



BENJAMINIANA

outros ensaios sobre arte,
política, linguagem e história

Francisco Castells • Leonardo Apoluncho, Maria de Lúcia •
Patrick Gert Bunge • Ricardo Pinto de Sousa • organizadores



2019 © Copyright Vários autores

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Faculdade de Letras

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Projeto Fortuna & Editora Desalinho

Capa, projeto gráfico e diagramação

Labedição — Laboratório de Edição de Ciência da Literatura

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Benjaminiana: outros ensaios sobre arte, política, linguagem
e história / Organizadores Francisco Camêlo, Leonardo
Apolinário Alves de Lima, Patrick Gert Bange e Ricardo Pinto
de Souza. – São João de Meriti, RJ: Desalinho, 2019.

[livro digital] ISBN 978-85-92789-26-8

[livro físico] ISBN 978-85-92789-25-1

1. Walter Benjamin. 2. Filosofia e outras disciplinas. I. Título.

CDD 193



Rua Caricó.
São João de Meriti, RJ.
www.desalinhopublicacoes.com.br
desalinhopublicacoes@gmail.com



Av. Horácio Macedo.
Cidade Universitária, RJ.
Laboratório de Edição
de Ciência da Literatura
www.labedicao.com

A repetição da violência e sua interrupção divina

Tomaz Amorim Izabel

tommy.amorim@gmail.com | Un. de São Paulo

A repetição da violência e sua interrupção divina

No ensaio “Para uma crítica da violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) de 1921, ao criticar a ideia de violência-poder (“*Gewalt*”) em sua relação ética e política com o direito, ou seja, sobre a legitimidade de seu uso por agentes estatais ou extra-estatais, Benjamin acaba por oferecer um interessante modelo para o fluxo temporal e as possibilidades de sua interrupção. A violência não é apresentada no ensaio como uma força única e extraordinária que age singularmente, como na forma de invasão bárbara, revolução, golpe, etc., mas, dialeticamente, como presença e possibilidade constantes, como manutenção do poder violentamente instituído e ao mesmo tempo possibilidade de nova interrupção violenta. “A crítica da violência é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 2011, p.155). Não se trata, portanto, de uma violência essencializada e supra-histórica que por forças contingentes de tempos em tempos se atualiza, como um trovão que cai numa floresta, mas de um evento que não apenas instaurou o momento histórico no qual está inserido como o gerencia e reinstaura constantemente. Interrupção, portanto, seguida de repetição indefinida de si mesma: simultaneamente original e

simulacro. Jeanne Marie Gagnebin também vê na crítica da violência não apenas um debate sobre soberania e a disputa política, mas uma reflexão mais profunda sobre o continuum histórico e a disputa entre sua manutenção e sua interrupção. Vale a pena a longa citação:

Esse texto fala, sem dúvida, de violência e de soberania, mas igualmente, e de maneira conjunta, através da greve geral soreliana, de uma figura radical da interrupção como resistência à engrenagem política e social; aqui também, somente a tentativa de parar o tempo pode permitir a uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçobrar na aceleração imposta pela produção capitalista. A greve geral pára a produção, assim como os relógios em que revolucionários atiram; é o mesmo gesto de interrupção do tempo, de quebra da continuidade histórica. (GAGNEBIN, 2004, p. 98).

Benjamin não faz uma crítica tradicional da violência questionando a justiça do seu uso para objetivos específicos, ou seja, a violência não é compreendida como meio para fins, como em sua representação pelo “direito natural”, para o qual bastaria verificar a legitimidade dos fins para decidir sobre a justiça ou não de seu uso como meio. Para Benjamin, o direito não apenas legisla sobre o uso da violência, mas é ele mesmo fruto da violência, instaurado e mantido por ela. “Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 131). Essa capacidade da violência de instaurar o direito o torna sensível a qualquer violência que não esteja submissa a si: “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito” (IDEM, p. 126-127). Daí seu desejo de monopólio e a necessidade do direito moderno de “retirar, pelo menos do indivíduo enquanto sujeito de direito, qualquer violência, mesmo aquela que se dirige a fins naturais” (IDEM, p. 131). Cada direito, instaurado por uma violência, luta por sua manutenção contra a ins-

tauração de outros direitos através de novas violências. Luta violentamente pelo monopólio de uma forma de violência, a violência com “fim de direito”, ou seja, pela própria manutenção. Para usar a distinção de Benjamin, a violência mantenedora (*rechtserhaltende*) associada ao direito instaurado trava uma batalha constante contra a tentativa de sua interrupção por uma nova violência instauradora (*rechtsetzende*):

Toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão às contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. (...) Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. (IDEM, p. 155).

