



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A Crítica de Benjamin ao caráter coercitivo da lei e a vinculação entre a violência mítica e o direito

Por: Luciano Gomes Brazil³⁰
luciano.brazil@ifg.edu.br

Resumo

Walter Benjamin, em seu ensaio *Zur Kritik der Gewalt*, faz uma crítica ao direito à medida que faz uma crítica da violência. Precisamente importante são as distinções entre violência instauradora e violência mantenedora do direito, e entre a violência mítica e violência divina. Em nosso artigo, salientamos a presença da violência mítica, tal como uma herança, na instauração e na manutenção do direito. Do ponto de vista da crítica de Benjamin, essa herança se sustenta enquanto relação de poder, o que impede que o direito se conceba a partir de uma ética possível. Inicialmente percorremos o trajeto do autor do ensaio, mostrando os pontos cegos tanto do direito positivo quanto do direito natural, em suas respectivas instrumentalizações da violência, mais em específico o direito positivo, como relação de justificação dos meios. A partir daí seguimos uma discussão que pretende mostrar o vínculo entre o mítico e a instauração e manutenção do direito.

Papalvras-chave: Ética; Benjamin; Violência; Direito; Poder.

Resumo

Walter Benjamin, en sia provo Zur Kritik der Gewalt, kritikas la leĝon dum ĝi kritikis perforton. Ĝuste gravaj estas la distingoj inter instigado de perforto kaj leĝo, kaj inter mítica perforto kaj dia perforto. En nia artikolo ni emfazas la ĉeeston de mítica perforto, kiel heredaĵo, en la starigo kaj bontenado de la leĝo. De la vidpunkto de la kritiko de Benjamin, ĉi tiu heredaĵo estas subtenita kiel rilato de potenco, kiu malhelpas la leĝon koncipi sin de ebla etiko. Komence, ni trarigardis la trajektorion de la aŭtoro de la

³⁰ É doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, É Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e Graduado em Filosofia pela Universidade Metodista Benett. É Servidor Público Federal, docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico – EBTT, junto ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – IFG. É autor de artigos científicos em periódicos nacionais. É autor dos livros “A Filosofia em debate: questões de ética, educação e política” (2016) e “Rangeríase” (2014).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

provo, montrante la blindajn makulojn de pozitiva leĝo kaj naturaj leĝoj, en iliaj respektivaj instrumentoj de perforto, pli specife pozitiva leĝo, kiel rilato de pravigo de la rimedoj. De tio ni sekvas diskuton, kiu provas montri la ligon inter la mítico kaj la starigo kaj bontenado de la leĝo.

Ŝlosilvortoj: *Etiko; Benjamin; Perforto; Rajtoj; Potenco.*

Abstract

Walter Benjamin, in his essay Zur Kritik der Gewalt, criticizes the Right as long as he makes a criticism of the violence. Precisely important are the distinctions between lawmaking and law-preserving violence, and between mythical violence and divine violence. In our article, we stress the presence of the mythical violence, just as a heritage, in the lawmaking and law-preserving of the Right. From the Benjamin's criticism point of view, this heritage sustains itself as a power relation, what prevents that the Right conceives itself from a possible ethic. Initially we go through the author's path, showing the blind spots of the positive law and natural law, and its respective instrumentalization of violence, more specifically the positive law, as a relation of justification of means. Thence force, we follow the discussion that intend to show the link between the mythical and the lawmaking and law-preserving violence.

Key-words: Ethic; Benjamin; Violence; Right; Power.

*Wie viel Blute und Grausen ist auf dem
grunde aller "Gute Dinge"
Quanto sangue e horror estão no fundo
de todas as "coisas boas".
Nietzsche, Genealogia da Moral*

O ensaio escrito em 1921 por Walter Benjamin (1892-1940), *Zur Kritik der Gewalt*, possui importantes reflexões, as quais algumas discutiremos aqui. No intuito de se fazer, como o título já indica, uma crítica da violência, Benjamin estabelece um

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ponto cego nas relações de direito para essa possível crítica, o que indica a insuficiência inerente ao direito para concebê-la. E não apenas que esse ponto cego revele que o direito não possa ele mesmo estabelecer uma crítica à violência, as reflexões deste ensaio indicarão que a crítica da violência mostra a incompatibilidade desta reflexão com o próprio direito, o que sugere em última instância, que questões éticas não são concernentes a este, e sim que a concernência dessas questões vige fora dele.

