

# VIOLÊNCIA, DESTINO E CULPA

## Walter Benjamin e a crítica do direito

Caio Graco Queiroz Maia<sup>1</sup>

**Resumo:** Entre 1916 e 1922, em ao menos três textos (“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, “Destino e caráter”, “Para uma crítica da violência”), o jovem Benjamin trata ou aborda a temática do direito. Nestes escritos, o filósofo elabora o que podemos chamar de uma *crítica do direito*, cujo objetivo está em direcionar o olhar para sua origem metafísica e suas formas de manifestação na modernidade. Para Benjamin, o direito manifesta-se, e somente se manifesta, de forma violenta, tanto em sua fundação quanto em sua conservação. Mais que isso, a violência da qual depende o direito é uma violência de ordem mítica, na medida em que se atrela à ideia de culpa, permitindo que, sob seu jugo, se encontre não a possibilidade de felicidade, mas de infelicidade como expiação e sacrifício exigidos para o apaziguamento das forças provocadas com a lei infringida, como cumprimento do terrível destino inscrito na sentença proferida. Nosso objetivo é reconstituir tal crítica a partir desses seus elementos fundamentais, tais como se apresentam nos textos supracitados.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Violência; Direito; Mítico; Divino.

**Abstract:** Between 1916 and 1922, in at least three texts (“On Language as Such and on the Language of Man”, “Fate and Character”, “Critique of Violence”), the young Benjamin addresses the subject of law. In these writings, the philosopher elaborates what we can denominate *critique of law*, whose aim is to guide the regard towards its metaphysical origin and its forms of manifestations in modernity. For Benjamin, law manifests itself only in a violent way, both in this foundation and its conservation. More than that, the violence on which law depends is mythical violence, insofar as it is linked to the idea of guilt, allowing that, under its subjection, there is not the possibility of happiness, but of unhappiness as atonement and sacrifice required to appease the forces provoked by the broken law, as fulfillment of the terrible fate inscribed in the given judgement. Our objective is to reconstruct this criticism based on its fundamental elements, as presented in the aforementioned texts.

**Keywords:** Walter Benjamin; Violence; Law; Mythical; Divine

### Introdução

Nossa intenção, neste texto, é que circundemos alguns dos momentos mais importantes entre aqueles que Walter Benjamin dedica ao tema do *direito*. Esses momentos são encontrados, principalmente, em três textos de Benjamin, escritos entre 1916 e 1921. São

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail para contato: [caiogracoqueiroz@hotmail.com](mailto:caiogracoqueiroz@hotmail.com)

eles “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, “Destino e caráter” e “Para a crítica da violência”. Contudo, é somente no texto “Para a crítica da violência” que tal tema é desenvolvido em grande extensão, possuindo os demais textos apenas passagens e fragmentos. Sendo assim, e devido a limitação de tempo e ao caráter mais geral e mais abrangente que quero manter, proponho que o enfoque seja dado ao texto em questão, que acredito ser mais importante neste aspecto. Quanto aos demais, guardaremos para algum tipo de intervenção esclarecedora que eles possam nos dar.

Estando isso claro, eu chamo a atenção para os anos de escrita dos textos que queremos tratar. Eles foram escritos na segunda metade dos anos dez do século XX, e, portanto, encontram-se cronologicamente próximos do fim primeira guerra, e, mais importante para a gente, da *revolução alemã de 1918-19*. As reverberações dos acontecimentos desse último evento podem ser sentidas principalmente no texto “Para a crítica da violência”, no que pese a leitura benjaminiana de uma revolução impedida e substituída por uma mudança política de caráter reformista, em que a ordem jurídica e, portanto, o direito, continuava a representar a mesma estrutura de poder.

