

**XXIV ENCONTRO NACIONAL DO
CONPEDI - UFS**

FILOSOFIA DO DIREITO

CONSTANÇA TEREZINHA MARCONDES CESAR

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

F488

Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFS;

Coordenadores: Clóvis Marinho de Barros Falcão, Constança Terezinha Marcondes Cesar – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-056-5

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO, CONSTITUIÇÃO E CIDADANIA: contribuições para os objetivos de desenvolvimento do Milênio

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Encontro Nacional do CONPEDI/UFS (24. : 2015 : Aracaju, SE).

CDU: 34



CONPEDI

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC

www.conpedi.org.br

XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - UFS

FILOSOFIA DO DIREITO

Apresentação

É com satisfação que apresentamos os trabalhos apresentados no GT de Filosofia do Direito do XXIV Encontro Nacional do Conpedi, realizado no campus da Universidade Federal de Sergipe. É sempre preciosa uma oportunidade de discutir um campo tão antigo, e tão importante para compreender e também testar os limites do pensamento jurídico. Os pesquisadores, uma vez mais, demonstraram como é rica e plural a produção jurídico-filosófica nas escolas de direito no Brasil. Mais do que a quantidade, precisamos aumentar a qualidade do trabalho em filosofia do direito, e o evento abraçou essa ideia.

O livro tem uma importância dupla. Por um lado, registra o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores e apresentados à avaliação e seleção desta banca; por outro, permite ampliar a perspectiva e continuar os diálogos que apenas iniciaram nos poucos minutos destinados à apresentação de cada trabalho. A pesquisa, ainda mais quando envolve a reflexão filosófica, pede calma, e seria muito limitada se constituída apenas da apresentação e da sessão de perguntas. O texto, amadurecido e costurado pelos autores, permite o contato silencioso e calmo com cada trabalho apresentado, singularmente valioso.

Este livro é, antes de tudo, um convite à conversa e à reflexão. Entre tantos e variados temas, cada leitor encontrará uma mesa em que se sentirá mais à vontade, puxará sua cadeira e interagirá com dedicados pesquisadores. Esperamos que a publicação desses trabalhos integre mais pessoas à deliciosa conversa do dia 4 de julho de 2015.

Os coordenadores.

DIREITO E VIOLÊNCIA EM WALTER BENJAMIN: UMA LEITURA À LUZ DE JACQUES DERRIDA E GIORGIO AGAMBEN

LAW AND VIOLENCE IN WALTER BENJAMIN: A READING IN THE LIGHT OF JACQUES DERRIDA AND GIORGIO AGAMBEN

José Antonio Rego Magalhães

Resumo

Neste artigo, exploramos as relações entre direito e violência a partir do texto *Por uma Crítica da Violência*, de Walter Benjamin, e a luz de autores que retornaram a esse texto, em especial Jacques Derrida e Giorgio Agamben. Começamos por apresentar os conceitos de violência que instaura e violência que mantém o direito, violência mítica e violência divina, bem como a ideia de puro meio, em Benjamin. A partir daí, exploramos as relações desses conceitos com outros textos, como *Sobre a Linguagem em Geral* e *Sobre a Linguagem do Homem*, também de Benjamin, os comentários tecidos por Giorgio Agamben, e as interações com a teoria de Carl Schmitt. A partir daí, procuraremos obter um vocabulário que permita articular de forma interessante as instáveis relações entre direito e violência, estabelecendo as bases para uma pesquisa mais ampla que pretende explicar e atualizar o debate em questão, a partir principalmente do texto *Força de Lei*, de Jacques Derrida.

Palavras-chave: Filosofia do direito, Violencia, Direito e linguagem

Abstract/Resumen/Résumé

In this paper, we will explore the relations between law and violence in the text *Critique of Violence*, by Walter Benjamin, in the light of authors that gave attention to that text, especially Jacques Derrida and Giorgio Agamben. We will begin by presenting the concepts of violence that institutes law and violence that maintains law, mythic violence and divine violence, as well as the idea of pure means, in Benjamin. From there, we will explore the relations between those concepts and other texts, such as *On the Language in General* and *on the Language of Man*, also by Benjamin, the commentary by Giorgio Agamben, and interactions with the theory of Carl Schmitt. From that, we will try to obtain a vocabulary that allows us to interestingly articulate the unstable relations between law and violence, establishing the bases for a larger research that intends to explain and actualize the debate in question, stemming mainly from the text *Force of Law*, by Jacques Derrida.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Philosophy of law, Violence, Law and language

