

**Universidade Estadual do Ceará
Ivoneide Fernandes Rodrigues**

**Violência, mito e destino: para uma crítica do
Direito com base em Walter Benjamin**

Dissertação de Mestrado

**Fortaleza - Ceará
2010**

Ivoneide Fernandes Rodrigues

**Violência, mito e destino: para uma crítica do
Direito com base em Walter Benjamin**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Social e Política

**Fortaleza - CE
2010**

Folha de Aprovação

Título do trabalho: Violência, mito e destino: para uma crítica do Direito com base em Walter Benjamin

Autora: Ivoneide Fernandes Rodrigues

Prof.-Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

Defesa pública em 29/06/2010

Nota obtida: 10,0 (dez)

Banca Examinadora

João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr.
Presidente da Banca

Carla Milani Damiano, Dra.
1ª Examinadora

Ilana Viana do Amaral, Dra.
2ª Examinadora

Enquanto houver um mendigo, ainda haverá mito.
Walter Benjamin

Ao meu pai, por me ensinar a ver a vida com leveza.
A minha mãe por me ensinar a ver a vida com determinação.
Ao João Pedro, por me chamar a viver.

Agradecimentos

Ao João Pedro, que comigo às vezes ganha, às vezes perde. Mas sempre comigo.

Ao João Emiliano, orientador, amigo, companheiro. Com sua sabedoria e paciência sabe o que falar em cada hora, sabe que a linguagem não é meramente uma formulação conceitual.

A minha família. Meus pais, por me ajudarem a acreditar na vida e nas pessoas. A meu irmão, que, no seu silêncio, se faz presente. A minha prima, que na verdade é a minha irmã. E ao mais novo membro da família, Fernanda, que fez a vida do meu irmão, e conseqüentemente, a de nós todos, mais feliz.

Aos velhos irmãos que a vida me deu: Franzinha e Robson.

Ao meu amigo Reginaldo, pelas conversas virtuais assim como também pela correção do trabalho.

Ao Estenio, pela doçura, acolhida, cuidado e atenção, sempre afetuoso.

A professora e amiga Ilana Amaral. Pelas conversas paralelas, pela vivacidade com que fala de filosofia e pelo exemplo de mulher.

A professora Carla Milani Damião, pela participação na avaliação final.

Aos amigos com os quais estamos envelhecendo juntos: Andréa, Dani, Jane, Caciana, Junior, Roberto, Tyrone, Rebeca, Taubinha, Vieira e também a Juliana e Kácia.

A Érika e Milena, que me mostraram que é possível encontrar amigos em qualquer lugar. Também ao Ubiratane.

Aos novos presentes que a vida está me dando, pessoas que já fazem parte da minha vida: Rosana, Galba e Patrick.

Aos professores e funcionários do mestrado, pelas aulas, leituras e encontros.

Ao professor Expedito Passos, pela grande influência na formação filosófica.

Resumo

O texto *Zur Kritik der Gewalt* [1920/21(?)], de Walter Benjamin (1892-1940), nos apresenta uma crítica radical do Direito. Para o autor, tanto o Direito Natural como o Direito Positivo justificam uma forma de poder que é também uma forma de violência, assim como a violência sob a forma de poder. O poder-violência (*Gewalt*) está presente na instituição e na preservação do Direito. Para melhor esclarecermos essa relação do poder-violência com o Direito, recorreremos a Thomas Hobbes, como representante do Direito Natural, e a Friedrich Carl von Savigny, da Escola Histórica do Direito, como o teórico do Direito Positivo. Como instituição que instaura e conserva o poder-violência, o Direito é uma forma de poder mítica, que mantém o homem sob as forças naturais que se subsistem num círculo mítico sustentado na condenação, na culpa e na expiação – portanto, na ordem do destino. Para Benjamin, a ruptura com o poder-violência mítica do Direito somente é possível pela interrupção de um poder-violência pura, que não institua nem mantenha o Direito, tal como o é o poder-violência divino. Para melhor compreendermos a radicalidade do conceito de violência pura benjaminiano, confrontamo-la ao final às considerações sobre a violência de Hannah Arendt.

Palavras-chave: Poder, violência, Direito, mito, destino.

Abstract

In *Zur Kritik der Gewalt* [1920/21(?)], Walter Benjamin (1892-1940) presents a radical critique of the Law. For Benjamin, Law, whether Natural Law or Positive Law, justifies a form of power that is also a form of violence. This “power-violence” (*Gewalt*) is present in the institution and preservation of Law. To clarify the relationship between power-violence and the Law, we review Thomas Hobbes, as representative of Natural Law, and Friedrich Carl von Savigny, from the historical school of jurists, as theorist of Positive Law. As an institution that establishes and preserves power-violence, the Law is a form of mythical power that keeps man under natural forces maintained in a mythical circle sustained by condemnation, guilt and expiation – altogether, in the order of destiny. For Benjamin, a break from the mythical power-violence of the Law is possible only through an interruption by pure power-violence, which neither establishes nor preserves the Law, such as divine power-violence. To highlight the radicality of Benjamin’s concept of pure power-violence, we conclude with a review of Hannah Arendt’s treatment of violence.

Keywords: Power, violence, Law, myth, destiny.

Sumário

Introdução, 11

Capítulo I – Direito, poder e violência, 15

I.1. Thomas Hobbes e o Direito de Natureza, 16

I.2. Friedrich Carl von Savigny e a Escola Histórica do Direito, 27

I.3. Walter Benjamin e a crítica ao poder-violência presente no Direito Natural e no Direito Positivo, 36

Capítulo II – Direito, Mito e Destino, 44

II.1. Direito, violência e violência pura, 45

II.2. Direito e mito, 56

II.2.1 Mito e mera vida, 62

II.3. Direito e destino, 64

II.3.1. O tempo do Direito (ou: o tempo do destino), 71

Capítulo III – Poder-violência divino e poder-violência revolucionário, 73

III.1. Hannah Arendt e a crítica à violência, 74

III.1.1. Violências, progresso e a “nova esquerda”, 78

III.1.2. Violências e poder, 83

III.1.3. Violência e transformação política, 88

III.2. Benjamin e a possibilidade do poder-violência pura como revolução, 91

Conclusão, 98

Bibliografia, 102

Introdução

Como os juristas sabem muito bem, acontece que o direito não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça. Nem sequer ao da verdade. Busca unicamente o julgamento.
(Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz*).

O Direito, para a filosofia moderna, passou a representar o ápice da civilização, uma representação da racionalidade, a solução para a saída definitiva dos tempos míticos (ou mitológicos) que antes aprisionavam a humanidade. Walter Benjamin, em 1920/21, leva-nos a questionar essa *verdade filosófica*. O texto *Zur Kritik der Gewalt* (traduzido para o português por Willi Bolle por *Crítica da violência – crítica do poder*), logo no título nos traz uma ambigüidade com a palavra *Gewalt*, que tanto pode ser traduzida por poder, autoridade, como também força, violência, coerção. Trata-se aí de conceber o poder como algo que se constitui e se mantém pela violência e, inseparavelmente, a violência como poder que se estabelece e reproduz com base em si mesmo; nesse sentido, podemos falar em um poder-violência.¹

Benjamin parte dessa ambigüidade para pensar as relações do poder-violência com o Estado e o Direito, entendendo que este último não exclui o poder-violência, mas, antes, como forma jurídica do Estado (portanto, do poder), mantém com ele uma relação cíclica, própria ao mito e ao destino, relação essa na qual o poder-violência institui e sustenta o Direito. A tese de Walter Benjamin a ser apresentada, explicada e desenvolvida nesse trabalho – tese que constitui o centro de seu ensaio *Kritik der Gewalt* – é justamente a de que o mito, compreendido como violência mítica, é o fundamento originário do Direito, que, em consequência, passa a ter na ordem do destino o seu lugar e sua *ratio*.