Para começar, devemos ter em conta que a crítica de Walter Benjamin da violência não deve ser entendida como dotada de um objetivo anti-violento, pacifista. A crítica, na filosofia benjaminiana, apresenta-se como uma investigação capaz de estabelecer limites, delimitações, critérios. Neste caso, limites e critérios para o exercício da violência. Por isso, um primeiro passo no texto do filósofo é o estabelecimento da aproximação entre o pensar a violência e o pensar o direito, na medida em que este último, o direito, regula, em uma ordenação político-jurídica estabelecida, o campo das relações éticas que pode ou não ser interferido por aquela primeira, a violência. Mas também porque o direito faz uso da violência como forma de controle e enquadramento às leis, enquanto, por outro lado, reprime a violência como forma de assegurar o cumprimento da justiça. Com o estabelecimento dessas aproximações, algumas perguntas centrais deste texto já se tornam possíveis de expressão. O que significa, para o direito, sua proximidade com a violência? É possível falar de um direito sem violência? É possível a existência de uma violência distante do direito? A partir de agora, em dois momentos bem marcados, primeiro, tentarei mostrar por que, para Benjamin, a aproximação entre direito e violência é problemática, e, segundo, responderei se, para ele, é possível uma violência fora do alcance do direito.

## Violência como meio

Começando com o problema da relação entre direito e violência, é preciso ter em conta, assevera o filósofo, que, do ponto de vista do direito, a violência jamais é pensada como um fim, mas somente como um meio. Sendo os fins do direito a execução da justiça em relação a qual seu ordenamento estaria em pleno acordo, a violência é aplicada somente diante da possibilidade de que tais fins sejam alcançados. Para o filósofo, seria inadequado, porém, que, a partir dessa consideração, a violência fosse classificada entre aquela para fins justos e aquela para fins injustos. Com isso se perderia a distinção fundamental entre direito natural e direito positivo, assim como o traço de reconhecimento histórico que avaliza os direitos positivados nascentes, que os sancionam e os incluem na ordem jurídica estabelecida. Dessa forma, continua Benjamin, uma melhor classificação para a violência, do ponto de vista do direito, é a que separa a violência para fins naturais e a violência para fins de direito. Ou, entre a violência cujo fim não é reconhecido pelo direito (fim natural) e a que cujo fim é reconhecido e acolhido pelo direito (fim de direito). Com essa divisão, o que interessa para o filósofo é apontar a colisão que daí decorre. A colisão dos fins de direito com os fins naturais. Pois é próprio do direito cercear aqueles fins que não reconhece, os fins naturais, de forma que todo indivíduo deve ser privado da violência capaz de alcançar tal fim. O que se mostra aqui é que o direito exige pra si o monopólio da violência, e quem quer que empregue violência fora do ordenamento do direito é tomado como criminoso.

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. [...] Pode-se formular como máxima geral da legislação europeia atual o seguinte: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência. [...] A partir dessa máxima segue-se que o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito. (BENJAMIN, 2013a, 126-127)

Reparemos nesta última parte. Encontramos aqui que a estratégia do direito de esvaziar a violência fora de seu domínio é resultado da ameaça que a existência de tal violência representa em relação ao próprio direito. Não em relação à justiça, continuaria Benjamin, já que fins naturais, não reconhecidos pelo direito, poderiam ser fins justos. Mas em relação ao direito mesmo, a si próprio. Daí que, ainda do ponto de vista do direito, para qual a violência é somente *meio* para o estabelecimento de fins, aquela violência para fins não reconhecidos, ou seja, aquela violência que ameaça a ordem vigente não é senão uma violência que quer reconhecimento para o fim ensejado, que quer estabelecer um direito. Se

segue, daí, uma outra classificação para a violência no âmbito do direito. A violência para fins de direito é uma violência que conserva o direito. A violência para fins naturais, fins sem reconhecimento histórico, é uma violência que funda um direito.

Essa ideia de violência que funda um direito é central, como veremos adiante. Para Benjamin, porém, a expressão dessa violência fundadora tem três casos que merecem alusão, ainda que rapidamente. Dois deles são os casos do direito de greve e do direito de guerra. Em ambos, tem-se em frente um direito que permite e regula a mesma violência que é capaz de destruí-lo. Não por outro motivo que, ao final das guerras, um acordo de paz é sempre celebrado, na medida em que se torna símbolo do novo direito fundado. No caso das greves, é falso, continua o filósofo, as tomarmos como não-violentas. Pois é próprio das greves a prática da chantagem. E sua violência é de fato tão ameaçadora para o direito que, em caso de greve generalizada, é pelo emprego da violência que a ordem jurídica buscará a estabilização. O terceiro e último caso é a existência da polícia. Se, em primeiro momento, ela parece representar aquele tipo de violência que busca a conservação do direito, o filósofo não deixa de observar que seu poder de formular decretos e ordenamentos parciais, assim como sua eterna vigilância e admoestação para com os indivíduos não-incriminados, dá a ela também um caráter de fundadora de direito. A ambiguidade aqui não é acidental, como veremos adiante. E, contudo, o direito a absorve de maneira tão imprescindível que, em casos em que o ordenamento jurídico não é capaz de julgar a questão, ela é chamada a intervir (pensemos no conflito entre direito de livre manifestação, que tem como um de seus aparatos os bloqueios de acessos, e a liberdade de ir e vir, por exemplo).