Benjamin, assim, traça uma reflexão para fora ou além do direito (Barbosa, 2017, p.151) na medida em que sua crítica da violência irá demonstrar não apenas a insuficiência na aporia ou no ponto cego, mas também que no interior dessas relações há “algo de podre no direito” (Benjamin, 2011b, p.134), que diz respeito ao monopólio do uso da violência como meio, a violência instrumental, de uso político. De tal maneira que, podemos afirmar, não é que Benjamin recuse o vocabulário e as relações de direito para fazer uma crítica, antes, partindo de dentro do próprio direito, o nosso autor demonstrará como se dá essa relação, e salientará uma necessidade de se buscar fora dela uma crítica possível que apontará nele, no direito, ou, melhor dizendo, na instauração e na manutenção do direito, relações de culpa, advindas do mito – contrariando a ideia geral do direito positivo de que suas leis são baseadas na razão -, e que propriamente aí se instala uma autoridade, um poder cuja eticidade já se perdeu. Além disso, mostrando que no decorrer da história direito e justiça se confundiram (Chaves, 1994, p.18).

O ponto de partida no âmbito do direito está nas relações entre meios e fins. Lançando mão da violência como um meio, a sua justificação fica dada em função de fins justos, o que não é, de modo algum, uma crítica da sua concepção, mas apenas um critério de sua aplicação: “Permaneceria ainda sempre aberta a questão se a violência



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos” (Benjamin, 2011b, p.122). Essa última citação é peça central de alguns dos questionamentos que queremos desenvolver aqui. Ainda no âmbito do vocabulário e da concepção jurídicas, Benjamin traça duas possíveis maneiras do direito se relacionar com a violência, uma que está no âmbito do direito natural, em que se “justificam os meios pela justiça dos fins”, e outra que está no âmbito do direito positivo, que através de uma “justificação dos meios visa garantir a justiça dos fins” (Benjamin, 2011b, p.124). Vale citar todo o trecho:

(...) sem prejuízo desta oposição, as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. (...) A antinomia se mostraria insolúvel se o pressuposto dogmático comum fosse falso; se, por um lado, meios justificados, e, por outro, fins justos se encontrassem num conflito inconciliável. (BENJAMIN, 2011b, p.124)

Em função desta antinomia aparentemente sem solução, Benjamin precisa escolher um caminho que conduza a uma crítica da violência, não somente à sua possibilidade de aplicação. Nesta reflexão sobre seu critério, no âmbito do direito, no entanto, ele já encontrou os pontos cegos de ambas as concepções. Falta ao direito positivo uma crítica a um sistema de fins, ao “caráter incondicional dos fins”, enquanto para o direito natural falta uma crítica a um “caráter condicional dos meios”. O direito positivo, entretanto, do ponto de vista da crítica a se fazer, possui uma vantagem, que se dá justamente na sua limitação intrínseca. É que através do seu critério de aplicação da violência, o que Benjamin nomeou por “caráter condicional dos meios”, o direito positivo distingue duas violências: aquelas sancionadas e aquelas outras não sancionadas por lei. Ainda que o direito positivo não possa traçar uma crítica da



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

violência a partir dessa diferenciação, o critério de sua diferenciação torna possível uma perspectiva externa ao direito: Benjamin propõe um ponto de partida histórico-filosófico.

O passo seguinte é fundamental. Torna-se evidente o caráter relativo da permissividade da violência do direito. Quais os casos em que a violência é permitida pelo direito? Quais os casos em que não é permitida? Não é difícil a partir daí entender que o direito só é permissivo com a violência praticada pelo próprio direito, mas não por indivíduos enquanto sujeitos do direito. Certamente, se o direito permitisse que alguns fins, mesmo os naturais, fossem praticados por indivíduos mediante a violência, o próprio direito estaria em risco:

Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de 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. (BENJAMIN, 2011b, p.127)

A partir daí é possível a Benjamin fazer uma distinção importante. Toda violência é ou instauração de um direito, ou manutenção de um direito preexistente. Há um momento de entrada das relações de direito, da Instituição, se assim podemos dizer, que se dá através de uma violência instauradora, e há um momento, ou momentos, no interior dessas relações de direito em que essa, acima nomeada Instituição, se mantém senão por meio ou através também de uma violência, mas que se distingue daquela não por instaurar uma relação de direito, e sim por manter aquela. Ela é, assim, violência mantenedora. Essa distinção é importante no contexto da crítica de Benjamin, é ela que permite ao autor berlinense criticar a violência do direito.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Derrida em *Força de Lei* problematiza essa diferenciação, que para ele não pode ser tão heterogênea assim. O ponto da crítica do autor magrebino é a de que o instaurado desde o momento de sua instauração já requer uma manutenção, ou em outras palavras, de que a manutenção não se distingue totalmente da instauração. Cito Derrida: “a própria violência da fundação ou da *instauração do direito* deve envolver a violência da *conservação do direito e não pode romper com ela.*” (Derrida, 2007, p.89) Essa violência “pura” da instauração não pode ser contraposta a outra violência, ela já é constitutiva desta. Toda violência instauradora já é também mantenedora do direito, ou de algum tipo de direito, poderíamos assim formular a concepção derridiana³¹.