Essas relações constituem para o pensamento um problema ético, pois, em última instância, o que temos é a discussão de como resolver os

¹ Devido a essa ambigüidade própria ao termo *Gewalt*, adotamos nesse trabalho a sugestão da expressão *poder-violência*, que encontramos ocasionalmente na tradução de W. Bolle.

conflitos humanos. Para nosso autor, esses conflitos são vivenciados, na modernidade, de forma mítica, o que quer dizer a manutenção do aprisionamento do ser humano às forças estranhas e ilusórias. Na modernidade, ao contrário do que a recente tradição filosófica e sociológica pensa, não tivemos o desencantamento do mito, mas uma reinstauração do mesmo sob novas formas – e, dentre essas formas, sobressai o Direito. Embora o Direito seja considerado pelo pensamento moderno (e contemporâneo) como o exercício da racionalidade, significando desenvolvimento e progresso humanos, para Benjamin, o Direito é o exercício do poder-violência sobre a humanidade, é o controle da vida humana dominada pelas forças arcaicas, míticas. O Direito é fundado pelo poder-violência e se mantém através dele, ou seja, a violência e o poder estão tanto na origem como na manutenção do Direito.

É dessa relação do Direito com o poder-violência que nosso trabalho parte. Nas pegadas de Benjamin, temos como proposta discutir a relação do poder-violência com o Direito e, como sua antítese, com a Justiça, já que tanto o poder como a violência constituem partes fundamentais das relações jurídicas do mundo capitalista. No Direito, essas relações de ordens jurídicas são de meios e fins – o que para Benjamin constitui um específico problema ético a ser pensado –, em que a violência é considerada meio para fins justos (que, portanto, a legitimam, tal como ocorre para o Direito Natural) ou meio legítimo, historicamente já legitimado, que tornam justos seus fins, tal como o propugna o Direito Positivo.

Nesse passo, encontramos os dois dogmas básicos que norteiam e diferenciam as duas correntes principais do Direito moderno, o Direito Natural e o Direito Positivo. Para o Direito Natural não há problemas no uso do poder-violência como meio para alcançar fins justos, pois esses legitimam aquele. Em contrapartida, o Direito Positivo pensa na legalidade dos meios dentro de fins, cuja justiça está constituída historicamente. Benjamin parte da crítica dessa relação meio-fins, fundamental ao Direito moderno, para pensar em seguida a crítica ao Direito *qua* Direito, com bases em suas próprias categorias de mito e destino.

O tema de nosso primeiro capítulo, consoante com esse ponto de partida da própria discussão de Benjamin, pretende compreender como o poder-violência se apresenta supostamente legitimado tanto no Direito Natural (em vista dos fins) como no Direito Positivo (em razão da história). Para tanto, recorreremos a dois representantes dessas correntes, buscando expor, a partir das próprias teorias de cada um desses autores, o que em sua *Crítica do poder – crítica da violência* Benjamin afirma com relação a essas correntes do Direito. Para pensar as observações de Benjamin sobre o Direito Natural, recorreremos à teoria contratualista de Thomas Hobbes, e, para melhor compreendermos a presença do poder-violência no Direito Positivo, recorreremos ao pensamento do representante da Escola Histórica do Direito, Friedrich Carl von Savigny.

No segundo capítulo, centro conceitual desse trabalho, temos por objetivo expor como Benjamin compreende a natureza mítica e destinal do Direito. Para nosso autor, dizemo-lo ainda abstratamente, o mito é o aprisionamento do ser humano a forças estranhas, forças naturais, sob as quais “as próprias coisas adquirem poder”, forças cuja lógica é o “eterno retorno do mesmo”, impossibilitando a liberdade e a autonomia da humanidade; já o Direito é a presentificação histórica dessas forças, ele dá forma histórica ao mito, oferecendo-se como o lugar de destino no qual as forças míticas se apresentam e se realizam. O Direito, sendo uma presentificação do mito na experiência moderna, tem uma natureza que se funda – e essas são suas categorias constitutivas – no medo, na condenação, na culpa e na expiação; justamente por isso sua natureza mais própria é a do destino. Para melhor darmos conta dessa ambigüidade mítica do Direito, além do nosso texto principal, recorreremos a outros que lhe são supostamente contemporâneos, tais como *Drama barroco e tragédia*, de 1916, *Destino e Caráter*, de 1919, e *As Afinidades eletivas de Goethe*, de 1923.

Diante da presença latente do poder-violência na esfera do Direito e do Estado, Benjamin pergunta pela possibilidade de os problemas humanos se resolverem de uma maneira não-violenta, que não seja mais um meio para a instauração e manutenção do poder e do Direito. Dessa indagação se constitui o conceito benjaminiano de “meio puro”, meio não mais em vista de um fim,

meio puro que ele concebe como poder-violência puro imediato (*reine unmittelbare Gewalt*), ou ainda, poder-violência divino (*göttliche Gewalt*). Como seria possível o uso do poder-violência como meio sem fim, ou ainda, como fim em si mesmo? É para pensar isso que Benjamin contrapõe ao poder-violência mítico do Direito o poder-violência divino, puro, imediato. Os meios puros não medeiam, por isso não são meios violentos de um fim que os tem como instrumentos; são, por isso, meios não-violentos, ou portadores de uma violência pura divina, imediata. A exposição desse conceito benjaminiano é o objeto do terceiro capítulo. Para tanto, começaremos com a exposição da reflexão de Hannah Arendt sobre a violência, buscando com isso, e à medida em que se lhe contrapõe, a delimitação da crítica benjaminiana ao poder-violência, base da construção de seu conceito de meio puro (ou violência pura, divina). O terceiro capítulo se constitui, assim, numa tentativa de experimento filosófico, um verdadeiro *experimentum crucis* da concepção benjaminiana da violência pura, divina.

Com esses três capítulos, pensamos ter feito uma discussão ampla – embora não o tenhamos esgotado histórica, filológica ou conceitualmente – sobre o ensaio que temos aqui em pauta, trazendo essa pequena tentativa filosófica do jovem Benjamin para o diálogo com a tradição filosófica mais recente.

Capítulo I

Direito, poder e violência

Todo o nosso saber se reduz a isto: renunciar à nossa
existência para podermos existir.
(Johann Wolfgang von Goethe)

Ao escrever *Crítica da violência – crítica do poder*, Benjamin nos apresenta uma radical crítica do Direito, a partir das formas teóricas sob as quais o mesmo vem pensado na história da modernidade, seja sob o Direito Natural, seja sob o Direito Positivo. Ambas teorias estão marcadas pela violência como forma de poder e o poder como forma de violência, tanto nas suas origens como em suas manutenções. A tese fundamental de Benjamin é a de que o poder-violência funda e conserva o Direito na modernidade.

