

PARA ALÉM DA NORMA: VIOLÊNCIA MÍTICA/ VIOLÊNCIA DIVINA EM WALTER BENJAMIN

Felipe Bier*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo empreender um exame crítico do ensaio de Walter Benjamin “Para uma crítica da violência”, de 1921. Com maior precisão, pretende-se atentar ao binômio conceitual que estrutura o escrito: a saber, os conceitos de violência mítica/violência divina. Para isto, o ensaio de Benjamin será examinado em seus pontos de contato com as reflexões de Georges Sorel e de Giorgio Agamben. No primeiro, será perscrutada a construção conceitual de *Reflexões sobre a violência* sobre a qual Benjamin se apoia; no segundo, acompanhar-se-á o uso dos conceitos de Benjamin no desdobramento em uma teoria ampla da soberania.

Palavras-chave: Walter Benjamin; violência; soberania; lei.

Abstract: This paper has as goal the critical examination of Walter Benjamin’s essay “Zur kritik der Gewalt” of 1921. We will follow the steps of the text in the construction of the twofold concept that organizes Benjamin’s thesis: namely, the concepts of *mythical violence/divine violence*. In order to so, Benjamin’s essay will be examined in its contact with the reflections of Georges Sorel and Giorgio Agamben. Regarding the first one, we will follow the conceptual construction on *Réflexion sur la violence* (1908) upon which Benjamin stands; on the second one, we will trail the use of the concepts as it operates on a broad theory of sovereignty.

Keywords: Walter Benjamin; violence, sovereignty; law.

* Graduado em Ciências Sociais pela Unicamp, mestre em Teoria e História Literária pela Unicamp e doutorando em Teoria Literária e Literatura Comparada pela USP. E-mail: felipebier@gmail.com.

Introdução

O ensaio de Walter Benjamin, publicado em 1921 nos “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, intitulado “Zur Kritik der Gewalt” (em português, na tradução brasileira aqui utilizada, “Para uma crítica da violência¹”) é um dos exemplos da escrita cerrada e de tom cifrado que se atribuem ao estilo do autor. Este trabalho, mais do que colocar um ponto final sobre o difícil e profícuo texto benjaminiano, procura encará-lo de modo que seu efeito medusante seja posto de lado como parte de uma miragem, gerada sobretudo pelo difícil reconhecimento da genealogia dos conceitos que mobiliza e que o sustentam. Este artigo, portanto, tem como objetivo chave uma tentativa de localização e persecução das noções que o estruturam.

Com o objetivo de acompanhar este procedimento de abertura conceitual, o texto que aqui se apresenta esboçará, primeiramente, o esforço de enquadramento do binômio que rege a estrutura do texto: violência mítica/violência divina. Para isto, o cotejo com a obra de Georges Sorel – autor citado no corpo do texto de Benjamin – é de fundamental importância. Sua principal penetração se dá na decisiva organização dual do texto. O texto de Sorel também pulsa na enigmática posição política do autor alemão, que pontilha o esboço de uma teoria messiânica da revolução. Se este é o ponto de partida, o de chegada é uma questão de suma importância para a teoria política contemporânea. Com efeito, cabe confessar o anacronismo: o texto de Walter Benjamin é lido aqui através de seus desdobramentos na filosofia de Giorgio Agamben. Neste caso, pretendemos acompanhar os passos do filósofo italiano colocando-o como nosso contemporâneo no esforço de prospecção das riquezas do texto benjaminiano. Isto é, trata-se de reconhecer que, se por um lado, ao escandir em uma teoria da soberania os traços do conceito de *violência mítica* Agamben tem o interesse de fazê-los convergir em seus estudos sobre o *homo sacer*, por outro, a noção de *violência divina* resta ainda inexplorada. Noutra palavra,

¹ Cf. BENJAMIN, 2011, pp. 121-156.

é claro que este conceito sugere muitos efeitos na teoria de Agamben (como as discussões sobre o *uso, inoperância e meios puros* no ensaio “Elogio da profanação”²), mas trata-se ainda de um tema aberto à inserção teórica. Neste ponto é que nos colocamos, não como chave do enigma, mas como companheiros de trilha.