Mas precisamente em que incide a contra crítica de Derrida à distinção benjaminiana? Quais as consequências de se pensar que não é possível distinguir exatamente a instauração da manutenção das relações de direito? Deixemos por enquanto essas perguntas em aberto.

³¹ De tal forma que a cada vez que essa instauração é reprimida, diz Derrida páginas mais adiante, pela representação e manutenção, a própria relação de direito se enfraqueceria, destruiria a si própria (Benjamin também alude ao mesmo enfraquecimento na relação dialética entre instauração e manutenção, mas é que sua conclusão diverge da de Derrida, o que interessa a Benjamin é a destituição do direito: “É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. (Benjamin, 2011, p.155)). O autor magrebino fala aqui da “lei de Iterabilidade” que de algum modo mantém indistinto o originário do pós-originário, o que nesse caso seria a impossibilidade de conceber a violência fundadora distinta de sua manutenção. Pensando na direção contrária, para que essas relações de direito se mantenham e não se enfraqueçam, é necessário reconhecer um mecanismo que repita a instauração em sua manutenção. Mas cabe salientar que não se trata de qualquer instauração, mas tão somente a reinstauração daquilo que já fora instaurado, o que dificulta ainda mais a distinção entre instauração e manutenção. É nesse ponto que a reflexão sobre aquelas instituições de função híbrida, tal como a polícia, tem a sua importância. Butler (2017, p.78) nos lembra que essas instituições de função híbrida, reafirmam, de maneira regrada, o caráter veiculante do ato fundador. Podemos talvez tirar a conclusão de que ela pense na direção contrária à concepção de Derrida, para quem a instauração já é a sua manutenção. Butler entende que há algo de instauração sempre e a cada vez que uma violência de manutenção da lei é exercida.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Já Hannah Arendt não reconhece que violência e poder possam ser sinônimos. Ainda que em seu livro especificamente sobre a violência ela não cite abertamente este ensaio de Benjamin, é possível traçar paralelos. De fato, a palavra violência em alemão, *Gewalt*, possui esta ambiguidade explorada por nosso autor, a qual, por sua vez Arendt irá dizer que se opõem uma e outra. Sua concepção defende que “o que nunca pode nascer daí [da violência] é o poder” (Arendt, 1972, p.130), e de que tudo depende do poder que há por trás da violência, algo que remonta à questão do poder (e não da violência), de que ele não precisa de justificativas, mas sim de legitimidade. O poder que perde sua legitimidade, aí sim está sujeito às relações de violência. De modo que somos levados a crer que a manutenção por si própria nas relações de direito não seria, nesse sentido, uma reafirmação da violência que instaura direito, mas sim uma questão da legitimidade do poder em exercício.

Tomando pontos de partida diversos, Derrida e Arendt concordam quanto à defesa das relações de direito, que é precisamente onde se dá, ou de onde parte a crítica de Benjamin. Arendt é bem direta ao aludir a “uma outra tradição” e a “outro vocabulário”:

Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens. Os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos quando revistaram os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem (...). Infelizmente eles também se referiram à obediência – obediência às leis em vez de aos homens (...) (ARENDR, 1972, 120)

Sem fazer alusão direta à violência, mas também sem poder se esquivar de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

termos como “revolução”, que de algum modo se constitui em violência, Hannah Arendt está propondo, na citação acima, que existe uma tradição no direito que se concebe não a partir da relação de obediência, e que foi essa tradição que inspirou as novas formas de governo do mundo moderno. Mas a própria Arendt reconhece que esses próprios instauradores modernos ainda falavam em obediência, muito embora obediência não a homens, mas à lei³².