Para pensar a crítica ao poder, que é também uma forma de violência, se faz necessário partir da compreensão da relação do poder-violência com a Justiça e com o Direito, entendendo que tais relações se situam no plano ético, já que põem em questão o uso do poder-violência como meio para se atingir um fim supostamente justo. Segundo Benjamin, o Direito Natural não se pergunta pelo uso da violência como meio, já que considera que seu uso é legítimo, quando os fins são justificáveis. Não há, no Direito Natural, a pergunta pelos meios, posto que o fim deve ser a garantia da vida; assim sendo, qualquer forma de garantir a vida é, por si, uma forma justa. Portanto, a investigação deve ser dirigida ao Direito Positivo, que considera o poder como um fato criado historicamente e que deve ser legitimado segundo o critério de seus meios. Enquanto o Direito Natural busca a legitimidade como critério dos meios e preocupa-se com os fins justos, o Direito Positivo busca a justiça como critério dos fins pela legitimidade dos meios. O Direito Positivo se pergunta pelo meio de garantia dos fins e, ao se fazer essa pergunta, coloca para si uma tarefa ética. É preciso compreender qual o objetivo de Benjamin ao pensar os critérios tanto do Direito Natural, como do Direito Positivo, e essa é a nossa tarefa nessa primeira parte do trabalho.

Iniciamos a exposição pela filosofia contratualista de Hobbes, para esclarecer o lugar do poder-violência no Direito Natural, e, para compreendermos o poder-violência do Direito Positivo, nos utilizamos da teoria do jurista alemão, da Escola Histórica do Direito, Friedrich Carl von Savigny.

I.1. Thomas Hobbes e o Direito Natural

Em linhas gerais, os modernos pensam o estado de natureza de modo hipotético, não como momento histórico, mas como forma de fundamentação do poder político. O que os contratualistas querem é fundamentar um modelo de construção política baseado na racionalidade e no consenso e, para tal, recorrem ao estado de natureza e à formação do Estado como um corpo político artificial fundado na vontade livre dos indivíduos.

Dentre os contratualistas ou pensadores do Direito Natural, Hobbes é sem dúvida um dos mais importantes, não só por sua contribuição para as correntes do Direito Natural, mas também por sua grande contribuição ao pensamento político moderno como um todo, que em seu tempo estava começando a se constituir, tomando formas diferentes da tradição clássica. O próprio Hobbes se mostra como um autor que busca demarcar essa diferença, trazendo a idéia de indivíduo como central a todo seu pensamento.

Hobbes parte da hipótese de que o homem viveria uma situação pré-política, um estado pré-social de completa liberdade, no estado de natureza. Nesse estado, todos os homens são iguais e as leis são universais e de validade para todos. Como nos afirma Hobbes,

são iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil.²

Nesse estado onde os homens são todos iguais impera também uma competição, já que todos estão em um mesmo nível de capacidades, como também há uma igualdade quanto à esperança de se conseguir atingir alguns objetivos. Isso acaba por criar um ambiente de competição, desconfiança e

glória. Segundo o pensador inglês, os homens são levados a atacar uns aos outros seja por lucros, segurança ou reputação, e todos usam a violência, seja para se tornarem senhores, para defender-se ou até mesmo por “*ninharias*” como atenção e respeito: é um verdadeiro estado de guerra, de todos contra todos. Nessa situação não há lugar para a indústria, comércio, navegação, não há sociedade e se vive num constante temor de morte violenta. A vida do homem acaba sendo solitária, pobre, embrutecida e curta. Também nessa guerra não há lugar para justiça e injustiça, já que não há lei e onde esta não existe, não há poder comum. A lei e a justiça não são inerentes ao homem, são criações da sociedade. O que se percebe aqui é um rompimento com a tradição metafísica de justiça diante de uma concepção racionalista. Como nos diz Hobbes: “A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir no homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem ao homem em sociedade, não na solidão”.³

Também não há propriedade, cada homem só tem o que conseguiu e só pelo tempo que conseguir conservá-lo.⁴ É uma miserável situação essa, em que o homem se encontra em seu estado de natureza e, para escapar desse estado, é preciso que o homem se atenha às suas paixões e ao caminho da razão. Podemos notar a importância que a razão ocupa no pensamento político desse autor, pois ela desempenha papel fundamental para a saída do estado de guerra em que o homem se encontra. Tais razões sugerem adequadas normas de paz que são as leis da natureza. Diferente do Direito de Natureza, que tem como princípio a liberdade da ação na simples natureza, tanto no fazer como no omitir-se, a Lei da Natureza determina ou até mesmo obriga a uma determinada ação. Portanto, no pensamento de Hobbes, fica clara a distinção entre o Direito e a Lei. O Direito de Natureza consiste na liberdade que cada

² Hobbes, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 33.

³ Hobbes, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3ª ed. Trad. bras. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 77.

⁴ Já na teoria de John Locke o homem é por natureza sociável e tem o direito, no estado de natureza, a acumular posses através de seu trabalho. Visando a garantia de tais direitos o homem concorda em abrir mão temporariamente de parte deles para a garantia jurídica de suas propriedades. O Estado é concebido para garantir os direitos dos indivíduos e o soberano tem seus poderes limitados juridicamente.

homem possui de usar seu poder para a sua preservação, enquanto a Lei da Natureza consiste na determinação e obrigação que o homem possui de preservar sua vida. Por Direito de Natureza, compreende Hobbes:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.⁵

Para Hobbes, o Direito de Natureza consiste na liberdade que todo homem tem de usar de todos os meios possíveis para a preservação de sua própria vida, inclusive, fazendo uso da violência como meio, caso seja necessário. Na obra *Do Cidadão*, Hobbes afirma que o objetivo do homem é a proteção de sua própria vida e nisso consiste o primeiro fundamento do Direito Natural, que admite a liberdade de se fazer qualquer coisa para se atingir esse fim. O direito aos fins consiste também no direito aos meios. Se o homem é livre para se defender deve ser livre também para usar dos meios para essa defesa. Todo direito é nulo se for negado aos indivíduos os meios de sua efetivação. “Mas, como é vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários, decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios, e praticar todas as ações, sem as quais ele não possa preservar-se”.⁶ Ou seja, para a preservação da vida, o Direito de Natureza admite o uso da violência como meio, já que a violência é considerada como um produto da natureza. Por isso, é com acerto que Benjamin afirma que a violência presente no Direito Natural é um produto da natureza, considerada tão comum e aceitável como o direito de proteger sua própria vida. “Ele [o Direito Natural] vê um problema no uso de meios violentos para fins justos, tanto quanto o homem encontra um no ‘direito’ de locomover seu corpo até um ponto desejado”;⁷ e Benjamin acrescenta que, “segundo essa concepção (que

⁵ Hobbes, T. *Leviatã*, p. 78

⁶ Hobbes, T. *Do Cidadão*, p. 35 e 36.