1. Introdução

A relação entre direito e violência que, em um país como o Brasil, nunca deixou de complicar-se, hoje parece se aproximar de um ponto crítico ou, no mínimo, dar a ver cada vez mais sua complicação. Basta observar fenômenos como as manifestações de rua a partir de junho de 2013 (e tudo o que se desenrolou a partir delas); a questão das UPPs, do tráfico e das milícias; o caso Amarildo; o caso Rafael Braga; as prisões relacionadas à Copa do Mundo; a questão dos autos de resistência; a discussão sobre a violência policial e a desmilitarização da polícia, entre tantos outros que, de uma forma ou de outra, colocam em jogo, complicam e desestabilizam a já delicada separação entre o direito (pretendido como violência legítima e, portanto, não-violenta) e a violência considerada ilegítima.

Nesse quadro, a publicação, no último par de décadas, de alguns livros de Giorgio Agamben, contribuiu para difundir e chamar atenção para o lado político de Walter Benjamin, consubstanciado no seu “Sobre o Conceito de História”, mas também no enigmático escrito de juventude – parte de uma obra que não veio a completar-se – “Crítica da Violência”. Este último ensaio de Benjamin, bem como certos textos de Carl Schmitt (que, segundo Agamben, podem provavelmente ter sido concebidos como uma resposta indireta a Benjamin), foram trazidos novamente aos holofotes do debate intelectual como paradigmas para uma discussão muito contemporânea sobre os limites da violência do Estado e do direito, bem como a difícil questão de como buscar alternativas às formas vigentes, quando estas parecem ao mesmo tempo falidas e desesperadoramente inescapáveis.

No presente artigo, estudaremos a crítica da violência benjaminiana, em retrospecto, à luz dos pensadores que, posteriormente, a revisitaram, notadamente Jacques Derrida, em *Força de Lei*, e Agamben, na sua série *Homo Sacer*.

Derrida (2007, p.74) aponta que no título *Zur Kritik der Gewalt*, “crítica” não tem o sentido corrente de avaliação negativa, condenação, mas um sentido que poderia ser dito kantiano, que se refere a um “juízo, avaliação, exame que se dá os meios de julgar a violência.” Essa crítica, segundo Benjamin (2011, p.121), não é viável se não através de uma análise das relações entre violência, direito e justiça, já que “qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações”, para Benjamin, “é designada pelos conceitos de direito e justiça.”

Este artigo constitui parte de uma pesquisa mais ampla sobre as relações entre direito, linguagem e violência, tendo como centro “Força de Lei”. Aqui, porém, daremos um passo atrás, concentrando-nos principalmente em Benjamin. A partir de uma leitura cuidadosa desses textos, procuraremos contribuir para a discussão contemporânea sobre as relações entre direito e violência, se não para distinguir claramente a violência legítima da ilegítima – já que a possibilidade de uma distinção estável aqui está em jogo –, pelo menos para permitir uma sensibilidade aguçada, que abra caminho à vigilância e à crítica persistente.

2. Crítica da violência

Após sua exposição sobre a relação entre a desconstrução, o direito e a possibilidade de justiça, Derrida apresenta “*Zur Kritik der Gewalt*” a título de *exemplo*. Segundo Derrida (2007, p. 72), esse texto é “exemplar” no sentido em que “ele se presta a um exercício de leitura desconstrutiva”. A desconstrução, contudo, não é uma operação que se aplica de fora para dentro sobre um texto. Ela opera-se de dentro do próprio texto, pelo próprio texto. Um texto como o de Benjamin – Derrida procura mostrar – está sempre-já desconstruindo-se a si mesmo. A desconstrução é “a própria experiência que esse texto [...] faz primeiramente ele mesmo, de si mesmo, sobre si mesmo” (Derrida, 2007, p. 72).

Benjamin, com seu fascínio por fragmentos e ruínas, deixou ele próprio, em função da sua vida atribulada e morte prematura, uma obra fragmentária, que, em conjunção com o estilo obscuro e errante do autor, faz da sua exegese uma tarefa complicada. “*Zur Kritik der Gewalt*” é um fragmento de um projeto incompleto sobre política, uma espécie de “teologia política”, para usar o termo de Carl Schmitt (1996) – o outro fragmento de que dispomos desse projeto inacabado está publicado como “Fragmento Teológico-Político” (Benjamin, 2012). O texto, ainda assim, parece completar seu próprio argumento, ter seu arco e sua finalidade, ainda que as distinções que procura estabelecer, segundo Derrida, sejam “radicalmente problemáticas” (Derrida, 2007, p.73), e que, segundo ele, custe muito a Benjamin a tentativa de mantê-las e conservá-las.