Embora seja bastante visível que, tendo escrito tal ensaio na segunda década do século XX, após o final da Primeira Guerra Mundial, em um momento politicamente conturbado, e embora, por sua vez, Benjamin tenha em vista esses acontecimentos sob o prisma de um ceticismo quanto às políticas de estado e da constituição de seu país, sua leitura transborda esses contextos. Salta aos olhos a proficuidade do tema sob a

³² A discussão não termina aí. A defesa de Arendt remonta à ideia de que o domínio da lei na modernidade é constituída a partir de uma coletividade. Nesse domínio, ainda que se fale em obediência, esta não é incondicional, como o é na relação violenta de um criminoso que assalta com uma faca. Com isso ela quer afastar a noção de que a violência constitui esse domínio da lei. No apêndice indicado em nota no parágrafo do qual tiramos nossa citação acima, Arendt, citando Passerin d'Entrèves, indica que, havendo leis mais 'diretivas' que 'imperativas', podemos conceber estas leis como regras de um jogo, e que, menos do que uma relação violenta, jogar com as regras do jogo, desejá-las, é idêntico ao desejo de viver: “Todo homem nasce numa comunidade com leis pré-existentes às quais ele “obedece” em primeiro lugar porque não há outro meio de ele entrar no grande jogo do mundo. Posso querer mudar as regras do jogo, como fazem os revolucionários, ou abrir uma exceção para mim, como fazem os criminosos; mas negá-las em princípio não significa simples “desobediência”, mas a recusa a entrar para a comunidade humana.” (ARENDR, 1972, Apêndice XI, p.165). Diante do estado de coisas que ela coloca, havemos de perguntar, uma vez ela mesmo fazendo alusão ao termo exceção: será mesmo que se trata de em certos casos, ou, para não dizer, em todos os casos, que essa escolha entre a possibilidade de jogar ou não um jogo cujas regras são pré-estabelecidas seja de fato uma escolha? Há escolha? Em casos extremos, p.ex. como em certas comunidades que são invadidas por uma lei que não lhes diz respeito, que sequer se trata de uma lei em sua própria língua, como as comunidades indígenas, ou então mesmo aqueles que vivem em favelas e periferias, será que eles têm essa escolha? Por que essa autora, que perdeu a sua cidadania alemã com a ascensão do partido nacional socialista, acredita nas instituições? Talvez tenha faltado à sua concepção de direito olhar a lei pela lógica da exceção, para fazer mostrar que o mesmo mecanismo que a fez perder a cidadania alemã é o que sustenta o estado de direito de todas as constituições ocidentais. Deixemos essa questão em aberto.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

lógica da exceção, amplamente pesquisado por Giorgio Agamben (2004), cuja tarefa é amplamente tributária a Benjamin, sem sombra de dúvida.

A polêmica com a qual nosso texto se envolve é a seguinte: há uma ética possível dentro das relações de direito? Ou será que o direito não se dá apenas através das relações de poder e violência? Vimos acima que a crítica de Benjamin começa com a configuração da violência como meio, violência instrumental, que é como o direito a concebe. O direito positivo, com seu critério de aplicação de meios justificados reconhece que há violências sancionadas por lei e outras não sancionadas, mas é incapaz de fazer um questionamento sobre sua aplicação segundo seu valor, isto é, nos casos em que o direito positivo se vale da violência como meio para fins não há aí qualquer crítica possível do ponto de vista da lei. Vimos que Derrida não reconhece a separação entre o momento da instauração e o(s) momento(s) da manutenção do Direito. Ao não reconhecer isto, parece se tornar inválida a posição e o procedimento crítico de Benjamin. Arendt por sua vez diferencia violência e poder, que no texto do nosso autor aparece sob o substantivo ambíguo *Gewalt*. Ao estabelecer a distinção entre ambos, ela delimita a violência ao uso instrumental e não se engaja no procedimento crítico de Benjamin, que é o que veremos na sequência. Mas o que ambos, Derrida e Arendt, talvez esta de maneira mais enfática que aquele, fazem em contraste com o nosso autor é o de reconhecer a Instituição do Direito como âmbito possível de realização ética.

Para o nosso autor “há algo de podre no direito” (Benjamin, 2011b, p.134)³³,

³³ É importante salientar que para Benjamin o direito só é instaurado a partir da violência, e é isso que não torna possível falar em igualdade. Cito nosso autor: “da perspectiva da violência, **a única que pode garantir o direito**, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza”. (Benjamin, 2011b, p.149, grifo nosso)

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cabendo ao entendimento, através da crítica, se aproximar das condições que perfazem o surgimento e a manutenção do direito. É a partir daí que Benjamin sobrepõe ainda outra distinção. Além desta entre violência instauradora do direito e violência mantenedora do direito, ele estabelece a distinção entre a violência mítica e a violência divina.

Do que se trata falar em violência mítica? O exemplo paradigmático utilizado pelo autor é o mito de Níobe: uma mortal, que desdenha da fertilidade da deusa Leto. Níobe é mãe de quatorze filhos (sete homens e sete mulheres), e a deusa possui apenas dois, os deuses Apolo e a deusa Ártemis. Ao sofrer o insulto, a deusa ordena que seus filhos se vinguem dela, matando a flechadas os sete filhos homens da mortal. Níobe desdenha da deusa ainda uma segunda vez, mostrando que mesmo tendo matado sete de seus filhos, ela ainda possui mais filhos que Leto. Ao terminar de proferir tal desdém, mais flechas caíram matando suas filhas, fazendo com que restasse apenas uma. Níobe, em desespero, implora que deixem apenas aquela última. Mas antes que ela terminasse de implorar, uma flecha já lançada mata sua última filha.