⁷ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 160; *Kritik der Gewalt*. Gesammelte Schriften, vol. II-1. Herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1999, p. 180: “Es [das Naturrecht] sieht in der Anwendung gewaltsamer Mittel zu gerechten Zwecken so wenig ein Problem, wie der Mensch eines im »Recht«, seinen Körper auf das erstrebte Ziel hinzubewegen, findet. Nach seiner Anschauung (die dem Terrorismus in der französischen Revolution zur

serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa), a violência é um produto da natureza”,⁸ contanto que não haja abuso desse uso da violência para fins injustos. Segundo ele, o Direito de Natureza é um direito que aceita o uso da violência por entender que o importante é o fim, mesmo que para se chegar a esse fim seja necessário o uso da violência.

Enquanto o Direito de Natureza é marcado pela liberdade na preservação da espécie, as Leis da Natureza são marcadas pelo seu caráter de obrigatoriedade, como demonstra Hobbes, ao afirmar que as Leis da Natureza não são propriamente leis e sim uma orientação moral, um dever ser, de foro íntimo, que precisa ser trazida para um foro exterior sob a forma de lei civil.⁹ As leis da natureza são ditames da própria razão, que têm a função de uma proibição de ações em que o homem venha a se destruir ou destruir o próximo; elas são imutáveis e eternas, e desempenham a função de uma determinação ou obrigação de uma ação para a preservação da paz. São leis que têm como ciência a filosofia moral, o bem e o mal na conservação da sociedade humana. Como afirma Hobbes,

uma *lei de natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costume confundir *jus e lex, o direito e a lei*, é necessário distingui-lo um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.¹⁰

O autor enumera algumas dessas leis. A primeira consiste na procura pela paz e, caso esta não seja alcançada, que o homem se defenda de todos os meios e vantagens que a guerra possa oferecer, nisto assentando a de

ideologischen Grundlage dient) ist Gewalt ein Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff, dessen Verwendung keiner Problematik unterliegt, es sei denn, daß man die Gewalt zu ungerechten Zwecken mißbrauche”. (Doravante a referência da edição alemã desse texto será feita com a indicação do volume dos *Gesammelte Schriften*, com as iniciais GS, seguida do número da página; a tradução brasileira será sempre comparada ao texto alemão e modificada quando julgarmos necessário).

⁸ Id. *Ibidem*.

⁹ Como afirma Hobbes: “... a lei de natureza sempre e em toda a parte obriga em foro interno, ou na corte da consciência, mas nem sempre em foro externo, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança”. (Hobbes, T. *Do Cidadão*, p. 78).

¹⁰ Hobbes, T. *Leviatã*, p. 78.

necessidade da preservação de si. A consequência dessa regra consiste em usar de todos os meios para a defesa de si, que Hobbes chama de suma do Direito de Natureza; como já foi apresentado nesse texto, essa é a essência do Direito de Natureza, no qual a violência é permitida para a defesa da vida.

A segunda lei, que deriva da primeira, determina que o homem concorde, quando outros também o fizerem, em abdicar ao direito sobre todas as coisas, e assim, que todos concordem em abrir mão de tanta liberdade e se contentar em ter tanta liberdade quanto ele permitiria que outro homem pudesse ter. É o que Hobbes chama a lei do Evangelho: “*Faz aos outros o que queres que te façam a ti*”.¹¹ Quando alguém transfere ou renuncia seu direito, como um ato voluntário, o homem espera algum bem para si mesmo, isso é decorrente da segunda lei.

Há direitos que são intransferíveis, que o homem não pode renunciar, tal como o direito a resistir quando se sente ameaçado. Não é possível renunciar à segurança da preservação da sua própria vida. O homem pode até concordar em poder ser condenado à morte, mas nunca pode concordar em não resistir a ela. Há um conflito no interior da obra de Hobbes entre direito de punição dado ao soberano e direito do súdito à resistência. O súdito tem o direito a resistir quando sente ameaçarem a sua própria vida e isso fica claro nas Leis da Natureza, embora seja controversa essa interpretação, pois o poder absoluto do Estado estaria sendo posto em questão.

É necessário que os homens cumpram os pactos que celebrarem, e nisso consiste outra lei da natureza na qual tem origem a justiça. Afinal, só depois de feito o pacto é que a injustiça passa a existir. Onde não há Estado não há propriedade e todos os homens têm direito a todas as coisas, já que todos são iguais; logo, nada pode ser injusto, de modo que a justiça só passa a existir após a existência de um poder civil que obriga os homens ao cumprimento do pacto, só então começando a haver a propriedade. Se não havia propriedade, não havia então justiça ou injustiça, já que por justiça Hobbes entende a vontade de dar a cada homem o que é seu. A justiça não

¹¹ Ibidem, p. 79.

tem valor em si, mas só com relação ao pacto, pois só após a construção do Estado é que a lei é elaborada e a ação justa passa a ser aquela que deriva da vontade do soberano.

Outras Leis da Natureza são apontadas pelo autor, como a complacência, o perdão, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia. Essas são as virtudes morais; logo, seu contrário consiste nos vícios. Aqui se encontra a filosofia moral hobbesiana, que não poderia ser considerada propriamente uma ética porque acaba necessitando da autoridade de um Estado para sua funcionalidade. Hobbes afirma que as virtudes não são propriamente leis e sim ditames da razão: “são conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um”,¹² visto que em uma lei é preciso alguém que comande, a não ser que sejam entendidas como leis de Deus, que tudo comanda.

No estado de natureza, diante de tanta liberdade, o homem vive entregue às suas paixões e, por ter uma natureza egoísta, se vê podendo estar em constante alerta quanto a um estado de guerra. Hobbes argumenta que no estado de natureza todos os homens são iguais, e que mesmo que alguém se destaque pela sua força, há sempre outras características invisíveis, como artifícios e inteligência, que podem surpreender em uma guerra. Contudo, o autor afirma também que, mesmo o homem vivendo em total liberdade, problemas como desconfiança, competição e a busca da glória acabam por deixá-lo em um constante estado de medo e, mobilizado pelo medo e por algumas paixões, o homem tende a buscar a paz. Para que o medo da morte violenta seja mais forte que o desejo de glória, que poderia levar o homem ao conflito constante, é necessário que o homem se coloque em situação de inferioridade ou de igualdade em relação aos outros; assim, somente a paixão pelo medo da morte será maior que a paixão pela glória.

Além do medo há outras paixões que Hobbes pressupõe fundamentais para a mobilização do homem, como o desejo de uma vida confortável e a esperança de conseguir as coisas que podem proporcionar o conforto através

¹² Ibidem, p. 95.

do esforço do trabalho. Como forma de garantir tais paixões o homem concorda com a necessidade da formação de um Estado que é feito através de um pacto¹³, de um contrato em que o homem aceita abrir mão de sua total liberdade em nome de uma segurança maior: é a passagem do Direito Natural para o Direito Positivo. Assim, a necessidade, o medo e a razão conduzem o homem a sair do seu estado de natureza. Segundo Hobbes, quando o homem abre mão desse direito é em troca de outro bem ou de outro direito ainda maior; logo, é um ato voluntário, é um contrato. Podemos perceber que já na origem do contrato encontra-se presente a violência, mesmo que seja sob a forma de uma possibilidade, já que parte da idéia de um consenso, que uma vez rompido poderá ter um retorno da violência como forma de cobrança de tal rompimento.