Diante da lei

Na pequena lenda narrada por Kafka e intitulada “Diante da lei”, conta-se a história de um camponês que chega à porta da lei, na frente da qual se coloca um porteiro. A porta está sempre aberta, mas, diante da tentativa de entrada do camponês, o porteiro diz não poder permitir-lhe o ingresso. Questionando se teria acesso à porta escancarada posteriormente, o camponês ouve como resposta: “– É possível – diz o porteiro. – Mas agora não” (KAFKA, 2007, p. 27). Então o camponês espera durante dias e anos, tenta suborná-lo, mas nada convence o guardião a permitir sua entrada. Até que, bem velho, o camponês pergunta-lhe algo que, durante todos estes anos, não lhe ocorrera: “– Todos aspiram à lei – diz o homem. – Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?”. Em seguida, responde o porteiro: “– Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a.” (KAFKA, 1999, p. 29)

Acerca da pequena narrativa kafkiana, Agamben constata que “nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada” (AGAMBEN, 2002, p. 57). Com efeito, a pequena fábula serve aqui de mote aos principais problemas encarados por Walter Benjamin em “Para uma crítica da violência”: onde está a força da lei? Como superá-la?

Agamben também chama a atenção para uma interessante discussão entre Benjamin e Gerhard Scholem, datada de 1934, na

² Ver AGAMBEN, 2007, pp. 65-79.

qual reivindicam o sentido da representação da lei em *O processo*. Para o segundo, a chave para se entender tal questão seria a metáfora de uma escritura já ilegível, que não revela absolutamente nada, mas que ainda persiste em vigorar como norma: a saber, tratar-se-ia de um estágio desgastado da lei,

um estágio em que ela afirma ainda a si mesma, pelo fato de que vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*). Onde a riqueza do significado falha e o que aparece, reduzido, por assim dizer, ao ponto zero do próprio conteúdo, todavia não desaparece (e a Revelação é algo que aparece), lá emerge o nada (BENJAMIN, 1988, p. 163 apud AGAMBEN, 2002, p. 58, itálico no original).

Uma lei desbotada pelo niilismo, impossível de ser decifrada, mas que ainda assim está em vigor: parece ser esta a constatação de Scholem ante a representação kafkiana da lei. Todavia, à concepção scholemiana Benjamin contrapõe a idéia de que uma lei que perdeu o seu conteúdo já não mais existe: ao esvaziar-se de seu sentido e ao pretender tornar-se universal, a lei aproxima-se do paradoxo da impenetrável porta aberta que vigora em sua máxima potência. Isto é, a proximidade da lei com o vazio que habita seu centro torna-a não mais lei, mas vida.

Benjamin parece ter a seu favor o próprio desfecho de outra narrativa kafkiana, *O processo*: Josef K., após ser levado por dois senhores para fora da cidade até uma pedreira, viu quando “um dos senhores abriu a sobrecasaca e tirou, de uma bainha que pendia de um cinturão em torno do colete, uma faca de açougueiro comprida, fina e afiada dos dois lados [...]”. Logo adiante, pergunta-se K.: “Existiam objeções que tinham sido esquecidas? Sem dúvida, estas existiam. [...] Onde estava o juiz que ele nunca tinha visto? Onde estava o alto tribunal ao qual ele nunca havia chegado?”. Não obstante os questionamentos não respondidos, em seguida segue-se o desfecho: “Mas na garganta de K. colocavam-se as mãos de um dos senhores, enquanto o outro cravava a faca profundamente

no seu coração e a virava duas vezes” (KAFKA, 2005, pp. 227-228). No paroxismo do romance, o processo e o corpo de Josef K. se coincidem: a vida ao sopé do castelo se torna indistinguível da lei.

Poder constituído, poder constituinte

A execução de Josef K. não deixa dúvidas quanto ao teor violento da tal indistinção, desta cobertura total da vida pela norma que vigora somente como força-de-lei³. Benjamin parece apostar na mesma lógica quando se empenha ante uma crítica radical do direito em “Para uma crítica da violência”: ao constatar que a todo fim natural que possa ser almejado pelo uso da violência se interpõe um fim jurídico, Benjamin alude, concomitantemente, à intolerância do direito no que diz respeito a qualquer violência que escape à sua alçada e ao seu funcionamento interno, que exatamente por necessitar revestir qualquer fim natural por uma roupagem jurídica, depende das situações de exceção como polias que sustentam a relação entre os poderes que põem e mantêm o direito. Diz o autor:

esta ordenação jurídica empenha-se em erigir, em todos os domínios em que os fins dos indivíduos só podem ser adequadamente alcançados por meio da violência, fins de direito que apenas o poder jurídico pode desse modo realizar. Sim, a ordenação jurídica empenha-se em colocar limites por meio de fins de direito até mesmo em domínios nos quais os fins naturais, em princípio, estão dados de maneira

³ Aqui é importante ressaltar que o termo com o qual trabalha Agamben em *Estado de exceção* (2008) é *força-de-lei* com a palavra ‘lei’ cruzada por dois traços (impossíveis de serem reproduzidos graficamente neste texto), indicando assim a própria aporia de uma força que, no estado de exceção, se desprende da forma da lei e se vincula autoritariamente à vida. Portanto toda as vezes em que o conceito for usado, deve ter-se mente a acepção agambeniana, que se utiliza deste recurso gráfico para explicitar seu sentido.

bastante livre e ampla, como o domínio da educação; isto, desde que se deseje alcançar esses fins naturais com um excesso de violência, como tal ordenação age na legislação acerca dos limites para castigos educativos (BENJAMIN, 2011, p. 126).