Nessa discussão que pretende assegurar uma distinção entre os tipos de violência e em relações de direito, Benjamin estabelece que a violência mítica, em seu aparecimento não é mediata, não possui uma relação de meio para fins: ela não é meio, mas sim manifestação. O assassinato dos filhos de Níobe é essa manifestação.

Precisamos a partir daqui observar dois pontos. O primeiro delas é que ao estabelecer uma violência que se dê como manifestação, antes de ser algo instrumental, ou um meio para fins, Benjamin efetiva “o ponto de vista externo à filosofia do direito positivo, mas também externo ao direito natural” (Benjamin, 2011b, p.125), efetiva, portanto, uma “reflexão histórico-filosófica”. Nosso autor faz então algo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

surpreendente, segundo ponto da observação: ele relaciona a violência mítica com o direito. É precisamente este ponto da crítica no contexto desse ensaio que precisamos salientar: fazer mostrar que o direito possui uma herança mítica, que a sua violência instauradora estabelece nas relações de direito um “círculo atado magicamente” no que ele chama de “formas míticas do direito” (Benjamin, 2011b, p.155). As relações da instauração do direito através da violência mítica circunscrevem pontos dessa crítica que não podemos deixar passar e que aparentemente não estão presentes nem no texto de Derrida, nem no texto da Arendt.

Como aludimos acima, as questões de direito vigem daquela violência mítica, da “ambiguidade mítica das leis” (Benjamin, 2011b, p.149). Em outro ensaio escrito nessa mesma época, *Destino e Caráter*, o autor berlinense demonstra como a ligação entre o Destino, de ordem religiosa, é estranhamente relacionado ao Caráter, “sendo o caráter considerado uma causa do destino” (Benjamin, 2011a, p.89). Neste intricado jogo de separação entre o interno, caráter, e o externo, destino, o que é mais acessível não é uma separação, e sim uma co-incidência (Benjamin, 2011a, p.91). A fim de evitar os erros possíveis na concepção de ambos os termos, nosso autor começa por mostrar como o destino sempre foi atribuído à infelicidade e à culpa. Nesse texto, Benjamin não nos dá maiores detalhes dessa concepção de destino, ele apenas informa que há um entrelaçamento com o sentido religioso: “para nomear um caso típico, a infelicidade fatídica é vista como a resposta de Deus ou dos deuses a uma culpabilidade religiosa” (Benjamin, 2011a, p.92). Assim, é tangível notar o imbricamento que duas esferas distintas, a ética e a religião, acabam tendo, qual seja, através do imbricamento entre caráter e destino. Mas antes de, algumas linhas mais abaixo, Benjamin mostrar a relação que destino e caráter possuem com o direito, ele nota que falta à “clássica

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

formulação grega” uma atribuição entre destino e felicidade, ou entre destino e inocência, e que ao contrário, estas são muito mais uma libertação daquela, o que nos sugere pensar no destino como uma condenação. É por essa via que Benjamin afirma que “uma ordenação cujos únicos conceitos constitutivos são os de infelicidade e culpa” sem nenhuma “via pensável de libertação”, não pode ser religiosa, sendo necessário procurar em outro domínio, onde apenas culpa e infelicidade sejam válidas: “uma balança, na qual bem aventura e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é o direito” (Benjamin, 2011a, p.93). Temos aqui já condição de fazer ligação com a crítica da violência. Ernani Chaves, em um artigo seu de 1994, nos diz que “violência e direito são irmãos siameses”, pois o direito é a “perpetuação da ordem mítica nas sociedades que pensavam tê-la eliminado”. A crítica da violência ao direito é também a crítica ao seu racionalismo.

Sua crítica [a de Benjamin] ao direito, portanto, atinge dois alvos ao mesmo tempo: ela serve tanto para desmascarar a ‘troca enganosa’ que nos faz confundir direito e justiça, quanto nossa crença de que o direito é uma elevada elaboração racional. (CHAVES, 1994, p.18-19)

Há no direito uma necessária relação entre “ação do destino”, “aparecimento da culpa” e sua “inevitável expiação”. Estas três, contudo, são provindas do âmbito do mito, e não da construção racional. Em outros textos, Benjamin parece trabalhar a temporalidade do mito, ao invés do destino, mas que ambos possuem relação com o direito. Também na temporalidade do mito a culpa faz repetir o tempo passado suspendendo a distinção entre passado, presente e futuro e suspendendo toda possível ação da liberdade, pois submetida à repetição³⁴.