Se se puder com Benjamin e Marx entender o fluxo histórico através do movimento violento da luta de classes, talvez se possa dizer então que o objetivo do direito, através da violência mantenedora, é paralisar a História, ou seja, bloquear, sob pena de desaparecer, uma violência instauradora, provinda de outra classe, que ameaça interromper sua ordem. Não por acaso, a ordem temporal que Benjamin associa ao direito assim estabelecido é aquela temporalidade à prova de interrupção: a ordem do destino (*schicksalhaften Ordnung*). Destino como história total que resiste e tentar incorporar qualquer manifestação exterior: “só existe um único destino e justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem” (IDEM, p. 133). A forma temporal da violência que Benjamin apresenta, portanto, é uma em que a violência não está contida na época histórica ou contém uma determinada época, mas é dialeticamente forma e conteúdo da época.

Vale a pena suspender o argumento para refletir sobre a etimologia dos termos época e revolução. Ambos, já em seu desenvolvimento etimológico, performatizam a especificidade temporal que Benjamin apresenta aqui como da violência fundadora do direito e, portanto, de uma época. Época e re-

volução contêm tanto a ideia de interrupção (ou seja, rompimento com uma ordem anterior e abertura para instauração de uma nova) quanto de manutenção (ou seja, repetição da ordem estabelecida). Interessantemente, o percurso etimológico dos termos e seu uso presente são invertidos.

“Época” vem do grego *epokhē* que significa cessar, reter, suprimir, pausar, parar e tem como alguns de seus usos mais célebres as expressões suspensão de pagamento, suspensão da luz solar durante um eclipse e, no contexto filosófico, “suspensão do juízo” (cf. LIDDELL, 1940). A partir da Idade Média é que o termo latino *epocha* ganha o significado atual de período histórico, momento que se estende a partir de um acontecimento inaugural ou original. Ou seja, da época como interrupção fundadora à época como conjunto temporal de tudo o que vem depois da fundação. Já o termo “revolução” tem o percurso etimológico oposto, vem do verbo latino *revolvere* que significa voltar novamente, retornar, e teve seu uso associado principalmente ao estudo dos movimentos dos astros, àquilo que está dentro de uma trajetória. Seu uso no contexto político com o significado quase oposto, de rompimento, insurgência, interrupção do *status quo*, se dá a partir do século XV e se estende até a contemporaneidade. Ambos os termos, em seu desenvolvimento histórico invertido, apontam para os dois momentos de um período histórico: início com interrupção de uma repetição — *epokhē* de uma *revolutio* —, seguido da repetição desta interrupção — época depois de uma revolução — até a próxima revolução/*epokhē*.

Esta concepção dupla do tempo histórico, que também pode ser identificada na exposição de Benjamin sobre a duplicidade da violência que funda e mantém, permite pensar de forma semelhante a interrupção: não apenas como acontecimento original e exterior que rompe com o passado e inaugura no presente um futuro¹, mas simultaneamente como seu

1 Jacques Derrida descreve esta estranha temporalidade presente-futura da fundação da seguinte maneira: “Nessas situações ditas fundadoras de direito ou de Estado, a categoria gramatical

oposto, uma continuidade a partir da proliferação constante de simulacros daquela interrupção original, cada presente como repetição do passado que o instaurou. Para usar uma analogia psicológica: se o traumatizado está condenado a partir de um trauma passado a repeti-lo inconscientemente em suas mais variadas versões em sua vida futura, assim também a época jurídico-histórica instaurada por uma violência também a reproduz continuamente em sua manutenção cotidiana, ou seja, seria possível compreender então a revolução burguesa como interrupção jurídico-histórica original e a polícia como seu simulacro.