O exemplo benjaminiano do excesso de violência coibido e interposto por fins jurídicos no caso da educação é bastante emblemático. Com efeito, o autor prepara o terreno para esboçar a complexa dialética entre os poderes constituído e constituinte: sobretudo em tempos de paz, de uma espécie de marasmo democrático, o que salta aos olhos é o esforço do poder mantenedor do direito em monopolizar a violência em todas as áreas da vida. O cerceamento da violência na educação se mostra, para Benjamin, como um exemplo evidente de que o perigo desta *gewalt*⁴ em mãos do sujeito não se justifica pelo entrave que possa caracterizar aos fins jurídicos, pois, como afirma o autor, “assim não seria a violência em si que é condenada, mas apenas aquela que é orientada para fins contrários ao direito” (BENJAMIN, 2011, p. 127). Ao contrário, Benjamin radicaliza sua hipótese ao afirmar que “o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito” (Idem, Ibidem). Se, portanto, num primeiro momento do ensaio, Benjamin dedicara seus esforços para esclarecer os pretensos nexos entre direito e justiça – tendo a violência o papel de intermediar tanto os fins justos, perseguidos pelo direito natural, como os meios justos, pretendidos pelo direito positivo – e mostrara que uma antinomia habita o coração de ambas as teorias – uma vez que seus critérios de legitimidade só se constroem retrospectivamente e a partir da violência –, a resolução do problema ético por excelência deve necessariamente apontar para uma crítica radical do direito e

⁴ Benjamin se utiliza do termo *gewalt*, que na tradução brasileira ora foi vertido por violência, ora por poder. A ambigüidade do termo em alemão, obviamente, é de fundamental importância para o entendimento do ensaio.

deve ser deslocado das relações de poder das esferas estatais, que somente funcionam através de relações pressupondo meios e fins.

Neste ponto, Benjamin recupera o pensamento de Georges Sorel no tocante à distinção entre os usos comuns da violência pelo Estado e o vislumbre de outro tipo de violência imanente à *greve geral proletária*. Sorel advoga em favor do imperativo de uma visão pessimista e catastrófica da história; diz ele, no prefácio do livro *Reflexões sobre a violência*:

O pessimista vê as condições sociais formando um sistema encadeado por uma lei implacável, cuja necessidade deve ser suportada, tal como ela é dada em bloco e que só poderia desaparecer com uma catástrofe que a arrastasse por inteiro (SOREL, 1992, p. 32).

Surpreendida num momento da história em que a burguesia busca atenuar sua força e começa a apostar na ideologia da união entre capital e trabalho, a teoria marxista de Sorel se vê obrigada a apostar na violência proletária para, inclusive, chamar a burguesia a exercer o seu papel na luta de classes: ou seja, reivindica-se a violência para que se quebre o fastio democrático que se instalou na Europa do final do século XIX e começo do século XX. Com efeito, o pensador francês se pergunta o que sucederia uma revolução social em tempos de decadência: e, lançando o olhar sobre a antigüidade tardia e sobre os traços restantes do mundo romano numa sociedade cristianizada, não tem dúvidas ao afirmar que uma revolução em tempos de declínio conduziria a história à sobrevivência de restos da burguesia nesta nova sociedade.

Por meio destes surpreendentes alicerces vitalistas, Sorel dá sustentação, portanto, a seu desconfiado olhar lançado sobre as correntes utópicas a humanistas do socialismo de Estado: com efeito, ele chega a sugerir que, como Marx empenhara grande parte de seu esforço analítico na passagem do feudalismo para o capitalismo, na qual a arregimentação e a centralização da força pelo Estado foram vitais, a transição do capitalismo para o comunismo, no pensamento da maioria dos marxistas, ter-se-ia contaminado

pela ilusão da premência da força estatal na revolução: isto é, da necessidade de uma ditadura do proletariado. Neste contexto, insurge a exigência de retirar, do próprio movimento da luta de classes, um elemento que, ao mesmo tempo em que ganha formas a partir das contradições já sedimentadas na sociedade capitalista, lhes seja inteiramente avesso e antagônico: ou seja, enquanto conceito, a violência proletária deve ser depreendida da própria contradição cristalizada na luta de classes como a lança que crava um profundo sulco na história de reprodução da força de Estado ou, nos termos benjaminianos, do círculo formado pelos poderes constituintes e conservadores do direito. Sobre isso, afirma Sorel (1992, pp. 103-104):

A violência proletária não só pode garantir a revolução futura, como parece ser também o único meio de que dispõem as nações européias, embrutecidas pelo humanitarismo, para reencontrar sua antiga energia. Essa violência força o capitalismo a se preocupar unicamente com seu papel material e tende a devolver-lhe as qualidades belicosas que possuía outrora.