³⁴ Embora nossa proposta aqui não seja a de se fazer uma “hermenêutica” das fases da obra de Benjamin, aludimos à J.M Gagnebin que afirma ser a obra de Benjamin atravessada por “motivos-chave”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O assassinato dos filhos de Níobe é pura manifestação colérica da violência. Se o entendêssemos como um meio, poderíamos conceber o assassinato como uma punição. Por esse caminho precisaríamos notar que se matar os filhos de Níobe foi um ato de punição por parte dos filhos da deusa Leto, haveria antes da ação desdenhosa de Níobe uma regra instaurada, uma lei, a qual ela houvesse transgredido. Mas Benjamin salienta que a ação de Níobe não foi uma transgressão, mas um desafio, e a violência que se seguiu está muito mais aparentada com uma instauração do direito. Isto quer dizer que antes desse ato punitivo, não havia relações de direito, e que Níobe não estava “condenada”, ou seja, ela não tinha um destino, conforme vimos acima:

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 o castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito. (BENJAMIN, 2011b, p.147)

Qual é então a importância de salientar a instauração violenta do direito? É o de mostrar que essa instituição está amarrada às formas míticas, e que dela não aboliu, antes, a endossou. Está amarrado às formas míticas, em primeiro lugar não porque pune, mas porque institui um poder. E porque institui um poder, pune. Mas todo esse estado de coisas não quer dizer outra coisa senão que o direito, as relações de direito, e sua instauração e manutenção, nada tem a ver com justiça, afinal a justificação sempre é posterior à instauração, o que nos leva a concluir que a própria instauração é arbitrária.

A temporalidade que se repete é um dos motivos-chave de Benjamin, também o encontramos em obras mais avançadas de sua produção, bem como o tema do messianismo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(...) 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 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.** (BENJAMIN, 2011b, p.148, grifo nosso)

A violência instauradora possui uma relação *ad hoc* com o poder. Cito Butler:

Os atos pelos quais o direito é instituído não são em si justificados por outro direito ou pelo recurso a uma justificação racional que preceda a codificação do direito: o direito tampouco se forma de maneira orgânica, com o lento desenvolvimento de costumes e normas culturais em direito positivo. Pelo contrário, a instauração da lei cria as condições para que se deem os procedimentos justificativos e as deliberações justificativas. Isso acontece por decreto, por assim dizer, e isso faz parte do que se pretende com a violência desse ato fundador. Com efeito, a *violência* da violência que instaura o direito é resumida na afirmação de que “isso vai ser lei”, ou, mais enfaticamente, “isso agora é lei”. (BUTLER, 2017, 77)

A ausência de uma justificativa prévia e externa à instauração e ao instaurado é aquilo que determina as relações de direito: toda justificativa se dá sempre após a instauração. O ato performativo da fúria divina que aniquila os filhos de Níobe não são algum tipo de punição, pois se o fosse, estaríamos dizendo que havia um “sistema de códigos” anterior ao ato. Este é uma instauração, através da pura manifestação da violência, de uma relação de direito, que tem como característica fundamental estabelecer fronteiras. No mito de Níobe, essa fronteira é tão unicamente aquela que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

separa deuses e homens. A ação “inocente” dessa mortal, que, portanto, desafia o destino, foi o de se orgulhar de sua fertilidade, desdenhando da deusa. É essa estrutura mítica da demarcação de um poder o que Benjamin aponta como inerente à instauração do direito, pois que sua manifestação não ocorre por justiça nenhuma.

Mas – podemos nos perguntar - o que acontece com Níobe depois da morte de seus filhos? A partir daqui há algo interessante: a petrificação de Níobe. Após a morte dos filhos, o mito nos conta, Níobe verteu-se em rocha, porém uma rocha a chorar constantemente, formando uma nascente de um rio. Butler comenta essa transformação: “embora Níobe continue viva, ela está paralisada nesse viver: torna-se permanentemente culpada, e a culpa transforma em rocha o sujeito que a carrega.” (Butler, 2017, p.84)³⁵

Temos aqui uma vinculação entre direito, culpa e punição. Mesmo que o ato da instauração de direito através da violência mítica não possa ser entendido como uma punição a Níobe, temos nessa relação petrificada uma punição através da culpa.