Benjamin (2011, p.121) começa afirmando que uma crítica da violência só pode ser efetuada a partir da relação entre violência, direito e justiça, e que “a relação mais elementar e fundamental de toda ordenação de direito é aquela entre fim e meios”, de modo que uma crítica da violência deverá se preocupar, fundamentalmente, com a relação meios/fins.

Ele passa (Benjamin, 2011, p. 122) a distinguir o tratamento dado pelo positivismo e pelo jusnaturalismo à questão da violência, afirmando que ambas escolas compartilham um

“dogma fundamental” – ambas presumem a relação necessária entre a justiça dos fins e a justificação dos meios. “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (Benjamin, 2011, p. 122). Isto é, para o direito natural, todo meio violento a que se recorre a fim de atingir um fim justo está, por isso, justificado. Para o direito positivo, todo fim que seja atingido pelos meios legítimos estabelecidos pelo direito (pelo devido processo formal legalmente estabelecido, por exemplo) está, por isso, garantido como justo. Meios violentos seriam legítimos, para o positivista, quando historicamente legitimados como meios e, para o jusnaturalista, sempre que voltados a fins justos.

Para Benjamin, tanto o ponto de vista positivista quanto o jusnaturalista deixam de lado a questão essencial, que seria julgar a violência “como princípio”, isto é, como meio e independentemente dos seus fins. A perspectiva positivista, no entanto, serve pelo menos como ponto de partida para a reflexão de Benjamin, já que ela permite uma distinção básica entre dois tipos de violência, a sancionada (historicamente reconhecida, legítima) e a não-sancionada, independentemente dos fins a que se aplicam.

Benjamin (2011, p. 126) passa, então, a debruçar-se sobre certas “relações de direito” observadas na Europa de sua época (isto é, do entre-guerras), a fim de desenvolver mais claramente a distinção entre as diferentes funções que a violência pode assumir, segundo a relação entre meios e fins. Ele aborda o direito à legítima defesa, o uso do castigo físico na educação, a figura do grande criminoso, o direito de greve e a greve geral revolucionária, o direito de guerra, o serviço militar obrigatório, a pena de morte, a polícia, o parlamentarismo, a diplomacia, os tribunais de arbitragem, etc. Dessas análises, emergem algumas distinções conceituais importantes, as principais sendo aquelas entre violência que instaura o direito e violência que mantém o direito, entre greve geral política e greve geral proletária (distinção tomada emprestada de Sorel), e entre violência “mítica” e violência “divina”.

2.1. Violência instauradora e violência mantenedora do direito

Para Benjamin (2011, p.136), “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito”². Há uma violência inicial, na situação revolucionária em que uma ordem jurídica é formada, e essa violência fundadora gera, daí por diante, a possibilidade de uma violência mantenedora do direito, sancionada e administrativa.

² Pode-se presumir, por razões que veremos mais adiante, que aqui Benjamin se refere a toda violência que é meio no sentido estrito da palavra, isto é, como um meio voltado a um fim.

Ademais, a violência que instaura o direito, embora procure apagar-se a partir do momento em que coloca a máquina do direito em andamento, permanece representada em cada instância em que esse direito garante, de maneira pretensamente não-violenta, qualquer relação humana, a exemplo do contrato.

Também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que esse poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. (Benjamin, 2011, p.137)

“Quando se apaga a consciência da presença latente da violência em uma instituição de direito, esta entra em decadência”, afirma Benjamin. Assim, um dos serviços prestados por essa crítica da violência é o de desvelar a violência latente em toda instituição jurídica, que via de regra procura permanecer recalcada, apresentando o direito como não-violento.

Derrida (2007, p.89) quer propor – segundo ele “para além do propósito explícito de Benjamin” – “a interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou da instauração do direito deve envolver a violência da conservação do direito, e não pode romper com ela”. Para ele, Benjamin dedica-se a “um movimento ambíguo e laborioso para salvar a qualquer preço uma distinção ou uma correlação sem a qual todo o seu projeto poderia desmoronar” (Derrida, 2007, p.93).