A questão aqui, portanto, é a seguinte: em relação à ordem jurídica estabelecida, afirma Benjamin, àquela ordem jurídica contra qual alguém ou um movimento político poderia empregar violência como *meio* para determinado fim, a violência não é, senão, uma violência fundadora de direito. E isso responde nossa pergunta acerca da relação íntima entre violência e direito. Enquanto *meio* para alcance de certo fim, a violência é sempre acompanhada de determinado direito, seja para conservá-lo, seja para fundá-lo.

## **O direito e o mítico**

Tendo em conta a ordem estabelecida do direito, o ordenamento jurídico em voga, a violência não reconhecida, isto é, a violência para fins naturais, aparece como uma ameaça. Tendo em conta o direito positivo, em sentido amplo, ela não é senão uma possibilidade de

nova instauração. Pois a base do direito reside na afirmação de ele “reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo” (BENJAMIN, 2013a, p. 133), ao qual ele responderá com uma ordem única, um destino único, que ele funda e mantém. A ameaça, que se põe contra essa ordem, é respondida pelo direito com a manutenção dessa ordem, seja em um novo direito fundado, seja na conservação do direito vigente. Em outras palavras, a violência que ameaça romper com o direito vigente pertence senão à ordem do direito. Não por outro motivo a ela corresponde a violência que ameaça, de dentro, julgar e incriminar quem tente tal rompimento. A violência do direito, afirma Benjamin, é toda violência que ameaça:

Assim como esta ordem, que o direito, com razão, pretende conservar, não deve ser poupada de crítica, assim também qualquer contestação dessa ordem revela-se impotente quando feita apenas em nome de uma “liberdade” sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade. E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*], o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. (BENJAMIN, 2013a, p. 133)

Com essa passagem chegamos a um ponto importante para entendermos as investigações de Walter Benjamin sobre a relação entre violência e direito, e finalmente o porquê de ele considerar um problema o fato de que toda violência tomada com *meio* desemboque em um direito. A resposta reside na consideração de que a ordem do direito é familiar à *ordem do destino*, e que, portanto, direito e destino adquirem proximidade.

Talvez valha a pena, para esta compreensão, voltarmos cronologicamente ao texto “Destino e caráter”, em que Benjamin realça um primeiro aspecto dessa proximidade. Ela advém do fato de que, tanto para o destino quanto para o direito, ao conceito de culpa, no âmbito moral, não corresponde igualmente o conceito de inocência. Para o destino, assim como para o direito, a inocência aparece somente como possibilidade culpa, tentação de endividamento. Em outras palavras, se, à culpa, o destino, assim como direito, responde com garantias de infelicidade (com penas), à inocência nenhum deles responde com garantias de felicidade. A felicidade não entra nessa conta, nem para o destino, nem para o direito. Pelo contrário, felicidade, no âmbito do destino, consiste justamente na saída de seu jugo.

Na clássica formulação grega da ideia de destino, a felicidade que cabe a um homem não é compreendida, de modo algum, como a confirmação de sua vida inocente, mas como tentação do mais pesado endividamento, da *hybris*. No destino, com efeito, não ocorre nenhuma relação com a inocência. Existe no destino — essa questão vai mais fundo — uma relação com a felicidade? Será a felicidade, assim como sem dúvida o é a infelicidade, uma categoria constitutiva do destino? A felicidade é,

muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do seu próprio destino. [...] Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. (BENJAMIN, 2013b, p. 93)