³⁵ Vale sempre a pena, ao se ler essas conclusões, voltar à *Genealogia da Moral*, mais especificamente à Segunda Dissertação, cujo título é “Culpa, Má Consciência e Coisas Afins”. Essa Segunda Dissertação é genial em fazer mostrar como por trás das boas intenções das instituições há sempre “vontade de poder” e tão só. Nietzsche, assim como Benjamin, é um autor desejoso em restaurar a alegria à história, mas acontece que precisamente aí eles discordam bastante. Para Nietzsche alegria é sempre poder *sobre* algo. O fato de haver má consciência no mundo se dá justamente através daqueles que foram submetidos a uma dominação, mas é do próprio impulso de dominação sequer haver qualquer sentimento de responsabilidade por essas “consciências ruins”, o que sugere haver sempre esse movimento inerente à própria história, qual seja, de uma subsequente dominação da má consciência sobre aqueles que lhe exerceram domínio a partir de um espírito de vingança. A restauração da alegria que Nietzsche almeja parece muito mais a restauração dessa alegria irresponsável, sem relação com a consciência, uma alegria criativa, despreocupada com a moral. Ao contrário do que salienta Benjamin através do mito de Níobe, a consciência da culpa se origina, segundo a opinião de Nietzsche, a partir do próprio dominado ao invés de ser imposta “de fora”, do dominador. Valeria a pena, num estudo comparado, buscarmos entender melhor como é a formulação nietzschiana do processo do surgimento da culpa, pois parece que a noção benjaminiana de manutenção do direito, que está intrinsecamente ligada à culpa psicológica, diverge frontalmente.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Assim, o ato da instauração não pode referir a uma necessária transgressão, pois ainda não se havia estabelecido um direito. Culpa e Penitência parecem estar *vinculadas à manutenção* do direito. “A punição produz o sujeito vinculado pelo direito – responsabilizável, punível e punido” (Butler, 2017, p.84). Butler enfatiza que o ato da instauração é externo: não foi Níobe quem matou seus filhos, mas ela se sente culpada tal qual houvesse os matado:

Pode parecer, assim, que a transformação de Níobe em sujeito legal envolva definir a violência exercida pelo destino como uma violência que se segue da própria ação de Níobe, e pela qual ela, como sujeito, assume responsabilidade direta”. (BUTLER, 2017, p.85)

Há uma dobra dessa violência instauradora em sua manutenção, que outra coisa não é que a presença não necessariamente assumida, no sujeito de direito, de uma “responsabilidade”³⁶. Benjamin associa essa dobra ao destino, na medida em que através da violência mantenedora, vincula-se a pessoa ao direito, “colocando o sujeito como única causa do que sofre e mergulhando-o numa forma de responsabilização dominada pela culpa” (Butler, 2017, p.85). De tal maneira que a relação entre destino e ação não é ética, mas coercitiva. O sujeito do direito não age eticamente, mas em virtude da força da lei que o pune em caso de transgressão. Não estamos a falar coisas óbvias, pois o que colocamos aqui nos obriga a repensar no que constitui propriamente o que é ético. Voltaremos a esse assunto.

A manutenção do direito se dá através da culpa e sua instauração se dá sem justificação. Não é sem razão que dentre os grandes escritores constantes nos textos de Benjamin seja Kafka, afinal suas obras nos remetem sempre a cenários enclausurados

³⁶ Qualquer possibilidade de se discernir conceitualmente Culpa e Responsabilidade, nós adiaremos por hora.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

dos prédios públicos, de uma justiça sempre precária e burocrática, cujos personagens parecem percorrer uma trama sem fim, em processos sem fim. “O mundo das chancelarias e dos arquivos, das salas mofadas, escuras, decadentes, é o mundo de Kafka” (Benjamin, 1994, p.138). Mas por que aludimos a Kafka se antes falávamos da herança mítica do direito? É que em Kafka mais de que nunca o sem sentido do direito aparece numa profusão aterradora. E se de um lado falamos dos cenários de sua obra, de um mundo decadente, as personagens de Kafka dramatizam esse sem sentido. Por isso é possível falar que Kafka remete a um “mundo primitivo”, anterior às leis escritas, afinal todos os códigos são secretos. (Benjamin, 1994, p.140), assim como nunca se sabe se a acusação é injusta ou não. “A beleza só aparece no mundo de Kafka nos lugares mais obscuros: entre os acusados, por exemplo” (Benjamin, 1994, p.141). Nas histórias kafkianas, os processos aderem ao corpo: “*gieng dann (...) müde und gedankenlos nachause*”, “então foi (...) para casa, cansado e sem pensamentos” (Kafka, 1990, p.81). Na literatura desse judeu de Praga o mundo é uma estrutura jurídica sem sentido, em processos intermináveis, de uma lei vazia, e não há nada que aponte para o lado de fora dessa lei e dessa estrutura jurídica.