O contrato é pensado como artifício da razão, um ato puramente lingüístico. O autor nos fala que é necessário um poder comum que esteja situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o cumprimento do pacto, caso contrário ele pode se tornar nulo, pois só a palavra não é suficiente para se fazer cumprir o prometido, sendo necessários a força e o medo para que seja efetuado o pacto com segurança. Por conta dessa necessidade de que o contrato seja cumprido, os contratantes aceitam transferir seus direitos ao soberano, para ter como garantia o cumprimento dos pactos, como também a garantia de uma vida tranqüila e protegida pelo Estado, através do poder concedido ao soberano. A violência não está apenas na origem do contrato, mas também no produto do contratado, pois este institui um poder que se impõe como força. O soberano conserva a força que é concedida pelo Direito, e de posse dessa força torna-se o senhor absoluto. A força é a essência do poder do soberano.

É importante perceber que a violência não deixa de existir a partir do momento em que o pacto é feito: ela continua a existir, não mais como

¹³ “O momento do pacto político, em que se transfere autoridade, força e poder a um ou a vários homens que representarão a vontade da comunidade, coincide com o momento de criação do direito propriamente dito. Aquele direito natural, pré-existente ao pacto, não pode ser caracterizado como qualidade de um sujeito tomado em suas dimensões jurídicas ou em suas relações com os outros”. Maruyama, N. *Liberdade, lei e Direito Natural em Hobbes: limiar do Direito e da política na modernidade. Trans/Form/Ação*, São Paulo 32(2): 45-62, 2009.

presente entre todos, mas como uma função do Estado, pois “num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo”.¹⁴ Ou seja, mesmo o contrato sendo feito voluntariamente, a violência está presente tanto em sua origem como em sua forma de se fazer obedecer. O indivíduo transfere ao soberano o seu direito natural de defender-se sob qualquer meio, através do pacto; assim, o soberano passa a ter direito à violência. Essa transferência não é natural, mas jurídica, por isso baseada no pacto. Logo, como afirma Walter Benjamin, a violência está presente no contrato tanto na sua origem, pois os poderes individuais que constituem o contrato jurídico são portadores do Direito Natural, da força e da violência, como também em seu cumprimento, uma vez que, mesmo firmado em vista da paz, ele assente e se assegura no poder de violência do soberano.

Através do contrato nasce, por conseguinte, o Estado, a partir da necessidade de um bem maior, e nasce com a função de traduzir as leis da natureza, para garantir a socialização das ações entre os indivíduos. Como o define Hobbes:

diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deveram *autorizar* todos os atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.¹⁵

O Estado nasce de um cuidado do homem com sua própria conservação, com o desejo de sair da sua condição de guerra, que é a consequência necessária das paixões naturais do homem, já que as leis naturais, sem o pacto, são contrárias às paixões naturais. Disso se conclui que é necessário um temor no pacto, é necessária a “espada” para que o pacto se faça presente, pois o que pode ser legitimado pela obrigação pode também ser

¹⁴ Hobbes, T. *Leviatã*, p. 82.

¹⁵ *Ibidem*, p. 107.

legitimado pelo medo.¹⁶ Medo e violência são partes fundamentais na formação do Estado hobbesiano, seja na simples condição de natureza, na efetuação do contrato ou na formação do Estado. Como afirma Giorgio Agamben, é na identidade entre estado de natureza e violência que consiste a justificativa do poder absoluto do soberano, e esta é, como diria ainda o filósofo, uma indistinção entre violência e Direito. Nas palavras do próprio Agamben, a propósito da filosofia política de Hobbes:

A *soberania* se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade.¹⁷

Para Hobbes, o Estado ou o soberano se constitui a partir das vontades individuais de saírem do estado de natureza. O contrato é feito entre os indivíduos para a formação de um poder soberano e ilimitado, que tem como única obrigação garantir a paz dos contratantes, o poder unitário e absoluto do Estado. Depois de constituído o Estado, ele não pode ser contestado e todos lhe devem obediência. Vale ressaltar que Hobbes não tem preferência por nenhuma forma de Estado, seja a monarquia, um grupo de aristocratas ou assembléia, como no caso das democracias; o importante é que o Estado tenha soberania e não possa ser contestado. Na verdade, o Estado tem a tarefa de defender os interesses dos indivíduos, de garantir a paz e a prosperidade para todos.

Com a formação do Estado se dá a passagem do Direito Natural (que perde seu valor) para o Direito Positivo, pois só o Estado tem o poder de transformar as normas em leis jurídicas, como correntes artificiais que podem manter-se unidas pelo medo. Nota-se a importância da presença do medo, do

¹⁶ Sobre a importância do medo, nos fala Hobbes: “O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se, portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com *medo* de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade*. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm a *liberdade* de não praticar.” *Ibidem*, p. 129.

¹⁷ Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 41-42.

temor, da espada (para usar o termo hobbesiano), na formação e obediência ao Estado¹⁸. A sujeição dos súditos deve ser somente às leis criadas pelo Estado, que deve ser o único legislador, criador das leis; o soberano é a fonte da lei e somente quem faz as leis tem o direito de punir. Ele não está sujeito às leis já que tem o poder de fazê-las e revogá-las; é, portanto, o único a manter seu Direito de Natureza, ou seja, ele é o único a manter a liberdade de usar de todos os meios, inclusive da violência, para atingir os fins que ele julgue mais correto. Como o afirma Hobbes:

o soberano de um Estado quer seja uma assembléia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Dado que tem o poder de fazer e revogar as leis, pode quando lhe aprouver libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas; por consequência já antes era livre. Porque é livre quem pode ser livre quando quiser. E a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado.¹⁹

Também cabe somente ao Estado o direito à punição, já que este é o único a manter seu estado de natureza, pois ele não pactua com os indivíduos para garantir sua defesa de si, que no caso é a defesa do corpo político. O direito de punição não tem origem no pacto. Posto que o direito à preservação de si seja inalienável, logo ele tem sua origem no direito de natureza que se funda no direito que o indivíduo (no caso, o Estado) tem à liberdade de fazer tudo que entende visando à conservação de si. Para Hobbes, a punição é necessária, pois tem como objetivo dispor os indivíduos à obediência e deve constituir uma ameaça para que prevaleça o medo, caso contrário não há como garantir a paz e a tranquilidade.

O Direito, para Hobbes, não preexiste ao Estado e não possui autonomia diante deste; ele é a expressão da vontade do poder soberano e tem como função manter a paz, a ordem e os bens de cada indivíduo.

¹⁸ “É porque o Estado reprime a violência natural do homem, porque apazigua o medo natural, por isso é que ele é um Estado e por isso é que os homens consentem em submeter-se a suas leis. Isso significa que é possível e coerente pensar que a passagem de um estado a outro acontece dentro do Estado, continuamente, pelo tempo em que ele existe. São dois planos da existência humana que se pressupõem internamente”. Moosburger, L. de B. Sobre a continuidade do estado de natureza no estado civil em Hobbes. In: *Polymatheia – Revista de Filosofia*, Fortaleza, vol. III, N^o 3, 2007, p. 56.

¹⁹ Hobbes, T. *Leviatã*, p. 162.