Para as considerações benjaminianas acerca da violência e do direito, porém, é ainda mais fundamental outra aproximação entre este último e o âmbito do destino. Trata-se do caráter *ambíguo*, e da sempre presente *indecidibilidade* que são próprios a ambos. Tal indecidibilidade, dentro do direito, deve ser pensado a partir do rompimento da ligação aparentemente sustentada entre meios justos e fins justos. Pois o que está oculto, em geral, no pensar o direito, é que, em nenhum momento, a razão entra neste campo de forma a *decidir* sobre tais questões. Em outras palavras, não é a razão que decide sobre a justiça dos fins e a justificação dos meios. Enquanto os fins justos não podem advir, em último caso, senão de um apelo a Deus (isto é, quem poderia presentear os homens com fins justos e válidos universalmente, para qualquer situação), os meios justificados assim o são somente pela violência fundadora que obrigou seu reconhecimento. A consequência fundamental dessa ruptura, isto é, da ruptura entre os meios violentos que fundam o direito e os fins justos de origem divina, é que a violência do direito pode ser vista à semelhança da violência mítica. Pois é nesse lugar, no lugar do mito (e, portanto, no lugar onde impera o destino sobre os homens), que a violência não encontra nenhum fim, e que a razão é impedida de falar. Nos mitos gregos antigos, se uma mulher ou homem desafia o seu destino, a violência dos deuses se volta contra eles não em função de fim qualquer, mas para a manifestação do poder dos próprios deuses, contra qual é inútil lutar. E não seria o mesmo o que ocorre no direito? Para Benjamin, se a violência que funda um direito busca um fim, tal fim não é senão o direito instaurado, e o ideal de justiça que tal direito afirma representar. Em nenhum momento, porém, o direito instaurado abdica de tal violência. Pelo contrário, uma conexão íntima entre direito e violência permanece, e a violência torna-se, assim, a *violência instauradora de direito*, que, no ordenamento jurídico fundado, adquire o nome de poder [*Macht*]. O poder é a violência sem fim. É a violência que é pura manifestação de si no direito fundado.

a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento de sua instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito — num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata — porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é princípio de toda

instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito. (BENJAMIN, 2013a, p. 148)

## **A possibilidade de uma violência pura**

Com isso concluímos o primeiro momento desse texto. Acredito que consegui, dessa forma, mostrar porque a aproximação entre direito e violência apresenta-se como problemática para Walter Benjamin. Agora podemos adentrar um segundo momento, e finalmente tomar seu pensamento sob uma perspectiva de saída, ou melhor, sob uma perspectiva de possibilidade de uma violência fora do âmbito do direito. Em realidade, este é o caminho procurado pelo filósofo durante todo o ensaio “Para a crítica da violência”, cujo objetivo, nas palavras de Giorgio Agamben,

é garantir a possibilidade de uma violência [...] absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura de violência “pura” (*reine Gewalt*) ou de “divina” e, na esfera humana, de “revolucionária”. [...] O caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura, assim, uma nova época histórica. (AGANBEM, 2004, p. 84-85)

Uma violência pura: isto é, uma violência que estabeleça não um novo direito, mas um novo patamar de liberdade em relação à ordem mítica do destino. Aqui entra em jogo uma oposição fundamental da filosofia benjaminiana de juventude: a oposição entre religião, história e filosofia, de um lado, e mito de outro. É por isso que sua crítica, de caráter filosófico, se direciona para uma leitura histórica da violência (isto é, a partir de do campo de visão do direito positivado historicamente), mas também acrescenta elementos da tradição judaica em sua busca de resolução. Violência pura é, dessa forma, violência divina, pois o divino é opositor legítimo do mítico. É a promessa de redenção e de saída. Benjamin chama-a de violência não-sangrenta, cuja manifestação provocará a expiação de toda a culpa.

Vale apenas adentrar rapidamente a questão da relação entre direito e linguagem, tal como apresentada pelo filósofo em “Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem do homem”. Aqui a relação entre sua crítica filosófica e tradição judaica é novamente invocada. Pois, para Benjamin, a interpretação da queda da humanidade do paraíso deve ser tomada sob um ponto de vista linguístico. Ela representa, em realidade, a perda, pelo homem, da língua nomeadora, familiar à língua divina, e de poderosa concretude. A língua em que o homem nomeava a natureza e que, em contrapartida, a natureza se comunicava ao homem através do

nome recebido. Em seu lugar, o homem produz variadas línguas de caráter abstrato, que jamais conseguem se aproximar da essência daquilo que nomeiam, pois são mero meio para comunicação. Com tal perda, a natureza é condenada à total mudez, e o homem ao reino da tagarelice, cuja expressão máxima é o palavrear jurídico. (BENJAMIN, 2013c, 67-69) Distante desse palavrear, que não é outra coisa (e aqui podemos pensar na crítica de Benjamin ao parlamentarismo) que manutenção da violência estacionada no seio do direito, Benjamin, ao nosso ver, aproxima a ação violenta divina com a recuperação da palavra, e com ela, da capacidade de um decisão justa. No chão do histórico, esta violência, a violência pura de mais alta manifestação, não é outra que a violência revolucionária.