A afirmação é curiosa, pois, em mais de um momento, o próprio Benjamin parece reconhecer essa impossibilidade de separação entre a violência que funda e a que conserva o direito. Não apenas na discussão sobre os contratos, mencionada acima, Benjamin afirma que a violência instauradora está “representada” no cotidiano do direito, mas essa representação volta a ser apontada, por exemplo, quando Benjamin (2011, p.155, grifo meu) escreve, ao final do seu ensaio, que “toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão de contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, *por ela representada*”. O próprio Derrida (2007, p.127) observa que Benjamin “reconhece, de certo modo e implicitamente, aquela lei da iterabilidade que faz com que a violência fundadora esteja representada [na] violência conservadora”.

Por outro lado, talvez possamos qualificar a forma como Derrida complica a distinção entre a violência que instaura e a que mantém o direito, em relação à de Benjamin, atentando ao fato de que, enquanto este parece subsumir a violência que conserva o direito à violência que o instaura, haveria aqui uma contaminação de mão dupla. Para Derrida, não apenas a

violência que instaura o direito é repetida em cada aplicação da violência que o mantém, mas qualquer violência fundadora de um novo direito não pode inteiramente eximir-se de repetir, de alguma forma, uma violência mantenedora anterior, isto é, partir também de alguma forma de um direito precedente. Para ele (Derrida, 2007, p.94), no próprio “instante revolucionário”, “a fundação de um novo direito *joga*, por assim dizer, com algo de um direito anterior que ela estende, radicaliza, metaforiza ou metonimiza, e essa figura [...] inscreve a iterabilidade na originariedade”. “A iterabilidade impede, rigorosamente,” retoma Derrida (2007, p.101) mais adiante, “que haja fundadores grandes e puros, iniciadores e legisladores”. Essa impossibilidade de uma origem pura é que, talvez, fosse inaceitável para Benjamin, ainda que, como veremos, a possibilidade de uma violência puramente instituinte do direito não importe para ele como importa a sua antítese – a de uma violência puramente destituente.

É, de certo modo, justamente a partir dessa impossibilidade de separar a violência que instaura e a que mantém o direito que Benjamin chega, como veremos mais tarde, a condenar a violência da instauração e da manutenção do direito, propondo, contra ela, uma violência que puramente destrói o direito.

2.2. Violência do direito como violência “mítica”

Já perto do final do seu ensaio, Benjamin estabelece uma nova distinção, ao mesmo tempo mais delicada, mais difícil de compreender, e mais essencial aos seus propósitos, do que as antes apresentadas. Trata-se da oposição entre uma violência que ele chama “mítica”, identificada com a violência do direito, e outra que ele chama “divina”, que seria inteiramente externa ao direito, anômica, e capaz de destruir o direito.

A violência “mítica” surge a partir de uma desestabilização do conceito de violência instauradora do direito estabelecido pelo próprio Benjamin – o que pode ser visto como instância da “auto-desconstrução” que Derrida aponta no ensaio. A distinção entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém depende da possibilidade de que esta última possa justificar-se, enquanto meio violento, não em função dos fins aos quais se volta, mas em função do seu “*pedigree*” histórico³, ou seja, de ter sido historicamente legitimada enquanto meio. Disso depende a sua “não-violência” no sentido ligado à legitimidade. O que estabelece esses meios legítimos, por sua vez, é a violência que instaura o direito, e portanto esta não pode

³ A expressão “tese do *pedigree*” tornou-se conhecida a partir do debate entre H. L. A. Hart (1994) e Ronald Dworkin (1977) sobre os limites do conceito de direito. Trata-se da tese positivista segundo a qual a distinção entre o que é direito e o que não é se dá em função de um critério de origem histórica.

ser, em si, um meio legítimo. Ela se coloca como legítima apenas em função do seu próprio fim – instaurar-se a si mesma como direito.

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 da 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 do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. (Benjamin, 2011, p.148)

Assim, a violência que instaura o direito se dá a ver diferentemente, como exercida apenas em função de si mesma. Se antes a violência que mantém o direito era vista como meio legitimado, agora ela aparece como um meio cuja legitimação está em uma violência que se impõe como mero poder (agora no sentido de *Macht*, ou seja, mera força) ou “mera manifestação” (Benjamin, 2011, p.147), à maneira da cólera dos deuses. A cólera é uma violência que não se relaciona de nenhuma forma à sua própria justificação, “não se relaciona como meio a um fim predeterminado” (Benjamin, 2011, p.146), mas apenas mostra a si mesma – manifesta-se – enquanto violência.