Interessa notar neste trecho o uso que Sorel faz da violência como chave de abertura – ou melhor, como potência sísmica – para escapar à cerrada teia armada pelo sistema jurídico burguês, que age ideologicamente ao fomentar a premissa de uma resolução pacífica dos conflitos de classe através da ampliação dos direitos operários. Sorel deseja que o proletariado subverta a greve geral política – que, como violência assaltante, faz uso da violência como meios para alcançar a construção da autoridade subsidiada pelo Estado. Daí advém seu particular rancor pelos socialistas parlamentares, que somente encaram a greve sob a perspectiva da barganha e acreditam que seja possível se apropriar do aparelho estatal de forma imune: de certa maneira, Sorel enxerga nesta forma de cooptação do proletariado o maior triunfo da *força*, que, sinônimo da violência estatal, contrasta com a necessária e catastrófica *violência* da greve geral proletária. Sorel, portanto,

chama a burguesia às armas; quer vê-la revestida novamente de seu ímpeto, como nos tempos da sedenta burguesia inglesa que Marx observou. O que pode soar como um tenebroso apelo à guerra é, para o autor francês, uma necessidade histórica ante o amordaçamento da luta de classes frente ao império do reformismo através da força.

Para além, portanto, da redução às alegorias à guerra e à destruição, é preciso depreender de tal concepção histórica vitalista o material de que Benjamin se utilizará para cunhar seu conceito de *violência divina*. E um dos importantes elementos se encontra exatamente neste estímulo ao exercício da greve como forma de quebra do fastio político e de incentivo ao acirramento das tensões entre a burguesia e o proletariado, de modo que a classe burguesa chame para si o seu papel na história. Sorel deixa entrever que, da roda que movimenta a engrenagem do direito, na qual se mantêm atadas a força que põe o direito e a força que mantém o direito, a matéria-prima para a revolução catastrófica.

Aproveitando-se das reflexões de Sorel, Benjamin deriva uma importante crítica do movimento grevista: diz Benjamin que, diante do arranjo de forças movidas pelo proletariado, o Estado viu-se obrigado a ceder aos operários organizados um direito de poder – ou, talvez numa acepção mais precisa, um direito de subtrair-se ao poder ao ausentar-se do trabalho. No entanto, caracterizando-se como força de barganha, trata-se ainda assim de poder: violência que Benjamin chama de passiva e que Sorel reivindicaria à *força*. Acerca disso, diz Benjamin (2011, p. 129-130):

Se a violência fosse, tal como parece de início, apenas um simples meio para apoderar-se de imediato de qualquer coisa que se deseje no momento, ela só poderia atingir seu fim como violência predatória. Ela seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis.

Todavia, é através do contraste com este tipo de violência que Benjamin chega à importância da greve geral enquanto paradigma: a reivindicação, ao mesmo momento, em todas as

indústrias, do direito de greve será de certo considerada pelo governo um abuso, que reagirá baixando decretos especiais. Este comportamento, afirma o autor alemão, “quando é ativo, poderá ser chamado de violência, quando exerce um direito que lhe cabe para derrubar a ordenação de direito em virtude da qual esse mesmo direito lhe foi outorgado” (Idem, p. 129). Ou seja, o poder de pressão da greve geral obriga a força estatal a entrar em contato com o espaço vazio do direito, uma vez que se trava um embate entre uma força que tenta manter a sustentação do direito e outra que tenta alargá-lo e, no limite, pôr outro direito, como nos casos conhecidos das revoluções. Não é à toa, portanto, que Benjamin compara o direito de greve ao direito de guerra: ambos são espaços abertos – e necessários – ao binômio suspensão/aplicação da própria norma. Ambas as formas de violência, por mais que almejem fins imediatos de início, deixam entrever a violência que ameaça instituir outro direito, talvez o mesmo vulto avistado por Sorel, quando este antepõe à revolução francesa uma revolução de outra natureza.

Mas, como adverte Benjamin ao tratar do direito de guerra, a cerimônia que sela a paz é indispensável:

De fato, a palavra ‘paz’ quando tem o sentido correlato ao sentido de ‘guerra’, [...] designa exatamente um tal sancionamento – necessário *a priori* – de toda e qualquer vitória, e independente de todas as outras relações de direito. Esta sanção consiste precisamente em reconhecer as novas relações como um novo ‘direito’ – isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, *de facto*, necessitar de garantias para perdurar (BENJAMIN, 2011, pp. 130-131, itálicos no original).