Contudo, Benjamin não avança muito mais aqui. Ele apenas sinaliza dois pontos quanto à violência divina/revolucionária que, apesar de seu caráter problemático, não poderemos dar fechamento aqui. Em primeiro lugar, está o poder sobre a vida e morte dos homens daquela violência dita pura. Nesse sentido, o filósofo deixa claro que tal violência não parará para observar o valor da *mera vida*, em outras palavras, da vida corpórea, de seu estado singular temporal. A *mera vida* nada vale para o juízo divino, e sua comparação com a não-vida seria a mesma que entre o ainda-não-ser e o não-ser para o homem justo. Em outras palavras, a violência divina pode assumir um caráter letal e aniquilador “com respeito a bens, direito, vida e que tais, nunca de maneira absoluta com respeito à alma do vivente”, (BENJAMIN, 2013a, p. 152). Em realidade, operam neste texto dois conceitos de *vida*, e ao conceito de *mera vida*, sobre o que impera o direito, se opõe outro conceito de vida, o da alma do vivente. Com efeito, “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. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita.” (BENJAMIN, 2013a, p. 151-152) Em segundo lugar, apesar da violência pura e divina ser de caráter antagônico em relação à indecidibilidade do direito, isto é, ao impossível uso da razão para determinação de fins justos e meios justificados, Benjamin afirma que não é possível ao homem decidir acerca de sua efetivação. Isso quer dizer que tal violência não é clara ao olho humano e não pode ser reconhecida como tal. Não é possível decidir iniciá-la ou pará-la. Nem afirmar se ela ocorre ou ocorreu. É possível afirmar apenas sua possibilidade. Talvez aqui a questão está em uma inevitável tomada de tal violência, em uma espécie de sequestro da mesma, através da decisão, pelo direito<sup>2</sup>. Preferimos deixar, no entanto, essa discussão para outro momento.

---

<sup>2</sup> Tal interpretação encontra-se fortemente em Agamben (2004), como exposto acima.



## Um breve panorama da recepção do ensaio “Para a crítica da violência”: Jacques Derrida e Giorgio Agamben

No final do século XX e início do século XXI, o ensaio “Para a crítica da violência” ganhou certa notoriedade no pensamento político. Tal efeito tem como principal causa as leituras e interpretações deste ensaio por dois filósofos de grande alcance: Jacques Derrida e Giorgio Agamben.

A começar por Derrida, que dedica mais da metade de sua obra *Força de lei* à interpretação do ensaio sobre a violência, destaca-se como o principal aspecto de sua leitura uma aproximação, embora sem jamais coincidirem, entre o método crítico de Benjamin quanto ao direito e à violência e o método derridiano da desconstrução<sup>3</sup>. Para Derrida, Benjamin acertaria ao questionar a possibilidade de decisão, não só quanto à justiça (advinda da violência divina de reconhecimento impossível, ou seja, não decidível, como vimos anteriormente), mas também quanto ao direito, em que a decisão proferida esbarra em sua qualidade mítica e, portanto, ambígua, distante da univocidade da verdade, o que daria destaque a sua *indecidibilidade*, uma das palavras-chave da desconstrução. “De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza indecidível, mas sem decisão.” (DERRIDA, 2018, p. 130) Na interpretação do filósofo argelino, o texto de Benjamin oscilaria entre a indecidibilidade originada da tradição grega (do mítico, do filosófico) e a tradição judaica (do religioso, do redimível), mas que, ao longo da história da filosofia, foi ocultada. De qualquer maneira, não se trataria aqui de desconstrução propriamente dita, mas sim de *Zerstörung* (destruição)<sup>4</sup>. Não por outro motivo, importa também para nós as reservas que Derrida, justamente pelo fato de a filosofia de Benjamin estar inserida em uma tradição outra, mantém