A violência do direito passa assim, segundo Benjamin (2011, p.148), a mostrar-se sob “uma luz problemática”. A violência instauradora do direito não teria como instaurar o direito para outro fim que não seja em função de si mesma. Aqui ressurge aquele “algo de podre no direito” de que Benjamin (2011, p.134) falava ao comentar sobre o significado da pena de morte – a forma como o direito acaba instaurando-se unicamente como violência destinada a conservar a si mesma e, portanto, como uma espécie de mera manifestação de uma cólera ligada ao destino, que não se justifica senão por sua própria inevitabilidade. Uma espécie de câncer ou de praga que se reproduz sem racionalidade, cegamente.

Pode-se mesmo sugerir a interpretação segundo a qual é justamente o falso dogma da ligação entre meios e fins que permite à violência instauradora e conservadora do direito passar-se por não-violenta, seja como meio dirigido a fins justos, seja como meio historicamente legitimado cujos fins estariam, por isso, garantidos como justos, quando, na verdade, essas violências não seriam mais do que a mera manifestação colérica delas mesmas.

É, portanto, a partir dessa desconstrução da distinção entre violência instauradora e mantenedora do direito que Benjamin passa a chamar a primeira de violência “mítica”,

subsumindo a ela a segunda. A violência mantenedora do direito está, segundo Benjamin (2011, p.156), “a serviço” da violência instauradora, de modo que as duas, a partir daí, devem ser condenadas em conjunto.

A violência “divina”, como “puro meio”, vem romper o “círculo atado magicamente nas formas míticas do direito” (Benjamin, 2011, p.115), a “dialética” entre as duas violências do direito. Se, para Benjamin, a crítica da violência devia se dar em termos das relações entre meios e fins, a violência como “puro meio”, caracteriza-se por não relacionar-se, enquanto meio, a fins determinados, mas por relacionar-se diferentemente ao par meio/fim. Benjamin (2011, p.150) contrapõe os dois tipos de violência em todos seus aspectos:

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)

E ainda: “a violência mítica é a violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (Benjamin, 2011, p.152).

Mas qual a natureza dessa violência “divina”, “pura”, “imediate”? O que significa colocá-la como “imediate”, no sentido de *não mediada*?

2.3. Violência anômica⁴

Giorgio Agamben despertou um novo interesse sobre “*Zur Kritik der Gewalt*” ao sugerir, em seu *Estado de Exceção* (2004), que a teoria da soberania de Carl Schmitt em Teologia Política (Schmitt, 1996) poderia⁵ ter sido concebida como uma resposta à crítica benjaminiana da violência, e que poderia ser lida dessa forma.

Para Agamben (2004, p.84), “o objetivo [de “*Zur Kritik der Gewalt*”] é garantir a possibilidade de uma violência absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito

⁴ O termo “violência anômica”, utilizado por Agamben, é aqui sinônimo de “violência divina”, “violência que depõe o direito”, “que destrói o direito”, “violência destituente”, “violência pura” ou “puro meio”.

⁵ Agamben (2004) defende esse ponto de vista através de vários argumentos biográficos sobre Benjamin e Schmitt, inclusive demonstrando a probabilidade de que Schmitt tivesse lido o ensaio benjaminiano sobre a violência, apesar da relativa desimportância do jovem autor à época.

e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva”. Tal violência seria a violência “pura” ou “divina”.

Agamben (2004, p.85) afirma que

a doutrina da soberania que Schmitt desenvolve na sua obra *Politische Theologie* pode ser lida como uma resposta precisa ao ensaio benjaminiano. Enquanto a estratégia da “Crítica da violência” visava a assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para o contexto jurídico. [...] Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão.

Assim, para Agamben (2004), Schmitt teria substituído sua distinção entre poder constituinte e poder constituído, simétrica à distinção entre as violências instauradora e mantenedora o direito, que aparecia em seu livro anterior, pelo conceito de decisão soberana, justamente para enfrentar o problema da “indecidibilidade última de todos os problemas de direito”, que era o que permitia a Benjamin criticar a violência do direito.