Espelha-se no exemplo da suspensão da norma através da guerra e sua posterior consagração da paz, portanto, do ponto de vista jurídico, uma impossibilidade de se manter um estado de revolução permanente, um estado em que o direito esteja sempre sendo deposto. Assim, por mais que a violência que põe

o direito tenha ares mais nobres que a violência que o mantém, elas se mostram numa relação inextrincável, cujo ponto de contato é exatamente aquilo que Giorgio Agamben chama de poder soberano:

Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença (AGAMBEN, 2002, p. 48, itálico no original).

Violência mítica: destino, culpa e violência

Tendo em vista esta imagem do lócus da soberania como o ponto de inflexão entre os poderes constituinte e constituído, é possível retornar à imagem kafkiana da escancarada e impenetrável porta aberta da lei. E, à luz dos avanços da presente discussão, é aceitável interpretar a ameaça que o hiato do direito exerce sobre o camponês não como intimidação, mas como a relação mais primordial de que o direito pode lançar mão para se afirmar: seu estabelecimento como o *destino implacável* da vida entregue ao *abandono* do matável. A instituição de qualquer novo direito, portanto, necessita, em última instância, se mostrar um poder sobre a vida e a morte, pois

Se, de fato, a violência (*Gewalt*), a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder (*Gewalt*) supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível (BENJAMIN, 2011, p. 134).

Não é fortuito, portanto, que Sorel empreenda um grande esforço na diferenciação da violência proletária da violência do período do terror da revolução francesa. Esta última seria um límpido exemplo do funcionamento da exceção soberana através do espectro do direito encarnado na força-de-lei: as condenações sumárias seriam puras manifestações das reacomações sísmicas do novo direito que, neste momento, colado à vida não é mais lei, e sim algo dela inteiramente indistinguível e, por isso, amedrontador.

É precisamente neste ponto que são conjugadas as críticas de Sorel aos utopistas – os quais projetariam uma visão de mundo já moralizada e, portanto, adequada ao esquematismo jurídico – e aos socialistas de Estado. No tocante a esta questão, o autor não hesita em prever um novo terrível com uma possível revolução encabeçada por tais líderes; afirma o autor:

Penso haver aí o suficiente para permitir-me concluir que nossos socialistas parlamentares, se por acaso chegassem ao governo, se mostrariam bons sucessores da Inquisição, do Antigo Regime e de Robespierre. Os tribunais políticos funcionariam em larga escala e podemos até supor que seria abolida a *desastrosa* lei de 1848, que suprimiu a pena de morte em matéria política. Graças a essa *reforma*, veríamos de novo o Estado triunfar pela mão do carrasco (SOREL, 1992, p. 131, itálico no original).

A última frase deste excerto é bastante contundente e iluminadora. Vê-se com clareza que Sorel identifica, neste movimento compulsivo de execuções sumárias, a própria essência do Estado funcionando em seu foro mais íntimo: e é precisamente no momento de revolução – isto é, de uma reviravolta entre as forças que mantêm o direito e forças que fundam um novo direito – que as engrenagens estatais ligadas ao direito revelam um mecanismo de vinganças institucionalizado, através do qual o novo direito se impõe como perseguição dos vencidos aos vencedores.

Benjamin também detecta esta ‘algo podre’ que mora dentro do direito (cf. BENJAMIN, 2011, p. 134) na medida em que a lei recai desproporcionalmente sobre a vida para fortalecer-se. Com efeito, identificando a lógica do direito à concatenação entre meios e fins, Benjamin é taxativo quando afirma: “Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito” (Idem, p. 136). O autor deve começar a busca, portanto, do elemento que quebre com a circularidade inerente ao movimento entre poder constituinte e poder conservador do direito; circularidade condensada na noção de *poder mítico* do direito.

O porquê de Benjamin chamar tal poder de *poder mítico* é, decerto, algo que não oferece uma fácil decifração. Mas o autor deixa pistas quando insiste na relação entre o destino e o engendramento de um novo direito; afirma o autor sobre a lenda de Níobe, cujos filhos foram assassinados sangrentamente por Apolo e Ártemis: “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, 2011, p. 147). O autor continua, mais adiante:

A violência desaba, portanto, sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando esta vida para trás, mais culpada do que antes por causa da morte das crianças, como portadora eterna e muda da culpa e também como marco limite entre homens e deuses (BENJAMIN, 2011, pp. 147-148).