---

<sup>3</sup> Na filosofia de Jacques Derrida, há pontos em que o texto de Benjamin resvala. Em primeiro lugar, o conceito de *força de lei*, que dá nome à obra de Derrida, é uma tentativa de problematizar a relação entre a força “justa” da aplicação do direito e a violência “injusta” da fundação do direito, isto é, uma tentativa de problematizar uma “violência legítima” (aquilo contido no termo *Gewalt*), sendo característico da violência fundadora do direito a sua *ambiguidade*, de não ser justa nem injusta diante de qualquer ordenamento jurídico presente, já que não haveria autoridade pré-existente para legitimá-la. (DERRIDA, 2018, p. 10) Em segundo lugar, Derrida, assim como Benjamin, separa direito e justiça, na medida em que a *desconstrução* é afirmada por ele como incrustada no intervalo entre o direito e a justiça. No intervalo entre o direito desconstruível e a justiça não-desconstruível. Pois, para Derrida, a experiência da desconstrução é a experiência possível de uma justiça impossível. “Por outras palavras [...]: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito, como possibilidade do exercício da desconstrução.” (DERRIDA, 2018, p. 28)

<sup>4</sup> O substantivo *Zerstörung* não aparece no original do ensaio “Para uma crítica da violência”. Já o verbo *zerstören* (destruir, demolir, arruinar) aparece uma vez, tanto no ensaio supracitado quanto no ensaio “*As afinidades eletivas* de Goethe”, embora não no sentido de uma atitude ou método filosófico por parte do autor. (Cf. BENJAMIN, 1991a, p. 197; Cf. BENJAMIN, 1991b, p. 44) Fará parte do escopo de nossa pesquisa localizar e apontar tal referência advinda do texto de Jacques Derrida.

com relação ao ensaio do filósofo alemão. Tais reservas aparecem como consequência de um levantamento de certas hipóteses interpretativas, feito pelo filósofo argelino, das ideias defendidas por Benjamin em relação (hipoteticamente, repetimos) à chamada “solução final” nazista, isto é, ao plano de extermínio da população judaica por parte do partido nazista alemão.

Por um lado, Derrida consegue encontrar no texto de Benjamin elementos de grande força para o desenho da cartografia deste empreendimento político e sua crítica antecipada<sup>5</sup>. (DERRIDA, 2018, p. 137-138) Por outro lado, Derrida recusa fortemente aquilo que, no conceito de violência divina, há de messiânico-marxista, de aqui-escatológico. Afinal, não seria a “solução final” nascida deste mesmo tipo de discurso? Como aquele texto poderia evitar uma apropriação em que o holocausto pudesse ser identificado com a execução de uma violência divina? Aqui adquiriria importância o que o filósofo denomina de responsabilidade ou tarefa de responsabilidade, e que separaria a destruição benjaminiana da desconstrução derridiana. Em vista dela, deve-se recusar todo discurso que possa ter cumplicidade o “pior”. (DERRIDA, 2018, p. 144-145)

Muito perto dessa problemática levantada por Derrida, podemos encontrar a leitura de Agamben. Desta vez, porém, em outro sentido. Em *Estado de exceção*, o filósofo italiano aborda o ensaio de Walter Benjamin sobre a violência como em diálogo com ideias do teórico do direito Carl Schmitt. Para Agamben, Benjamin, através de uma manobra teórico-conceitual, pôde impedir que Schmitt submetesse, a um ordenamento jurídico possível, aquela violência pura, modificando fundamentalmente a discussão acerca do estado de exceção nos anos seguintes. Em outras palavras, tal disputa se deu quanto à possibilidade da violência pura fora do direito (como defende Benjamin) ou não (como defende Schmitt). A determinação dos aspectos e nuances de tal discussão acaba sendo um dos motivos presentes na obra de