Para Hobbes, não existem duas leis, natural e civil, mas apenas duas partes de uma mesma lei, sendo que a lei civil tem a função de tornar obrigatória a lei natural, já que a primeira é entendida como a lei dos ditames da razão, uma orientação moral. Como afirma Hobbes,

a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem pode ser limitada e restringida pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra se não essa restrição, sem a qual não será possível haver paz.²⁰

Considerando a já explicitada diferença entre Direito e Lei (pois o primeiro consiste na liberdade de fazer ou omitir, enquanto a lei consiste na obrigação de uma dessas duas coisas), Hobbes conclui que no Direito Civil toda lei só pode partir da pessoa do Estado. Os indivíduos devem total e unicamente obediência ao Estado, que é o feitor da lei, o legislador, representado pelo soberano. Diz Hobbes: *“a lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; do que é contrário e o que não é contrário à regra”*.²¹

Alguns costumes razoáveis podem ser transformados em leis, mas tal julgamento sobre o que deve ser transformado ou abolido como lei cabe somente ao soberano. Como definir o que é uma boa lei? Não pode ser simplesmente uma lei justa, já que nenhuma lei é injusta, mas é a lei necessária para o bem do povo, que impeça aos indivíduos, de se ferirem com seus próprios desejos impetuosos. Uma lei precisa ser necessária, ter seu fim como lei, caso contrário ela não é boa. É preciso conhecer as causas e motivos que fazem uma lei e nisso consiste a intenção do legislador.

Não se deve confundir a lei com o pacto. No contrato há um conhecimento prévio do que se tornará obrigado, mas depois de compactuado passa a ser um dever para todos o cumprimento do pacto. Nisso podemos

²⁰ Ibidem, p.163.

²¹ Ibidem, p. 161 (itálico no original).

encontrar uma forma de violência que está presente não apenas na origem do contrato, mas no seu resultado (o poder soberano), pois, uma vez firmado o pacto, é obrigatório a todos o seu cumprimento. Dessa forma, é possível perceber a legitimação e a naturalização da violência pelo Direito Natural, seja na própria origem do contrato, seja na aceitação da violência como meio para atingir seus fins.

I.2. Friedrich Carl von Savigny e a Escola Histórica do Direito

A Escola Histórica do Direito surge na Alemanha como crítica e oposição às teorias do Direito Natural e acaba lançando as bases para o fortalecimento do positivismo jurídico²². Sua intenção é a de dessacralizar o Direito Natural, substituindo o abstrato e universal pelo particular e concreto. A Escola nutria uma grande simpatia pelo romantismo alemão, que estava em pleno desenvolvimento, e mantinha uma grande valorização da tradição, dos sentimentos e da história, nutrindo um amor ao passado que além de ter como função a explicação do presente, era a motivação para o futuro. Friedrich Carl von Savigny foi o grande representante da Escola Histórica do Direito. Homem influente em sua época, além de grande teórico da escola, acabou por ter várias participações no governo alemão; e, sob o reinado de Frederico Guilherme IV, foi nomeado ministro para a reforma da legislação prussiana em 1842.

Nossa exposição será realizada a partir do texto polêmico intitulado *Da vocação de nosso tempo para a legislação e a jurisprudência* (1814), escrito em resposta a um panfleto publicado por Thibault, jurista alemão que propunha um novo código de leis para o país em substituição ao imposto pela era napoleônica. Savigny se opôs a essa codificação, criticando a arrogância da razão esclarecida que despreza a tradição em nome de uma legislação nova, de uma nova realidade. Para o autor, o Direito, assim como todo produto espiritual – a arte, a moral, a religião – não nasce da razão de um legislador,

²² “No campo filosófico-jurídico, o historicismo teve, de fato, sua origem com a Escola Histórica do Direito, que surgiu e se difundiu particularmente na Alemanha entre o fim do século XVIII e o começo do século XX, sendo o seu maior expoente Savigny. Note-se bem que ‘Escola Histórica’ e ‘Positivismo Jurídico’ não são a mesma coisa; contudo, a primeira preparou o segundo através de sua crítica radical do

mas da vivência de um povo, dos costumes desenvolvidos ao longo de gerações, constituindo o “espírito do povo”²³ (*Volksgeist*) e as convicções comuns de uma nação. Tal espírito configura a essência e a substância que comandam o desenvolvimento “orgânico” do Direito na História.

A questão não é pensar o desenvolvimento das estruturas jurídicas na sociedade, mas sim o seu contrário, que é pensar a conservação de uma “matriz de identidade” que se mantenha inalterada a toda mudança histórica. O espírito do povo adapta-se a novas realidades, novos conteúdos, mas o faz sem modificar sua essência, sua particularidade, o que o constitui como o espírito de um povo particular. No Direito, esta matriz encontra-se no direito romano.

Savigny considera o direito romano como fonte originária em que não caberia nenhuma transformação substancial, mas somente a conservação de sua essência. A Escola Histórica do Direito volta-se para a identificação de uma continuidade histórica, de uma permanência de conceitos jamais inovados ou interrompidos, na qual encontramos as raízes do positivismo jurídico. É importante ressaltar que na tradição jurídica alemã, o positivismo jurídico não diz respeito à positividade da lei escrita (codificada), mas ao que é historicamente posto e que, conforme a Escola Histórica do Direito, deve ser o fundamento da lei.

Segundo Savigny, nos tempos antigos as leis tinham um caráter fixo, que era peculiar ao seu povo, assim como a língua, os costumes e a constituição, pois esses fenômenos não possuem existências separadas e são características particulares de cada povo. Contudo, o autor se pergunta como é possível fixar as leis, já que as faculdades morais exigem alguma coisa para

Direito Natural”. Bobbio, N. *O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. e notas: Marcio Pugliesi, Edson Boni e Carlos Rodrigues. Ed: Ícone, 1995, p. 45.

²³ “O espírito do povo, que é constituído, não pelo conjunto das vontades individuais, mas por uma união orgânica e racionalmente insondável enquanto ponto de encontro e convergência de forças essencialmente irracionais, é concebido pela teoria homônima como princípio criativo unitário das múltiplas manifestações da vida de cada povo, e portanto, também das suas instituições políticas e sociais, dos seus valores políticos, dotados, por conseguinte, de um valor normativo apenas respeitante ao espírito do povo singular e irredutível que os produziu, e não de valor absoluto e universal”. Bobbio, N. Matteucci, N. Pasquino, G. *Dicionário da Política*, Vol. I. Coordenação da tradução: João Ferreira. 11ª ed. Ed. Universidade de Brasília, p. 582.

serem fixadas, como é o caso da língua com seu uso constante. Assim, também é possível, segundo o autor, que as regras da lei estejam entre os objetos da fé popular, mas não da forma que os modernos pensam as leis, que são formadas por regras escritas e orais e que acabam por exigir um alto grau de abstração que distancia cada vez mais o povo da constituição. A lei precisa ter um caráter palpável para ser retida de forma fixa, pois é importante entender a ligação orgânica da lei com a essência e o caráter de um povo.