A lenda de Níobe, escolhida por Benjamin para elucidar o que entende por *poder mítico*, serve também como chave para a aproximação do conceito de *violência divina*. Transformada em rocha culpada, rocha destinada à culpa, Níobe é também a pedra lapidar que, como afirmou Benjamin, funciona como suporte da decisão que faz passar do estado de exceção ao estado de normalidade. Ou seja, decisão que marca um limite entre homens e

deuses, direito e vida, no momento de maior indistinção: momento em que todas as fronteiras entre poder constituinte e poder constituído se esfumaçam.

Neste ponto, a culpa e o destino surgem como peças fundamentais para o entendimento do jogo de inversões que Benjamin operará. Sobre a importância da *decisão* sobre o estado de exceção, afirma Agamben (2002, itálico no original):

A decisão não concerne nem a uma *quaestio iuris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre o direito e o fato. [...] O direito tem caráter normativo, é 'norma' (no sentido próprio de 'esquadro') não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*.

E tal passagem só pode ser efetuada através da inscrição da vida na norma por meio de seu abandono: neste sentido, a *vida*, capturada nesta esfera de abandono, na abertura entre o poder constituinte e poder constituído, é a dobradiça sobre a qual a potência soberana se inclina, na exceção, para a instituição de um estado normal de direito. É o que parece sugerir Benjamin, quando diz:

O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele 'expia' sua culpa – *livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito* (BENJAMIN, 2011, p. 151, grifo meu)⁵.

⁵ A contundência da última frase deste excerto não deve ser ignorada. O seu peso revela, de fato, não só o caráter sangrento atado ao movimento político-jurídico por excelência, mas sobretudo o crescimento sádico da importância da culpa e do direito na sociedade moderna, que instituiu o caráter sagrado da mera vida – ou da vida capturada na exceção e que funciona como apoio ao direito – e trouxe-a para seu centro.

A agudez deste trecho remonta à insistência benjaminiana em tornar sólida a relação entre destino e culpa, destino e violência mítica. Como já foi dito, a incomensurabilidade da culpa em sua gênese não advém de qualquer falta moral que possa ser atribuída àquele sobre a qual ela recai: ela diz respeito ao funcionamento originário político-jurídico, que carrega esta marca de nascença manchada de violência.⁶

Com efeito, uma vez descida ao fundo mais primordial dos vínculos jurídicos com a soberania, torna-se necessário que se aceda a uma acepção precisa da culpa, sobretudo quando se tem em mente a culpa da *vida* capturada na articulação soberana. Acerca disto, afirma Agamben (2002, p. 34, itálico no original):

A chave desta captura da vida no direito é não a sanção [...], mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), ou seja, o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. *A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa.*

Diante deste quadro, é possível pensar que a condenação à eterna espera a qual sofre o camponês diante da lei decorre precisamente deste contato com a norma em sua suspensão, desta relação mais originária entre vida e direito, tendo a culpa como suporte. A lei, neste estado, não prescreve nada – seu texto é ilegível porque não há sanções a serem observadas, ou seja, não há lícito ou ilícito: enfim, não há texto da lei –, ela é somente culpa no sentido de que ela é puramente a dobra que mantém unidos fato e

⁶ Não por acaso Benjamin afirma que nenhuma resolução de conflitos deva desembocar num contrato jurídico: mesmo que firmado em clima de paz, não só o contrato dá a cada uma das partes a oportunidade de eventualmente reivindicar o uso da violência, como em sua origem mesma remete ao ato violento que instituiu o direito.

norma ao mesmo tempo em que sustenta a tensão da situação do camponês preso na impossibilidade de entrar na lei. Com muita precisão, continua Agamben refletindo sobre esta culpa originária:

A vida, que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e esse limiar é o lugar da soberania (AGAMBEN, 2002, p. 34, itálico no original).

É interessante notar que a culpa originária *obriga* a vida ao direito: e neste caso, não é fortuito que Agamben tenha se utilizado do vernáculo latino. Ele explicita a ambigüidade entre o ligar-se e obrigar-se a algo. A vida está, ao mesmo tempo, *vinculada* ao direito através de sua captura na exceção, ao mesmo tempo em que está *destinada* a permanecer sob sua égide. Assim, Níobe, ocupando o lugar sobre o qual incide a decisão, na qual se passa da exceção para o estatuto normal do direito, está *destinada* a permanecer na *culpa*. Da mesma forma, o camponês kafkiano vê diante de si a porta aberta da lei que é *destinada* somente a ele.