---

<sup>5</sup> Entre eles, de forma resumida, estão (a) a interpretação religiosa de Benjamin da queda da linguagem através de sua usurpação para determinadas funções (o uso midiático da linguagem pelo partido nazista), (b) a denúncia de um Estado que mantém a violência em seu ordenamento (o totalitarismo nazista), (c) uma visão negativa da democracia parlamentar como corrompida e inócua, e que abriga em si um poder de polícia violento (a polícia executora do regime), (d) a natureza mitológica, heroica e sacrificial dos Estados de direito (a inspiração “grecoide” e o caráter estetizante do nazismo e do fascismo, além daquilo que há de mitológico no direito estatal, na polícia e na técnica, que estende seus braços em uma sociedade de massas no institucional e na burocracia, nas hierarquias e nas competências, daquilo que, enfim, “caracterizou a realização tecnolinguística e científica da solução final”). (DERRIDA, 2018, p. 137-138) Mas também o próprio fechamento do direito em um sistema, que, com sua apropriação de toda e qualquer violência, conduz lógica e sistematicamente à solução final, ao mesmo tempo em que impede a percepção de seu caráter mítico, que só poderia ser possível de fora. Isto é, de um espaço não mítico. É por isso que, para Derrida enquanto leitor de Benjamin, o regime procurou: “destruir a testemunha da outra ordem, de uma violência divina cuja justiça é irreduzível ao direito, de uma justiça heterogênea tanto à ordem do direito [...], quanto à ordem da representação e do mito.” (DERRIDA, 2018, p. 139)

Agamben, e produz reverberações em sua filosofia<sup>6</sup>. Aprofundando-se nela, Agamben, em primeiro momento, mostra que Schmitt respondeu à tentativa benjaminiana de postular um domínio possível fora ou externo ao poder e ao direito com sua teoria do *estado de exceção*. Em tal teoria, Schmitt afirmava que aquele domínio afirmado por Benjamin é, em realidade, o estado de exceção, cuja instauração não consiste em uma saída do poder, mas em uma decisão do *soberano* dentro do próprio poder que detém, em algum lugar limite entre o direito e o não-direito. Como contrapartida, Benjamin — e aqui Agamben avança sua interpretação — formularia sua resposta em uma obra posterior, de 1925. Trata-se de *Origem do drama barroco alemão*, obra de característica bastante fragmentária, e que trata, em algum momento, do tema da decisão do soberano. Ou melhor, da *indecisão do soberano*, uma imagem que, segundo o filósofo alemão, apresenta-se comumente no teatro barroco:

O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapaz de fazê-lo. [...] O que se manifesta nelas [nas figuras teatrais da época] não é tanto a soberania, através dos discursos estoicos, como a arbitrariedade brusca de uma tempestade afetiva, sempre mutável [...]. Não são movidos por ideias, mas por impulsos vacilantes. (BENJAMIN, 1984, p. 94)

Agamben, entretanto, considera que é em outro trecho que Benjamin afirma-se frontalmente contrário às ideias de Schmitt. E neste trecho, é uma palavra que é responsável pelo desvio derradeiro. Para Schmitt, afirma, a soberania é o “lugar da decisão extrema”, o que tornaria a soberania um *Grenzbegriff* (conceito-limite), de forma que ela “neutralizar[ia] a

---

<sup>6</sup> A influência de Benjamin na filosofia de Agamben está seu interesse em pôr diante do direito, e não somente da política, o conceito de *estado de exceção* (AGAMBEN, 2004, p. 11), já que ele seria, antes de tudo, fronteiriço. Estaria, portanto, entre o direito e a política, e não exclusivamente dentro de um deles. Na base dessa fundamentação está a tradição de autores (Benjamin e Schmitt inclusos) que já haviam notado que o estado de exceção é um paradigma de governo na modernidade. Em outras palavras, que no funcionamento das democracias constitucionais, a possibilidade de instauração de um estado de exceção sempre estará prevista como forma de salvaguardar a constituição, através da tomada do monopólio do poder por um de seus agentes, sem haver, porém, nessas mesmas democracias, a existência de qualquer sistema de freios que possa impedir que aquele dispositivo seja tomado em um sentido antidemocrático, e que, assim, um estado totalitário seja gestado. (AGAMBEN, 2004, p. 17-22) Outra importante presença do ensaio “Para uma crítica da violência” na filosofia de Agamben, mas que não iremos nos aprofundar aqui, dá-se no conceito de *homo sacer* (homem sagrado). Retirando-o da história jurídica romana, Agamben relaciona este conceito com o de *mera vida* (*blosse Leben*), de Benjamin. Com mera vida, Benjamin referia-se à vida natural, vida na qual o direito exerce sua violência e que é o limite da atuação do direito sobre o homem (em contraposição à verdadeira vida, a que submete-se somente à justiça divina). Com essa definição, Benjamin também questiona a origem do dogma da sacralidade, na modernidade, dessa vida natural, que, entretanto, é completamente vulnerável (BENJAMIN, 2013a, p. 151-152) Como conceito de *homo sacer*, Agamben levanta a hipótese da origem desse dogma. Historicamente, o termo designava aquele que não poderia ser sacrificado aos deuses (por ser sagrado), e que, ao mesmo tempo, poderia ser morto sem punição. Trata-se, para Agamben, de um conceito-limite em relação ao jurídico e repleto de ambiguidades, por relacionar a sacralidade à possibilidade de morte sem sanção, isto é, de morte fora do direito. O sagrado aqui corresponde à pura vulnerabilidade: “a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (AGAMBEN, 2007, p. 91).