Mas se é assim, se cada interrupção disruptiva inaugura uma época a ser mantida a partir de repetições em simulacro daquela interrupção inicial, então não haveria diferença entre interrupção e repetição, senão uma diferença meramente cronológica entre quem veio antes e quem veio depois. Ou seja, se repetição e interrupção são a mesma coisa, então isso significa que a ideia de interrupção não é possível, a menos que a interrupção não inaugure e mantenha, como na descrição até então da violência, mas apenas interrompa. Para fugir justamente deste ciclo de interrupção-repetição da violência, Benjamin propõe a ideia de “violência divina”, uma violência que não é meio para o fim que é sua auto-instauração, mas que é fim em si mesma: pura interrupção do movimento histórico. Em oposição à violência mítica, repetitiva, escondida sob a violência legal e estatal, portanto, uma forma “pura” de violência chamada teologicamente por Benjamin de violência divina, violência que interrompe definitivamente sem

do futuro anterior assemelha-se ainda demasiadamente a uma modificação do presente, para descrever a violência em curso. Ela consiste justamente em simular a presença ou a simples modalização da presença. Aqueles que dizem “nossos tempo”, pensando então “nosso presente” à luz de uma presença futura anterior, não sabem muito bem, por definição, o que dizem. É justamente nesse não saber que consiste a eventualidade do evento, aquilo que se chama ingenuamente de sua presença” (2010, p. 83).

reinstaurar, “uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica” (2011, p. 150), violência que ao invés de fundar o direito, “simultaneamente, culpa e expiação” (IDEM) (“*verschuldend und sühnend zugleich*”), aniquila o direito expiando a culpa (“*entsühnend*”).

Nesta passagem densa, em que Benjamin brinca com os dois modos de violência jogando com duplos sentidos e usos de palavras (*rechtsetzend / rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen / vernichtet grenzenlos, verschuldend und sühnend / entsühnend*), passa-se um pouco rápido por este último aspecto: a violência mítica como instauradora da lei da qual depende a dialética culpa-perdão, por sua vez também aniquilada pela violência divina. Em comentário ao ensaio, Judith Butler afirma: “A violência divina não apenas libera de formas de prestação de contas coercitivas, uma forma violenta ou forçada de obrigação, mas esta liberação é ao mesmo tempo uma expiação de culpa e uma oposição à violência coercitiva”² (2012, p. 73). Se só há culpa a partir de uma lei instaurada, então sua interrupção não é o perdão (*Entschuldung*), caducidade da dívida num sistema de valor que se mantém, mas expiação (*Entsühnung*), dissolução do próprio código que determina o que é ou não culpa, dívida, pecado. A interpretação instigante que Alain Badiou propõe do Apóstolo Paulo, ainda que em contexto teológico e histórico bastante diverso do de Benjamin, parece caminhar na mesma direção na relação com a lei e a tentativa de interrupção de sua vigência. Não se trata aqui de violência, nem mesmo divina, como para Benjamin, mas da universalidade da graça a partir do “acontecimento-Jesus”. Badiou analisa a seguinte passagem da Epístola de Paulo aos Romanos (Rm 7:7-20):

“Mas eu somente conheci o pecado por meio da Lei; pois eu jamais teria conhecido o desejo, se a Lei não tivesse dito:

2 No original: “Divine violence not only releases one from forms of coerced accountability, a forced or violent form of obligation, but this release is at once an expiation of guilt and an opposition to coercive violence”.

“Não cobiçarás!” (Êxodo, 20. 17). Foi o pecado que, tendo aproveitado a ocasião, produziu em mim, por meio do mandamento, todos os tipos de desejo; pois, sem a Lei, o pecado morre. Outrora, eu era sem Lei e eu vivia, mas quando veio o mandamento, o pecado reviveu e eu morri — de modo que se confirmou que o mandamento que deveria me dar a vida, me levou à morte” (apud BADIOU, 2009, p. 94).

A lei, segundo a psicologia paulina *avant la lettre*, é quem produz o desejo de rompê-la, assim como para Benjamin o direito é “simultaneamente culpa e expiação”, com especial atenção para o caráter paradoxal do *simultaneamente*. Daí para Paulo ser impossível atingir a vida justificada ou a salvação, ou seja, superar o círculo mortal e repetitivo da culpa-desculpa instaurado pela lei, por dentro da lei, buscando agir sempre apropriadamente segundo o código, sendo recompensado por boas ações e punido por ações más. Contra a necessidade da lei, Paulo, na leitura de Badiou, oferece a gratuidade da graça:

“A polêmica contra o “o que é devido”, contra a lógica do direito e do dever é o cerne da não aceitação paulina das obras e da lei: “Aquele que faz um a obra recebe seu salário não com o um a graça, mas como uma coisa devida” (Rm. 4. 4). Mas, para Paulo, nada é devido. A salvação do sujeito não poderia ter a forma de uma recompensa ou de um salário. A subjetividade da fé não é salarial (o que permite, em última análise, que a declaremos comunista). Ela depende de um dom concedido, χάρισμα [*khárisma*] (IDEM, p. 91).