Para pensar tal relação o autor faz um paralelo com a língua. Tanto na lei como na língua, não é possível um momento de total suspensão, ou seja, não é possível pensar em uma civilização sem a língua, assim como também, sem a lei. Ambas estão sujeitas às transformações e às tendências populares, pois estão presentes desde a primeira forma de civilização, e, junto à constituição e ao costume, formam as tendências e faculdades particulares de um povo. Segundo o autor, são formas que constituem a convicção comum de um povo, que se dá pela consciência de uma necessidade interior de cada povo. É uma ligação orgânica da lei com a essência e o caráter de um povo, relação que não acontece só com a lei, mas também com a língua, os costumes e, portanto, a constituição, transformando-se com o avanço dos tempos. Como afirma Savigny: “O direito cresce com o crescimento, se fortalece com a força do povo, e por fim define quando a nação perde sua nacionalidade”²⁴.

Com o progresso da civilização, o Direito também se transforma e as tendências nacionais se distinguem. O que era comum torna-se característica de cada classe, assim também acontece com o Direito, pois o que era comum à consciência de todos passa a fazer parte apenas da consciência dos juristas. Estes se tornam uma classe diferente e o Direito aperfeiçoa sua linguagem e toma uma direção científica, o que o torna mais artificial e complexo, já que passa a ter uma duplicidade: ele faz parte da comunidade, o que representa seu elemento político, mas também passa a ser um ramo distinto de conhecimento nas mãos dos juristas, o que representa seu elemento técnico.

Em diferentes épocas, o Direito é a lei natural ou o culto, dependendo do princípio que prevaleça.

Sobre as disposições legislativas e as doutrinas, Savigny afirma que a legislação influencia porções segmentares do Direito por motivos diversos, como quando um legislador altera a lei existente movido por alguma razão do Estado. Isso pode acabar se transformando em uma corrupção para o Direito e, segundo o autor, é possível ver tais exemplos na história da humanidade. Outra característica da influência da legislação sobre o Direito é que a aplicação do Direito requer limites definidos com maior precisão mesmo que as regras particulares possam ser duvidosas ou mal definidas. Nisso consiste um tipo de legislação que pode ajudar os costumes, que remova as dúvidas e possa revelar e manter pura a verdadeira lei, a própria vontade do povo. O autor chama essa ligação do Direito com a existência geral de um povo de elemento tecnicamente político, que enfatiza a conservação da relação do Direito com a história, pois o Direito existente não deve ser mudado, mas deve ser compreendido através da sua ligação com as fontes históricas.

Essa relação do Direito com as fontes históricas foi descrita por Benjamin como uma exigência que o Direito Positivo tem de legitimar a obediência a seus fins jurídicos, pelo conhecimento de sua origem histórica e, assim, legitimar esses mesmos fins, mesmo que tenha a violência em sua origem. Para Benjamin, o Direito Positivo busca a consciência de suas raízes para reivindicar o reconhecimento em cada indivíduo do interesse pela humanidade e, assim, poder apresentar e conservar uma ordem de destino. Em outras palavras, para o Direito Positivo, o reconhecimento histórico é uma forma de legitimar a violência que está em sua origem mantém e a violência necessária à conservação deste Direito.

Para Savigny, a influência parcial dos costumes não é levada em questão quando se fala da necessidade de um código que seja a maior autoridade e que seja escrito por lei. Logo, ele critica a teoria que sustenta a

²⁴ Savigny, Frederico Carl von. Da vocação do nosso tempo para a legislação e a jurisprudência. Trad. Abraham Hayward, publicado por Littlewood & Co., Londres, 1831. In: Morris, C. (org.). *Os Grandes filósofos do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 289.

formação de um código com base na lei universal da natureza sem referência a qualquer coisa existente.²⁵ Savigny põe de lado essas alterações para pensar os elementos essenciais de um código que ele considera como uma exposição da lei existente agregada pelo próprio Estado. Mas essa é uma tarefa técnica e pertence aos juristas posto que o elemento político do Direito já mostrou seus efeitos e não há nada a fazer a não ser discriminá-la, o que é a função da jurisprudência técnica. Para a formação dessa lei será necessária muita precisão e uniformidade na aplicação, assim como muita clareza nos limites de sua aplicação já que é uma lei nacional geral que deve substituir um direito consuetudinário. O autor entende que tal tarefa somente deve ser realizada se for de absoluta necessidade. Savigny recorre a Francis Bacon, para reafirmar sua convicção de que um trabalho desta ordem é desnecessário e poderia ser até mesmo prejudicial ao Direito, posto que só deva ser feito quando uma civilização supera a anterior em conhecimento; caso contrário, as produções anteriores seriam perdidas pela ignorância do presente. Como afirma Savigny: “O direito existente que não deve ser mudado, mas sim conservado, deve ser compreendido por completo e expresso de forma conveniente. *Aquilo* (a compreensão dele) diz respeito à substância; *isto* (a expressão) à forma”.²⁶ Para a compreensão do Direito existente é necessária a compreensão de sua essência, a sua substância, e de sua forma, que é compreendida como a sua exposição, que se dá através da linguagem.

Um código, seja novo ou não, é planejado para ser a única autoridade e, como tal, deveria conter, por previsão, uma decisão para cada caso, mas isso não é verdadeiramente possível já que positivamente (*in concreto*) não há limites para as variações de casos jurídicos. Os novos códigos desistiram dessa perfeição material, mas nada foi feito para ocupar esse lugar. Para o autor, essa perfeição consiste em uma característica presente em toda lei, que consiste em que em

²⁵ Aqui encontramos muito clara a crítica realizada por Savigny ao Direito Natural e à proposta da elaboração de um novo código. Como nos fala este autor: “De acordo com uma teoria já mencionada, foi sustentado por muitos que eles devem ser fornecidos pela lei universal da natureza, sem referência a qualquer coisa existente. Mas aqueles que têm a ver com a execução de tais planos, ou que de outro modo são familiarizados com a lei prática, não deram qualquer ênfase a essa teoria extravagante e totalmente infundada” (Ibidem, p. 290- 291).

²⁶ Ibidem, p. 291.

toda parte de nossa lei tem pontos pelos quais o resto pode ser dado; podem ser chamados de axiomas principais. Distinguir estes e deduzir deles a conexão interna, e o grau exato de afinidades que subsiste entre todas as regras e idéias jurídicas, está entre os problemas mais difíceis da jurisprudência. De fato, é isto, em especial, que dá a nosso trabalho o caráter científico.²⁷

Caso o código seja formulado em um tempo em que não tenha esse trabalho (que Savigny denomina de arte), muitos males serão inevitáveis, tais como uma falsa aparência da regulamentação da justiça pelo código, mas que na realidade será regulamentado por outra coisa que acabará desviando a atenção da lei que deve ser a verdadeira autoridade. Esta, por sua vez, acabará ficando obscura e não terá reconhecimento moral da nação. Predominando o conhecimento imperfeito dos princípios, os legisladores tomam decisões particulares que podem contradizer-se ou se cruzar, causando uma má administração da justiça, que pode tornar-se conhecida apenas pela prática, ou nem por ela. Nisso consiste o principal problema da substância do direito.

Não só a substância deve ser levada em consideração, mas também a forma. É preciso que o legislador não só conheça a matéria que está sendo trabalhada, mas também saiba expô-la, tenha a arte da exposição, domine uma linguagem concisa. O autor se utiliza de exemplos na história para demonstrar exposições bem sucedidas e mal sucedidas. Primeiro, o caso de uma linguagem concisa que foi muito eficiente, que podemos encontrar nos decretos e éditos romanos. Já nas leis da Idade Média encontra-se uma linguagem breve, seca e inexpressiva, por não ter a compreensão do seu uso como instrumento.