Violência divina

Neste ponto seria interessante retomar a discussão soreliana acerca da violência que imana da greve geral revolucionária: é através do importante conceito de luta de classes que Sorel acede a uma concepção bastante profícua da noção de *violência*; com efeito, não se trata de um *deus ex machina* que surgiria para dar fim à história. Ao contrário, ao encarar a situação de marasmo político como um encobrimento da luta de classes por camadas ideológicas secretadas sobretudo na utilização da força estatal através do direito, Sorel enxerga na violência proletária tanto o elemento que *revela* a verdade sobre a luta de classes como também a *conduz*

ao seu paroxismo, no qual ela se dissolverá. Ou seja, trata-se de uma violência estritamente relacional, e não substancial: ela nasce da própria contradição que já preexiste no núcleo duro da luta de classes e dela emerge como forma de sua superação dialética. Portanto, não se deve imaginar uma violência incondicionada e, por isso, absoluta. É uma violência que desponta da relação com a *força* para, num primeiro momento, fazer com que o vínculo entre violência, Estado e dominação econômico-política venha à luz para, depois, com o próprio acirramento de suas contradições, dissolvê-las. Ao romper este laço, a violência revolucionária faz o mundo do trabalho – e tudo que se apoia sobre ele – desabar: daí proviria seu caráter catastrófico. E precisamente por isso, trata-se de uma violência não sangrenta: em oposição à violência estatal, não é uma violência que alimenta a vingança, uma vez que não fomenta a continuação da existência do Estado, a instituição de uma nova autoridade e, de forma mais profunda, da dominação através da luta de classes.

Assim também se pode entender a *violência divina* de Benjamin: sobre ela, disserta Agamben (2004, pp. 93-94):

E, como numa partida, a vitória de um dos dois jogadores não é, em relação ao jogo, algo como um estado originário a ser restaurado, mas é apenas a aposta, que não preexiste ao jogo mas dele resulta, assim também a violência pura – que é o nome dado por Benjamin à ação humana que não funda nem conserva o direito – não é uma figura originária do agir humano que, em certo momento, é capturada e inscrita na ordem jurídica [...]. Ela é apenas o que está em jogo no conflito sobre o estado de exceção, o que resulta dele e, somente desse modo, é pressuposto ao direito.

A manifestação do poder puro – do poder divino – deve ser compreendida, portanto, mais sob a forma de violência purificadora; isto é, aniquiladora ao mesmo tempo que não sangrenta: que absolve a vida da culpa ao romper sua relação com o direito. Neste sentido, a crítica profunda do direito, do poder

e da violência, leva necessariamente Benjamin a uma formulação que se utiliza do contraste com a violência mítica para se afirmar: enquanto esta é sempre um meio relativo a um fim, a violência divina seria um *meio puro*. Aqui é possível ver o autor operando o mesmo deslocamento que Sorel tentou de forma tão enérgica: a saber, escapar à circularidade do poder mítico através de um elemento que é pura medialidade sem fins, que não serve a nenhuma utopia, um meio que permanece enquanto tal a despeito dos intentos perseguidos. Assim, é possível supor que a pureza destes meios não deve seu estatuto aos fins que persegue, tampouco a algum atributo que lhe é intrínseco, mas à relação que mantém com os meios jurídicos: a saber, uma pureza não-prescritiva e estritamente relacional. Deste modo, torna-se mais claro por que Benjamin insiste na violência divina como *manifestação*: como afirma Agamben (2004, p.96, itálico no original),

Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), [...] a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*).

A depuração de um conceito como *violência divina* se torna uma difícil tarefa sobretudo quando se tem em mente que este estado anômico instaurado pela violência divina se assemelharia sobremaneira ao estado de exceção do qual se utiliza a soberania como espaço fundamental para a própria existência do direito em sua vinculação à vida: brecha necessária entre os poderes constituinte e constituído, hiato que se dividiria “em uma pura vigência sem aplicação (a forma da lei) e em uma aplicação sem vigência: a força-de-lei” (AGAMBEN, 2004, p. 93). Diante de tal quadro, o grande problema passa a ser o de diferenciar a violência soberana da violência divina⁷: para isto, deve-se supor

⁷ Neste ponto, cumpre apontar a riqueza da discussão em torno da noção

uma potência que nunca passe ao ato, uma vez esta passagem implicaria, de maneira imprescindível, a colocação da vida culpada como suporte do direito. Logo, se a tarefa que se impõe ao crítico e à história, de maneira mais ampla, é abjurar o homem de sua existência demoníaca e de qualquer resíduo do direito e, conseqüentemente, da culpa, torna-se premente a movimentação de um conceito que, no estado de exceção, escape à decisão soberana ao mesmo tempo em que exponha e dissolva o elo entre direito e vida. Dada tal disputa em torno da anomia, não é por acaso, portanto, que Benjamin se aproxime da violência divina colocando-a em contraste com a violência mítica-jurídica:

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 (BENJAMIN, 2011, p. 150).