Este carisma para Paulo é dado exemplarmente pelo acontecimento-“Cristo nos remiu da maldição da lei” (Gl. 3. 13). Se cada nova violência fundadora estabelece novos limites, novas leis, novas fronteiras, então a lei é sobretudo negativa, delimita até que ponto sujeitos podem agir e ser. As violências instauradoras que se debatem tentam, sobretudo, puxar a sardinha para o seu lado do muro, buscando estabelecer limites mais amplos para os seus e mais estreitos para seus ad-

versários. A saída paulina da graça pula por cima da delimitação e da proibição e oferece um positivo ao sempre negativo da lei: a amor que é dado por caridade, que dá de graça. Ao realizar o ato diplomático de não abolir os Dez Mandamentos do Velho Testamento, mas conservá-los/superá-los no mandamento cristão — “‘Tu não cometerás adultério; tu não matarás; tu não roubarás; não cobiçarás (...)’ resumem-se todos a estas palavras: ‘Tu amarás teu próximo como a ti mesmo’. O amor não pratica o mal contra o próximo; o amor é, portanto, a execução da Lei” (Rm.13.8 e ss.; apud BADIOU, 2009, p. 104) -, Paulo não troca a vigência de uma lei pela outra, num processo como o de reinstauração, mas interrompe a disputa constante pela gestão das fronteiras rasgando-as sob o princípio universal da gratuidade, da caridade. Trata-se de um lei aberta e universal, nas palavras de Badiou, “uma máxima única, afirmativa, não objetual. Uma máxima que não seja suscitação do infinito do desejo pela transgressão do proibido (...), [mas] imperativo único [que] não envolve nenhuma proibição, é pura afirmação” (IDEM 104). A nova lei de Paulo é, portanto, uma anti-lei, uma interrupção do sistema legal e jurídico em prol de uma abertura como a que Benjamin chama de “nova era histórica”.

Mais materialista do que Badiou neste sentido, apesar de recorrer também à teologia, Benjamin busca no exemplo histórico da greve, no contexto da luta de classes, uma oportunidade de diferenciar entre as duas violências: a mítica (que contém simultaneamente o momento instaurador e o momento mantenedor) e a divina. Do primeiro tipo é a “greve geral política”, violência reformista que busca negociar direitos com o Estado, ou seja, que quer instaurar e ao mesmo tempo manter o direito estatal, cujo poder passa de agitadores à burocratas, “passa de privilegiados para privilegiados” (2011, p. 143), como diz Benjamin citando Georges Sorel. Do segundo tipo é a “greve geral proletária”, que “se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado” sem desejar reinstaurá-lo porque é anarquista. Ela não disputa o direito e

seu poder estabelecido com o Estado, mas busca justamente sua aniquilação:

“É na ruptura [*Durchbrechung*] 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” (IDEM, p. 155).

Por um lado, portanto, uma interrupção mítica, reinstauradora, aquela da polícia, do golpe parlamentar, do reformismo político da greve geral política, das formas de violência que vencem temporariamente uma violência mantenedora através de uma violência instauradora que se manterá logo em seguida, ou seja, que não combatem a forma do poder jurídico-estatal, mas disputam direitos, disputam o direito de ter direito, disputam por fim o Direito, uma forma de interrupção que de uma perspectiva histórica ampla (a da pré-História como diria Marx, aquela que considera nulo tudo o que aconteceu antes, porque nada ainda aconteceu, como diria Kafka) é eterno retorno do mesmo, repetição sem diferença que modifica os pesos, mas mantém os termos injustos da relação. A segunda, associada por Benjamin naquele momento histórico à greve geral proletária, impede o movimento repetitivo de reinstauração violenta do poder jurídico-estatal através da aniquilação de suas instituições abrindo espaço então para algo de diferente, novos termos em uma nova relação histórica. Interrupção com diferença, portanto, contra o eterno retorno do mesmo.