Não caberia, aqui, seguir até o final a linha de raciocínio de Agamben e as relações entre Schmitt e Benjamin. Basta, por ora, compreender o sentido da introdução, por Benjamin, de uma violência inteiramente externa na figura do “puro meio”.

2.4. Greve geral como “puro meio”

Na distinção traçada por Georges Sorel em *Réflexions sur la Violence* (1972), greve geral política é aquela que pretende estabelecer um novo Estado, ao passo que greve geral proletária é aquela que busca destruir o Estado.

Para Benjamin (2011), o exemplo por excelência do “puro meio” na esfera política é o da greve geral proletária. É a figura do direito de greve que nos permite compreender qual a função da violência mais profundamente ameaçadora ao direito, já que, se por um lado o direito à greve significa a autorização de uma certa violência à classe trabalhadora, por outro essa violência, ao cruzar certos limites, torna-se inaceitável ao direito.

Benjamin (2011, p.128) afirma que o simples abster-se de uma ação pode ser “um meio puro, inteiramente sem violência”, na medida em que o abster-se não persegue a fim algum, mas esgota-se em si mesmo. Por outro lado, como esse abster-se pode ser usado como meio de chantagem, para obter certos fins, torna-se, a partir desse momento, também um meio violento a serviço dos operários.

Benjamin (2011, p.129) procura definir em que situações uma prática adotada no exercício de um direito pode ser considerado como violência:

Um tal comportamento, quando é ativo, poderá ser chamado de violência, quando exerce um direito que lhe cabe para derrubar a ordenação do direito em virtude da qual esse mesmo direito lhe foi outorgado; quando é passivo, nem por isso deve deixar de ser caracterizado como violência, quando se trata de chantagem no sentido das considerações desenvolvidas acima.

Não é, contudo, esse tipo de violência voltada a fins – que Benjamin (2011, p.130) chama “predatória” –, que o Estado mais teme, mas sim “aquela função da violência que esta investigação pretende expor como único fundamento seguro para a sua crítica”, isto é, o “puro meio”. Na greve geral como “puro meio”, é o mero abster-se que não procura nenhum fim – mais do que qualquer violência ativa ou baseada na chantagem – que ameaça o direito, porque “é capaz de fundamentar e modificar relações de direito” de forma imediata.

A greve geral como “puro meio”

não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado. (Benjamin 2011, p. 143)

Faz parte do pensamento benjaminiano que essa reorganização não-coercitiva do trabalho não se projete para o futuro, como fim, mas se dê imediatamente a partir desse modo de ação humana. Desde que haja a greve geral, para Benjamin, já tem-se, imediatamente, um trabalho transformado.

2.5. Linguagem como “puro meio”

Como aponta Derrida (2007, p.116), a discussão sobre o “puro meio” surge no ponto a partir do qual a oposição meio/fim já não dá respostas:

Para onde ir, quando se reconheceu essa indecibilidade inelutável? Essa pergunta se abre, primeiramente, para outra dimensão da linguagem, para um além da mediação e, portanto, da linguagem como signo. O signo aqui é entendido, como sempre em Benjamin, no sentido de mediação, como meio visando a um fim.

Com efeito, o tratamento dado à linguagem por Benjamin em outros textos da sua juventude, como “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem do Homem” e “A Tarefa do Tradutor” é bastante esclarecedor daquilo a que Benjamin (2011, p.138) se refere quando fala de uma violência pura, paradoxalmente não-violenta, que ele relaciona à linguagem, às relações entre pessoas particulares e a um certo “cultivo do coração”.

Benjamin (2011, p.141) afirma que “só podem ser apontados meios puros da política ela mesma enquanto casos análogos àqueles que regem a interação pacífica entre pessoas privadas” (o exemplo por excelência, no campo político, seria a greve geral proletária).

Em “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem do Homem”, Benjamin (2011, p.53) defende a concepção segundo a qual

toda língua se comunica *em si mesma*; ela é, no sentido mais puro, o *meio*⁶ da comunicação. A característica própria do *meio*, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem é a sua magia.

Essa concepção se contrapõe ao que Benjamin (2011, p.55) chama a “concepção burguesa da linguagem” segundo a qual “o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano”. A concepção oposta, da linguagem como “puro meio”, “não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que *no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus*”.