violência pura e garantir[ia] a relação entre a anomia e o contexto jurídico” (AGAMBEN, 2004, p. 86) ao fundar a necessidade de decisão justamente ali mesmo onde Benjamin a recusara: diante da violência de cunho divino. Em outras palavras, ao atrelar à soberania o poder e a necessidade de decidir acerca da violência externa ao direito, acerca da instauração de um *estado de exceção*, portanto, Schmitt impede que aquela violência escape totalmente à ordem jurídica, permanecendo presa a ela. Por sua vez, Benjamin responderia essa teoria afirmando que ao soberano não cabe o papel de decidir acerca do estado de exceção, mas de excluí-lo do domínio do direito. Assim ele o faria ao substituir o termo “decidir” por “excluir”, defendendo, portanto, que “o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem.” (AGAMBEN, 2004, p. 87) Para Agamben, fica claro neste debate como o direito tem necessidade de apoderar-se do que é anômico, do que está fora ao direito, do que seria a própria ausência do direito (enquanto relação entre norma e aplicação da norma). No estado de exceção a norma não é aplicada, e o que é aplicado não é a norma. Ao se deparar com a realidade, o direito não pode prescindir do vazio de si. Daí que, inversamente ao que poderia parecer, o filósofo italiano defende que a violência pura (e anômica) não antecede ao direito e é por ele sequestrada. Antes, ela aparece como resultado do jogo quanto ao estado de direito e ao estado de exceção, na medida em que é nesse jogo<sup>7</sup> que a anomia surge incontornável. (AGAMBEN, 2004, p. 93-94)

### **Considerações Finais**

Nossa intenção, neste texto, foi circundar os principais desenvolvimentos da temática da crítica da violência e da crítica do direito nos textos de juventude de Walter Benjamin. Trata-se, principalmente, de um diagnóstico quanto ao caráter mítico e não-redentor do direito, assim como da violência que o funda e instaura. Como contrapartida, Benjamin busca afirmar a possibilidade de uma violência que não se constituiria em direito, em poder ou em violência estatal, mas sim que possuísse um caráter revolucionário e divino. Porém, o filósofo

---

<sup>7</sup> Mais adiante nesta obra, o termo “jogo” aparecerá também como chave para uma nova relação entre direito e justiça, que se daria através do jogo estudioso, da brincadeira com o direito. O direito encontrará, nesse seu novo uso, sua desativação e inatividade, e assim será aberto o caminho para a justiça enquanto livre da submissão ao ordenamento jurídico. (AGAMBEN, 2004, p. 98)

jamais fecha a questão, e, pelo contrário, insiste que, quanto a essa violência, jamais é possível o reconhecimento de seu caráter pelo olhar humano.

### Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer, ii, i*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2 ed., 2004

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007

BENJAMIN, Walter. “Para a crítica da violência”. In BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2 ed., 2013a.

BENJAMIN, Walter. “Destino e caráter”. In BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2 ed., 2013b.

BENJAMIN, Walter. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2 ed., 2013c.

BENJAMIN, Walter. “As afinidades eletivas de Goethe”. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. “As afinidades eletivas de Goethe”. Tradução de Ana Alderi Pereira Resende. In: RESENDE, Ana Alderi Pereira. *Beleza e mistério: a idéia de crítica de arte no jovem Benjamin*. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2004. Anexo.

BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de história”. In BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. I).

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.