Um dos comentários mais célebres do ensaio de Benjamin, fonte de contribuições importantes e também de alguns mal-entendidos, vem de Jacques Derrida em uma comunicação chamada “Prenome de Benjamin” e posteriormente agrupada no volume *Força de lei*. A leitura profunda de Derrida revela a presença subterrânea mas organizadora da filosofia da linguagem de Benjamin em sua análise histórico-política da

violência. O texto de Benjamin trata de modos de organização política, da luta entre grupos pela instauração e manutenção de regime, mas parte de uma concepção linguística para tal: a exigência da libertação da linguagem de seu uso “burguês”, ou seja, como mero meio de comunicação (tal como desenvolvida no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”), e não como fim em si mesmo como em seu passado adamítico, é análoga à ideia de uma violência que não seja apenas compreendida e julgada como meio direcionado, legitimamente ou não, a um fim, mas como violência como fim em si mesma, violência final que interrompe justamente seu ciclo de instauração-manutenção. Derrida mostra como a violência instaura não apenas a lei, mas o código da lei, ou seja, as possibilidades de sua interpretação. A violência se instaura e mantém também através de regimes de sentido³:

“A ordem da inteligibilidade depende, por sua vez, da ordem instaurada que ela serve para interpretar. Essa legibilidade será, pois, tão pouco neutra quanto não violenta. Uma revolução “bem-sucedida”, a fundação de um Estado “bem-sucedida” (...) produzirá *a posteriori* aquilo que ela estava destinada de antemão a produzir, isto é, modelos interpretativos próprios para serem lidos retroativamente, para dar sentido, necessidade e sobretudo legitimidade à violência que produziu, entre outros, o modelo interpretativo em questão, isto é, o discurso de sua autolegitimação” (2010, p. 85-86).

Esta grande contribuição, esta religação entre o linguístico e

3 Márcio Seligmann-Silva também comenta a presença da filosofia da linguagem de Benjamin a partir da leitura do comentário de Derrida: “Como já se disse, todo ato de linguagem é em certa medida um “golpe de estado” com relação às regras da linguagem. Do mesmo modo o direito só existe dentro deste espaço (negado e temível) entre a lei e sua realização. Ele sempre depende, em última instância, do poder decisório dos que dominam o aparelho jurídico. Ele é sempre, portanto, poder instituinte e mantenedor” (2007, p. 220).

o político, presente mas escondido no ensaio de Benjamin, deixa, no entanto, a desejar quando se tenta fazer o movimento oposto, ou seja, retornar ao político, a partir da luta de classes em torno da interpretação quando não instauração ou aniquilação da lei. As partes mais aproveitáveis do texto de Benjamin, segundo a leitura de Derrida, parecem ser, ao mesmo tempo, as mais inofensivas ou, para dizer em outros termos, as mais auto-referenciais. As ideias, perigosas ou corajosas, dependendo de como se leem, de Benjamin parecem ser de alguma forma sublimadas em jogos linguísticos de interpretação de texto que se, sem dúvida, participam da luta de classes, como bem mostra Derrida, certamente também não são sua totalidade. Uma explicação para esta ênfase legítima poderia ser aquela simples de que o filósofo Derrida está mais interessado em pensar sua própria teoria da desconstrução a partir ou em contato com o texto de Benjamin (como ele o faz abertamente em diversas passagens) do que em lê-lo a partir de seus próprios pressupostos⁴. A palavra Walter tem tanta importância ou mais neste ensaio do que o posicionamento de Benjamin em relação às diferentes concepções de revolução que se construíam e se debatiam na Europa de entreguerras.

Em relação à leitura que aqui se propõe, da violência divina como interrupção efetiva, em oposição à eterna repetição da violência mítica, o comentário de Derrida também não ajuda muito, já que ele dedica longos períodos do seu texto criticando a distinção entre violência fundadora e mantenedora como se esta fosse a distinção principal do ensaio, quando na verdade, ainda que explicitamente assim exposto, as duas são apenas dois momentos de uma mesma e única violência, aquela mítica, a qual Benjamin antepõe a divina. Esta é a distinção importante e seminal do ensaio, não aquela primeira que apenas separa para mostrar as diversas formas de agir da violência em sua relação com a lei.