Assim, para Benjamin, a violência “mítica” parece estar ligada à ordem do signo, da representação e do conhecimento, ao passo que a violência “divina” está ligada a uma linguagem pura, que não comunica e não dá a conhecer, mas apenas dá a si mesma. Essa linguagem pura aparece como anterior à queda na representação. Essa queda representa, com efeito, uma espécie de “pecado original”, tanto que Benjamin (2011, p.69) chega a relacionar, no mesmo ensaio, a árvore edênica do conhecimento à “origem mítica do Direito”. A violência viciosa do direito que Benjamin quer combater tem, em sua origem, a queda da linguagem pura na linguagem da representação.

É essa ideia da linguagem da representação como “caída” que desperta em Derrida desconfianças sobre o teor da crítica da violência de Benjamin. Para Derrida (2007), Benjamin

⁶ A palavra “meio” é, aqui, tradução de *Medium* (meio enquanto matéria, ambiente ou modo de comunicação), e não *Mittel* (meio para um fim), como aparece no conceito de meio puro (*reines Mittel*) na crítica da violência. De todo modo, como percebe-se nesta mesma citação, a língua como puro *meio* (*Medium*) é marcada pela característica de *imediatidade*, que a contrapõe à ordem dos meios para fins.

se incluiria, com essas posições, na mesma onda anti-representação e anti-*aufklärung* que teria engendrado o nazismo⁷. Boa parte do ímpeto de Derrida, de interpretar Benjamin “desde seu porvir”, decorre da intenção de fazer uma leitura anti-benjaminiana desse texto, desconstruindo justamente essa oposição – que está no coração do texto – entre dois tipos de linguagem, e com ela a oposição entre violência “mítica” e “puro meio”.

2.6. “Puro meio” e violência soberana

Em *Homo Sacer: Poder Soberano e Vida Nua I*, Agamben (2010, p.69) se pergunta sobre qual seria a distinção possível entre o conceito benjaminiano de violência “divina” como “puro meio” e o conceito de violência soberana, a partir de Schmitt:

A violência soberana e o estado de exceção que ela instaura não aparecem [...] no ensaio, e não é fácil dizer onde eles poderiam colocar-se com relação à violência que põe o direito e aquela que o conserva. A raiz da ambiguidade da violência divina deve, talvez, ser buscada justamente nessa ausência.

Para Agamben (2010, p.69), está claro que a violência soberana tampouco pode ser reduzida ao dualismo entre violência que instaura e violência que mantém o direito, ela “o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se dele”. Ao mesmo tempo, o fato de ela não se enquadrar na dialética entre as duas formas de violência que Benjamin quer rejeitar não implica em que ela se identifique com a violência “divina”.

Isso porque, enquanto a violência soberana de Schmitt existiria para garantir uma distinção entre exceção e regra, a violência “divina” benjaminiana teria a finalidade de depor o direito absolutamente em “uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra” (Agamben, 2010, p.69). Agamben (2010, p.69) continua:

Por isto (na medida em que, digamos, [a violência divina] não é uma outra espécie de violência ao lado das outras, mas apenas o dissolvimento [sic] do nexos entre violência e direito) Benjamin pode dizer que a violência divina nem põe nem conserva o direito, mas o depõe.

Essa radical deposição do direito, que se torna possível através do corte do nexos entre violência e direito – nexos que está, por sua vez, ligado à dialética viciosa entre violência que instaura e violência que mantém o direito –, seria, assim, a característica da violência “divina” como “puro meio”.

⁷ Agamben (2014, p.69) qualifica essa interpretação derridiana de um “singular mal-entendido”.

4. Conclusão

A questão de quais são os meios justos, de qual o limite da violência e o lugar da não-violência (tanto da parte dos cidadãos quanto do Estado e, notadamente, da polícia), tem estado na ordem do dia, conscientemente ou não, desde que, em 2013, as ruas do Brasil voltaram a ser ocupadas pela insurgência e, desde então – passando pela Copa do Mundo e pelas recentes manifestações pelo “impeachment” e até pedindo uma intervenção militar –, foram palco dos fenômenos mais díspares, radicalmente dúbios, radicalmente contrastantes.

A questão muitas vezes é sobre a legitimidade e, às vezes mais especificamente, sobre a legitimidade da violência. Quais os limites da violência repressiva estatal, a pretexto de preservar o próprio Estado? Quais os limites da violência dos que se insurgem? Quando ela é legítima? Ela precisa ser legítima? Todas essas questões se impõe, e devemos conter-nos de fornecer respostas por conveniência política, na medida em que elas podem, se incoerentes, voltar-se depois contra nós. Somos capazes de dizer o mesmo diante do Movimento Passe Livre e do Movimento Brasil Livre (que pede o “impeachment”)? Qual a diferença significativa e consequente entre os dois?