Em meio à polarização entre violência mítica e violência divina, portanto, se interpõe uma zona de vazio ou de anomia que pode servir tanto a uma como a outra. Com efeito, enquanto a primeira força tenta trazer a anomia para dentro do direito – restabelecendo as fronteiras entre o dentro e o fora através da decisão soberana –, a segunda tenta implacavelmente libertá-la da instituição da norma. Desta forma, o problema se desloca para uma possível subversão do estado de exceção. A questão se imporia de maneira mais nítida a Benjamin dezoito anos depois, em sua oitava e famosa tese sobre o conceito da

de *decisão* em Walter Benjamin e Carl Schmitt. Escapa ao escopo deste texto o aprofundamento neste ponto, apontamos porém o capítulo de Giorgio Agamben em *Estado de exceção* (2004) – “Luta de gigantes acerca de um vazio” – como possível guia aos interessados em adentrar esta seara. Desnecessário dizer que a leitura agambeniana da querela informa a posição deste artigo.

história:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esta verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção (BENJAMIN, 1994, p. 226).

Acerca desta necessária e decisiva distinção, afirma Agamben:

Enquanto o estado de exceção se distingue do caso normal, a dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva não será verdadeiramente rompida, e a decisão soberana aparecerá aliás simplesmente como o meio em que se realiza a passagem de uma a outra [...]. A violência, que Benjamin define como divina, situa-se, em vez disso, em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra. Ela está, para a violência soberana, na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção efetivo está para aquele virtual (AGAMBEN, 2002, pp. 72-73).

Benjamin, portanto, opera neste nível uma das inversões fundamentais que permite a crítica à relação de abandono promovida pelo estado de exceção 'virtual': com efeito, ativar o estado de exceção corresponderia a promover um corte profundo na história, ou uma interrupção na dialética circular que caracteriza o movimento insistente da soberania, que se diferencia em poder constituinte e poder constituído e encontra sua identidade no momento em que tais poderes transitam da indiferença para a diferença novamente. A alteridade contundente ligada à violência divina, todavia, adviria precisamente de sua relação com o estado de exceção: tal qual a violência revolucionária advogada por Sorel, tratar-se-ia de um abalo tão profundo no *continuum* da história que

uma decisão soberana seria impossível, e mesmo a força-de-lei – que atua na exceção como forma espectral do direito quando da sua suspensão formal – cairia em desuso. Para Benjamin, portanto, seria este o sentido da catástrofe: nascendo da contradição, a violência divina não se colocaria ao lado das outras violências precisamente por ser pura manifestação sem qualquer fim; isto é, sem pretender fundar uma autoridade a seu custo. Trata-se da potência que rompe o nexo entre violência e direito; justamente por isso, seria inteiramente não violenta, dado que não prescreve, não tem texto, não exige o sangue, somente absolve a relação entre vida e culpa e cessa de existir uma vez extinto o direito.

Neste ponto, a aproximação da lenda kafkiana ao ensaio de Benjamin amplia o sentido de seu messianismo. Com efeito, se for feita uma leitura cerrada da incisiva e enigmática frase benjaminiana – “Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente” (BENJAMIN, 2011, p. 151) –, é possível interpretar que a possível morte do camponês e o fechamento da porta da lei encontram um correlato com a catástrofe proposta por Benjamin: seria o abalo necessário para a criação de um estado de exceção efetivo, “posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado” (AGAMBEN, 2002, p. 64). Isto é, uma violência destruidora é o artifício necessário para que cesse a confusão entre direito e vida. Ou seja, artifício usado para que a porta da lei se feche, por meio da catástrofe, no momento preciso da subversão do estado de exceção e de sua transformação numa realidade histórica efetiva.

Com isso, abrir-se-ia a possibilidade para a última das reviravoltas almejadas por Benjamin. Se, no estado de exceção tornado regra, o poder mítico avança sobre a vida de modo a fazer com que a lei com ela se indetermine – tal qual nos mostra Kafka com a vida ao sopé do castelo –, uma vez efetivado o estado de exceção dá-se a decisiva inversão: a vida se transforma integralmente em escritura, proposição atestada na oposição que Benjamin fez entre a violência mítica e a violência divina:

“A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente.” (BENJAMIN, 1986, p. 173). Somente assim os dois elementos que a relação de *bando* mantinha ligados – a saber, a *vida* e a forma da lei – veem seu nexo se dissolver ante a destruição do Estado e o desfecho decisivo da história.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. Estado de exceção: homo sacer II, 1. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004. _____. “Elogio da profanação” In *Profanações*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007. BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência” In *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

_____. “Sobre o conceito da História” In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

KAFKA, Franz. “Diante da lei” In *Um médico rural: pequenas narrativas*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1999.

_____. *O processo*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2005.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.