4

Derrida também erra ao estabelecer uma ligação direta entre coisas que são opostas durante todo o pensamento de Benjamin: a proposta revolucionária de cunho marxista e a “solução final” do fascismo. Como se uma crítica do parlamentarismo e a proposta de uma revolução que não fosse mera reinstauração de uma lei — ou seja, que não fosse reformista — fosse responsável pelo genocídio e destruição causados pela ascensão do fascismo. Ou seja, como se a crítica da democracia levasse como única alternativa ao totalitarismo.

“Uma crítica da “degenerescência” (*Entartung*) como crítica de um parlamentarismo impotente no combate à violência policial, que a ele se substitui, é uma crítica da violência fundada numa “filosofia da história”: colocação em perspectiva arqueo-teleológica, ou arqueo-escatológica que decifra a história do direito como uma decadência (*Verfall*) desde a origem. A analogia com os esquemas de Schmitt ou de Heidegger não precisa ser sublinhada” (2010, p. 109).

Derrida tenta posicionar Benjamin ao lado de pensadores como Carl Schmitt e Martin Heidegger menos através de uma análise conceitual precisa — o que poderia render uma interessante reflexão sobre as afinidades e diferenças do pensamento revolucionário de direita e de esquerda no período de entre guerras — do que através da associação rápida em torno de ideias gerais e referências a trocas de cartas, etc. Georges Sorel e Marx, por outro lado, que aparecem citados diretamente e que são pano de fundo com o qual o texto de Benjamin claramente dialoga, são citados de passagem por Derrida menos para localizar ideologicamente a reflexão de Benjamin do que para dar um colorido vermelho a algo que, no fundo, Derrida propõe surpreendentemente como “filosofias da história” semelhantes: a de Schmitt e a de Sorel.

Uma consulta rápida à *Teologia Política* de Schmitt mostra o quanto Benjamin se apropriou das ideias do autor (isso já desde o livro sobre o Drama Barroco), na mesma medida em que alterou sua orientação. Dentro do gesto típico do que se

chamaria depois de “teoria crítica,” Benjamin se apropriou da filosofia do direito mais avançada de sua época, mas colocando-lhe um gume antiburguês. O soberano que em Schmitt decide sobre o estado de exceção, em Benjamin é aquele da hesitação hamletiana. E o estado de exceção que em Schmitt “é diferente da anarquia,” em Benjamin se torna greve geral anarquista. Há, sem dúvida uma relação íntima (que Agamben esmiuçou em *Estado de exceção*) entre o modo como Direito e Estado aparecem descritos por Benjamin e Carl Schmitt. É na exceção, no entanto, ou seja, na interrupção do contato entre estas duas esferas que se diferenciam os projetos. Para Schmitt, no estado de exceção o Estado se mantém em detrimento do Direito, uma nova ordem, ainda que provisória, é instaurada por uma violência pela manutenção do Estado:

Como o Estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, nesse caso, uma indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e toma-se, num certo sentido, absoluta. No caso da exceção o Estado suspende o direito em função de um, por assim dizer, direito à autopreservação. Os dois elementos do conceito “ordem jurídica” chocam-se entre si e provam sua independência conceitual (1996, p. 92).

O movimento que Benjamin descreve através da dialética da violência mítica é justamente a eterna suspensão do Direito em prol da autopreservação, seja do Estado, seja de outro modelo de organização social, é justamente o estado de exceção schmittiano. A decisão absoluta do Estado, ou seja, o pleno direito de uso de violência, vai no sentido oposto ao movimento da violência divina que, também através de uma ação absoluta, pretende abolir Estado e Direito. Para distinguir claramente, portanto: suspensão temporária do direito para garantir o Estado em Schmitt; suspensão permanente do direito para abolir o Estado em Benjamin.

O argumento de Benjamin vai mais no sentido de uma separação, uma denúncia da violência mítica escondida sobre a democracia liberal, uma denúncia de como as formas parlamentares da democracia existem através da violência e como eventualmente podem recair nela. Apenas uma revolução que rompesse com este ciclo, uma revolução que não procura o sangue, mas que vai além dele, porque reconhece que a vida humana não é uma vida animal e mortal, mas Imortal (para referir novamente a um conceito de Badiou), uma revolução que vai além da vida resumida ao sangue — a mera vida (*das bloße Leben*), como bem notou e desenvolveu Agamben — rumo à vida justa. Esta revolução, por fim, que visa interromper o ciclo de reinstauração da lei não é restritiva é, assim como a superação paulina, universal, se dirige a todos e não a uma certa nação ou raça, em sentido, portanto, oposto ao que se propunham os revolucionários de direita na década de trinta.