A relação entre os meios de ação e o direito, e dentre eles a violência, se coloca como questão. Nosso momento histórico se parece, de certo modo, com aquele em que Benjamin se questiona sobre diferentes “relações de direito” – são períodos de transição em que modelos se esgotaram, não se sabe ao certo qual o próximo passo e, por isso mesmo, o pior ameaça no horizonte. Algumas das questões permanecem as mesmas, como a da polícia, a da violência revolucionária e a do parlamentarismo, mas sob novas roupagens. Cabe perguntar o quanto das reflexões de Benjamin permanece capaz de ajudar-nos a lidar com tais questões, e o quanto deve ser reformulado a partir de todos os eventos que se seguiram no século XX e nesse início de XXI, e deixaram seus rastros indeléveis na história (a discussão a partir do texto de Derrida ajudar-nos-á nesse questionamento em outros momentos).

Chegou a acontecer recentemente de, diante de filósofos ligados a Benjamin, como Paulo Arantes e Michael Löwy, jovens ativistas com interesses filosóficos colocarem de forma extremamente direta a questão: as manifestações são “violência divina”? Os *black blocs* são “violência divina”? Como vimos, Benjamin identifica a violência “divina” com aquela que depõe o direito, com a violência revolucionária e a figura da greve geral. A partir daí, é natural que, ao ler esse texto com a mente povoada pelos últimos eventos, esse tipo de pergunta se imponha. Trata-se de um conceito atraente, especialmente para aqueles profundamente

insatisfeitos com o presente estado e a marcha do direito e do Estado. Porém, devemos levar Benjamin a sério quando ele afirma que a violência “divina” é “não violenta”, e especialmente prestar atenção à ideia do “puro meio”.

Com efeito, embora a violência “divina” seja aquela que depõe o direito, é essencial perceber que ela *não guarda com essa deposição uma relação de finalidade*, é dizer, ela não tem como fim, como *telos*, como objetivo depor um certo direito, e ainda assim ela o depõe. O vácuo dessa (ausência de) causalidade é o que torna o conceito tão delicado.

Devemos talvez atentar mais ao exemplo do diálogo livre como “puro meio” do que ao exemplo da greve geral ou, se atentarmos a este, lembrar que ela só é “puro meio” quando mantém-se não-violenta, isto é, distanciada da chantagem. Nesse quadro, começa a delinear-se claramente que um meio violento objetivando depor o Estado não se identifica com a violência “divina” benjaminiana, e não o faz por dois motivos (ainda que eles venham juntos): porque é violento, e porque se relaciona como meio a um dado fim.

Por isso, cabe sugerir que a verdadeira violência (não-violenta) revolucionária para Benjamin, aquela capaz de depor o direito, nunca opera de uma forma tão obviamente violenta quanto poderíamos pensar. Ela se caracteriza, antes de mais nada, como vimos na discussão sobre a greve geral, pela *interrupção*, pelo estado de inoperosidade ao qual se chega por um radical rompimento das relações anteriores. Não significa que a manifestação ou, dentro dela, alguma estratégia específica não possa irromper como violência “divina”. Mas ela deverá ser talvez, por assim dizer, muito estratégica, na medida em que deve dirigir-se a interromper, a sabotar, justamente nos pontos vitais que possibilitam a marcha que quer-se parar.

Seria absurdo procurar responder diretamente às pergunta ávida por “exemplos” de violência “divina”, ou apresentar uma lista, e esse não é o objetivo da presente investigação. Antes disso, procuramos estabelecer aqui uma discussão relevante e apurada sobre um texto que nos parece de especial relevância no momento, para, a partir dela, prosseguir a textos posteriores que possam atualizar e complexificar a questão da relação entre direito e violência para que possamos melhor pensa-la hoje.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Magia, Técnica, Arte e Política:** Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei:** O “fundamento místico da autoridade”. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **L'écriture et la Différence.** Paris: Éditions du Seuil, 1967.

SCHMITT, Carl. **A Crise da Democracia Parlamentar.** São Paulo: Scritta, 1996.

SOREL, Georges. **Réflexions sur la violence.** Paris: Marcel Rivière et Cie, 1972.