao seu serviço. Ou seja, aquela violência que é meio para servir fins obscuros. Recusando-a em nome da violência divina, enquanto esta se configura como portadora da possibilidade

da legitimidade da ordem da justiça. Esta, como Benjamin o afirma, justamente na última frase, é a que pode ser designada por "soberana" (*die waltende heissen*).

Soberana, em segredo, sem ser conhecida pelo homem senão pelos seus efeitos. Ela pode ser nomeada, mas nunca conhecida, nunca sujeita a qualquer conceptualização. Soberana é, então, a violência em potencial, fundante. Ela não diz nada, mas nomeia-se, está para além da conceptualização, mas é, ao mesmo tempo, condição de toda a nomeação. Tal como a língua pura – refiro-me ao texto de 1915, "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana" (BENJAMIN, 1972f) –, para Benjamin, é aquela que nomeia e não é nunca instrumento de comunicação, também a violência divina é manifestação pura, isto é, ela comunica-se a si própria e em si mesma e não pode converter-se nunca em instrumento ou meio. Eis a condição sagrada da justiça, fundada na potência infinita de Deus, no momento em que a sua violência assina o gesto revolucionário, como secreto. Cabe-nos a nós preservar – pela parcela messiânica que nos cabe em sorte, como Benjamin (1977, p. 141, 142) afirmará posteriormente na Tese II preservar a justiça, guardando essa potência revolucionária da violência divina, como a chama mais intacta. Essa é também a tarefa da história, que deve ser escovada a contrapelo, como afirmará também na Tese VII (BENJAMIN, 1977, p. 144, 145). O lugar da história é necessariamente o da advertência e do perigo, pois só ele é capaz de captar a imagem dialéctica, essa em que certamente irrompe toda a potência messiânica da violência, fazendo deflagrar a continuidade falsa da história.

A irredutibilidade do gesto divino e revolucionário, que funda a justiça e uma "nova era" é também comparável "ao movimento espiritual da *restitutio in integrum* que conduz à imortalidade", por meio do aniquilamento da ordem profana e da ordem de todas as teocracias, tal como aparece no *Fragmento teológico-político* (BENJAMIN, 1972c, p. 204). O gesto destrutivo contém essa potencialidade e conforma o desejo de fundar uma "nova era histórica", a messiânica, substituindo a dinâmica da história pelo "ritmo" da natureza messiânica (*der Rhythmus der messianischen Natur*) (BENJAMIN, 1972c, p. 204).

Com esta comparação entre os dois textos, salientamos a grande coerência do pensamento benjaminiano de fundar a história e a política, o direito, numa ordem messiânica que já tinha vindo a desenhar-se, desde o seu texto de 1915, *A vida dos estudantes*, onde Benjamin (1972g, p. 75) afirmava que "a tarefa da história é de dar forma absoluta, em toda a sua pureza, ao estado imanente da perfeição, de a tornar visível e de a fazer triunfar no presente". Vamos mais longe ainda: esta coerência do pensamento benjaminiano não visa outro objetivo senão o movimento da restituição da justiça, da qual o "Reino Messiânico", instância metafísica precoce do seu pensamento, é a figura fundamental, representando a urgência da ação política da tarefa do historiador. A única que pode aspirar, verdadeiramente, a uma acção legítima e revolucionária, pois é dela que nasce a possibilidade da restauração da justiça humana. E, como tal, a violência conquista um estatuto verdadeiramente ético e político.

From "destructive gesture" to opening space: around the Benjamin's concept of violence (*Gewalt*)

Abstract – Now more than ever it is urgent to think about the concept of violence and about its power in our culture. The appearance of the economic, political and social's crisis of Europe and the dissolution of the democracy's systems as they worked, it's an evidence. My purpose is to analyze some of the present interpretations about the state of democracy (Rancière, Žižek, Nancy etc.), returning to the Walter Benjamin's text *Zur Kritik der Gewalt*, which was paradigmatic in the actual conceptions of sovereignty and state of exception (developed by Benjamin and Carl Schmitt). I will try to demonstrate what Benjamin thought about revolutionary violence and questioning its meaning and also its legitimacy.

Keywords: violence, revolution, law, democracy, messianism.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O poder soberano e a via nua*. Tradução A. Guerreiro. Lisboa: Presença, 1995.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- BENJAMIN, W. *Briefe*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1966. v. 1 e 2.
- BENJAMIN, W. Der Destruktive Charakter. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972a. v. 4.
- BENJAMIN, W. Das Passagenwerk. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972b. v. 1.
- BENJAMIN, W. Theologisch-Politisches Fragment. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972c. v. 2.
- BENJAMIN, W. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972d. v. 1.
- BENJAMIN, W. Zür Kritik der Gewalt. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972e. v. 2.
- BENJAMIN, W. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972f. v. 2.
- BENJAMIN, W. Das Leben der Studenten. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972g. v. 2.
- BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, W. *Sprache und Geschichte – philosophische essays*. Frankfurt: Reclam, 1977.

BENSAÏD, D. Le scandale permanent. In: AGAMBEN, G. et al. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.

BLANQUIS, A. Lettre à Maillard. In: BLANQUIS, A. *Maintenant il faut des armes*. Paris: La Fabrique, 2006.

BOJANIC, P. La Violence divine de Benjamin et le cas de Coré (Korah). La rébellion contre Moïse comme première scène du messianisme. *Lignes*, Paris, v. 28, p. 108-125, 2008.

DERRIDA, J. *Force de Loi*. Paris: Galilée, 1994.

NANCY, J.-L. Démocratie finie et infinie. In: AGAMBEN, G. et al. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.

RANCIÈRE, J. *La Haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

RANCIÈRE, J. Les démocraties contre la démocratie. In: AGAMBEN, G. et al. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.

ZIZEK, Z. De la démocratie à la violence divine. In: AGAMBEN, G. et al. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.