Para terminar, a insinuação de Derrida de que o texto de Benjamin seja antepassado ideológico daqueles que pregam a “solução final” é não apenas inapropriada como em certo sentido desrespeitosa, pois se refere a alguém que dedicou seu pensamento ao combate contra o fascismo e que preferiu sair livremente da vida (*Freitod* como Brecht chamou o suicídio do refugiado Walter Benjamin) a viver sob controle do nazismo. Isto tudo é bem conhecido e não precisa de desenvolvimento. Mas a provocação, ainda que sem fundamento no próprio ensaio de Benjamin, merece contemplação. O que diferenciaria a violência divina, interrupção efetiva, da solução final? Derrida confessa no fim do seu ensaio que para ele o ensaio de Benjamin tem algo de terrível e insuportável, algo que ele deixaria em aberto

[...] principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da “solução final”, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais (...), de pensar o holocausto como uma manifestação interpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin. (2010, p.

Ao falar sobre a morte não-sangrenta que a violência divina privilegiaria, Benjamin explicita o caráter de “mera vida” da morte pelo sangue da violência mítica, ou seja, redução do humano à sua mera corporeidade, à forma mais banal de materialidade e natureza. A violência divina não se recusa à morte, não compartilha da ideia de sacralidade da vida, porque isso seria sacralizar a “mera vida”, mas trata da vida verdadeira, vida justificada. Em “A tarefa do tradutor” (*Die Aufgabe des Übersetzers*), Benjamin inclusive destina ao filósofo a tarefa de desnaturalizar a natureza, ou seja, de encontrar na mera vida a vida “mais abrangente”:

É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possuir história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza — muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa: compreender toda a vida natural a partir da vida mais abrangente que é a história. (2011, p. 105).

É difícil de compreender, portanto, a associação macabra de Derrida entre as câmaras de gás nazistas que permitiriam “um extermínio que seria expiatório porque não-sangrento” com a expiação da lei a partir do sacrifício não-sangrento da violência divina, como proposto por Benjamin. As câmaras de gás são justamente a redução do humano à mera vida. Derrida toma o significante “sangue” pelo significado mais amplo que Benjamin propôs: o fim da redução do humano ao seu ser de sangue, ao ser assassínvel por uma violência como a do nazismo, que se reproduz, camuflada ou não, sob os mais diversos regimes e ao qual se antepõe a ideia de uma revolução aniquiladora, não-sangrenta, ou seja, em prol de uma outra ideia de humanidade, em prol da resposta à pergunta imortal: “É isto um homem”?

Ao saber do suicídio de Benjamin em Portbou, em fuga dos

fascistas, Brecht escreve o poema intitulado “*Zum Freitod des Flüchtlings W. B.*” (1993, p. 48) que começa com os seguintes versos: “Soube que você levantou a mão contra si mesmo / antecipando assim o açougueiro” (“*Ich höre, dass du die Hand gegen dich erhoben hast / Dem Schlächter zuvorkommend*”) e termina com estes: “ao destruir a carne torturável” (“*Als du den quälbaren Leib zerstörtest*”). Há também uma distinção no poema de Brecht entre dois tipos de violência: aquela do refugiado perseguido, mas que ainda assim caminha para a morte livremente, “frei”, que destrói (*zerstört*), de forma não-sanguinária, seu corpo (*Leib*, não *Fleisch*) para que ele não se torne mera vida nas mãos violentas e sanguinárias do açougueiro (*Schlächter*) que se aproxima em busca da carne torturável (*quälbaren*). Esta diferença, principalmente no contexto da crítica da violência de Benjamin, não é desimportante.

Referências

- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Tradução: Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BRECHT, Bertolt. “Zum Freitod des Flüchtlings W.B.”, in: *Werke*. Bd. 15: Gedichte 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2010.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter*

Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Roberto. “ἐποχή”, in: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível online em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e\)poxh/](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e)poxh/), 05/05/2017.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Tradução: Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume, 2007.