Havíamos perguntado acima sobre a possibilidade de, no interior da lei, estabelecer relações éticas. Mas vimos que a estrutura jurídica é tributária de uma herança mítica, e que ela é cega para os questionamentos éticos porque a sua própria instauração é arbitrária. O fim visado pela lei é a obediência. Por outro lado desde o início do ensaio Benjamin sinaliza para uma esfera de questionamentos éticos: “qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência (...), quando interfere em relações éticas” (Benjamin, 2011b, p.121). Se o direito e a justiça são a esfera dessas relações, e aceitando-se que toda essa exposição acerca do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

direito esmiúce que o estado de coisas das relações de direito se dê fora do âmbito ético, ou antes, pelo contrário, de que para chegarmos a uma compreensão ética precisamos sair do círculo do direito, podemos certamente aceitar que a alusão de Benjamin à abolição do direito vem para cumprir uma demanda ética de sua crítica. Cabe dizer que nas linhas reservadas a tais reflexões, que tem como ponto de partida a paradoxal Violência Divina, Benjamin aponta os mandamentos divinos, o mandamento “não matarás” em específico, porém não como algo a simplesmente se obedecer. Na interpretação de Benjamin os mandamentos não são de obediência:

“O mandamento não existe como medida de julgamento e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não leva-lo em conta”. (BENJAMIN, 2011b, p.153)

É preciso pensar que violência divina seja o contrário da violência mítica. Mas não é só um contrário meramente lógico, tal como um polo contrário, onde uma é positiva e outra é negativa. Mas uma contrariedade imensurável: violência divina é tudo o que a violência mítica *não pode* ser. Nessa oposição, e tendo concluído que o ético não está do lado da lei (e da obediência), mas do mandamento, algumas questões poder surgir daí. Talvez, sobretudo, a questão principal seja acerca do que constitui o ético, por assim dizer. Mas este é um capítulo inteiramente à parte, que envolve uma posição singular de nosso filósofo com a mística judaica, e, por fim, com a história.

Referências

TEXTOS DE BENJAMIN:

BENJAMIN, Walter. “Destino e Caráter” *In Escritos sobre Mito e Linguagem* (1915-



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1921). Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernane Chaves. São Paulo: Duas Cidades: ed.34, 2011a (Coleção Espírito Crítico)

_____. **Para uma Crítica da Violência in Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas Cidades: ed.34, 2011b (Coleção Espírito Crítico)

_____. "Franz Kafka: A Propósito dos dez anos de sua morte" *In Magia e Técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jean Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras Escolhidas v.1)

OUTROS AUTORES:

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

ARENDRT, Hanna. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 240 p.

_____. **Da a Violência in Crises da República**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972

_____. "O Declínio do Estado Nação e o fim dos direitos do homem" *In Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

BARBOSA, Jonnefer F.. "A Crítica da Violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de *reine Gewalt*" *In. Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 37, n. 25, p.151-169, 2013. Semestral. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=12322&dd99=pd>. Acesso em: 14 jul. 2017.

BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017

CHAVES, Ernani. **Mito e Política: notas sobre o Conceito de Destino no "Jovem" Benjamin**. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, V.17, p.15-30, 1994b. <http://www.scielo.br/pdf/trans/v17/v17a02.pdf> Acessado em 08 de agosto de 2017.

CANTINHO, Maria João. "Walter Benjamin e a História Messiânica: Contra a visão histórica do progresso" *In . Philosophica*, Lisboa, v. 37, p.177-195, 2011c. Disponível em: <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24245/1/Maria João Cantinho 177-195.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24245/1/Maria%20Jo%C3%A3o%20Cantinho%20177-195.pdf)>. Acesso em: 14 jul. 2017.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: O Fundamento Místico da Autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

GAGNEBIN, Jeanne-marie. "Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin" *In Limiar, Aura, Rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: editora 34, 2014. P.179-196



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

_____. “Mito e Culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin” In **Limiar, Aura, Rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: editora 34, 2014

KAFKA, Franz. **Der Process**. Frankfurt a.M: Reclam, 1990

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras 1998

_____. **Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift**. Ditzingen: Reclam, 1997

RODRIGUES, Carla. “Kafka, Benjamin e Derrida: diante da lei” In **Terceira Margem**, n. 28, ano XVII, julho-dezembro de 2013

[https://www.academia.edu/10997960/Kafka Benjamin e Derrida diante da lei](https://www.academia.edu/10997960/Kafka_Benjamin_e_Derrida_diante_da_lei)

último acesso em 31 de julho de 2017.