Todas essas exigências apresentadas por Savigny são requisitos para a formação de um código realmente bom, do tipo em que, segundo o autor, serão encontrados em pouquíssimas eras na história da humanidade. As nações jovens, mesmo tendo o maior conhecimento de suas leis, possuem códigos imperfeitos em linguagem e habilidade lógica, enquanto nas antigas nações a falta é ainda maior. Resta apenas um período médio, em relação ao Direito, que é considerado pelo autor o auge da civilização, e este período é o período

²⁷ Ibidem, p. 291-292.

do direito romano. Este direito é tão perfeito que nem possui a necessidade de um código, e se o fizesse seria apenas para uma era posterior, por previdência.

Savigny afirma que o direito romano foi o grande momento do Direito na humanidade e influenciou toda a Europa moderna. Os juristas romanos tinham uma experiência longa e íntima com as idéias e axiomas de sua ciência, assim eles procediam com uma certeza só encontrada na matemática. Tal método é utilizado por todos os autores; mesmo com a peculiaridade de cada um, mantém-se a universalidade do método. A teoria e a prática se encontram, assim como a capacidade que os juristas tinham de passarem da generalidade para o particular e voltarem do particular ao geral, e verem em cada princípio um caso de aplicação e em cada caso a regra que deve ser decidida. É uma arte que deve ser adaptada para a percepção e a comunicação da ciência, mas sem perder o vigor e a peculiaridade dos tempos antigos. Esse elevado nível cultural dos juristas romanos deve-se também à sua história, principalmente, lembra o autor, à liberdade vivida na época da República, assim como ao espírito político ágil e animado presente tanto no Direito como na Constituição.²⁸ Contudo, na Constituição este espírito foi extinto antes do fim da República, enquanto que no Direito este espírito permaneceu durante séculos por não ter a corrupção que estava presente na Constituição. Conseqüentemente, o caráter romano geral estava fortemente marcado no Direito, o que fazia com que, mesmo com mudanças nas formas populares, o Direito mantinha-se marcado pelo caráter romano e assim a maturidade da forma antiga manteve-se presente na nova forma. Dessa maneira, o Direito romano formou-se basicamente de dentro para fora, assim como o Direito consuetudinário, e historicamente foi pouco afetado pela legislação. A história do Direito romano é muito instrutiva por mostrar que, enquanto a lei estava em progressão ativa não havia a necessidade de um código, e tal necessidade só apareceu, segundo o autor, em épocas de corrupção ou até mesmo de decadência intelectual.

²⁸ Como afirma Savigny: "O que, de fato, engrandeceu Roma foi o espírito político e ágil e animado que sempre a fazia estar preparada para renovar as formas de sua Constituição, que o novo apenas ministrava ao desenvolvimento do velho – uma mistura judiciosa dos princípios adesivos e progressistas" (Ibidem, p. 293).

Savigny afirma que na Alemanha existe uma crença de que o Direito romano tenha prejudicado a nacionalidade do Direito alemão e que tenha impedido os juristas alemães de desenvolverem o Direito nativo a fim de alcançar sua independência científica. Segundo ele, isto consistiu em uma falsidade, posto que um desenvolvimento nacional como o realizado pelo Direito romano não será mais possível nos tempos modernos. Mesmo sem a influência do Direito romano, teria sido impossível o desenvolvimento do direito germânico, pois enquanto houve uma hegemonia e equilíbrio no tempo em que os romanos se mantiveram no poder, os germânicos oscilavam no poder, ora conquistando, ora sendo conquistados. Além disso, as mudanças ocorridas na Constituição romana não afetaram o seu Direito, diferente do que aconteceu na Alemanha. Isto acaba complicando ainda mais as fontes do Direito alemão, posto que não sejam culpados pela longa duração de seus processos judiciais.

O bem-estar de todo ser orgânico depende da manutenção do equilíbrio de todas as partes. Cada um deve ter garantido o que lhe é devido e o Direito precisa garantir e conservar as relações individuais, e não deve ser considerado um problema as particularidades das leis das províncias e dos estados, pois as leis devem se harmonizar aos sentimentos e à consciência de cada povo. Para Savigny, é um preconceito achar que cada época tem a vocação e necessidade da formação de um código. Além de que é preciso que um jurista tenha um espírito histórico e sistemático para a formação de um código, características que os alemães da época não possuem, e o autor vai mais além ao afirmar que esses alemães não têm nada que seja necessário para formação de um bom código. Como ele nos fala,

Um espírito duplo é indispensável ao jurista: o histórico, para aprender com presteza as peculiaridades de cada era e de toda forma de lei; e o sistemático, para ver cada idéia e cada regra em viva ligação e cooperação com o todo, isto é, na única relação verdadeira e natural. Este duplo espírito científico é encontrado poucas vezes entre os juristas do século XVIII; e, em particular, algumas especulações superficiais em filosofia tiveram um efeito extremamente desfavorável.²⁹

²⁹ Ibidem, p. 296.

Savigny demonstra o que deve ser feito quando não há um código, já que nem toda nação tem a vocação para a formação do mesmo. Segundo o autor, para o bom estado do Direito é necessária uma disposição suficiente do mesmo, um suficiente ministério da justiça e de boas formas de procedimento. Sobre as disposições do Direito às quais até o código proposto tinha que se adaptar, o sistema que combina Direito comum e lei provincial que prevalecia em outra época na Alemanha deveria ser substituído pelo código ou apenas conservado onde o código não estivesse em vigor. Para Savigny, essas disposições são excelentes desde que a jurisprudência faça o que deve ser feito por ela. A condição da jurisprudência alemã se encontra em meio a uma imensa quantidade de teorias e idéias jurídicas que foram transmitidas de geração em geração. Aqui se encontra a base das queixas do estado de direito e que acaba também levando à ilusão da demanda de um novo código.

Acreditar que ao começar um código inteiramente novo significa cortar todas as associações históricas seria uma mera ilusão porque é impossível mudar as relações legais existentes como também é difícil mudar o modo de pensar dos juristas e nessas impossibilidades se baseia uma ligação orgânica indissolúvel de gerações e eras. Somente o desenvolvimento dessas relações históricas é concebível, e não o ato de começar ou concluir um código inteiramente novo. Portanto, para o autor, não é a negação dessa relação que resolveria o problema, mas sim, o domínio sobre ela, através de uma completa fundamentação em história; somente desse modo nos apropriaríamos de toda a riqueza intelectual das gerações passadas. É preciso aguçar o senso histórico e político para se fazer um sólido julgamento sobre essa questão, caso contrário, não será possível atingir o que é bom no código alemão.³⁰

É também necessário proteger a mente da influência limitante do presente e, para tanto, não se pode perder de vista as excelentes características do passado. Esta é a tarefa do método de Savigny:

³⁰ Diz Savigny: “quando perdemos de vista nossa ligação individual com a grande totalidade do mundo e de sua história, vemos necessariamente nossos pensamentos numa falsa luz de universalidade e originalidade. Há apenas o senso histórico para nos proteger contra isso; dirigi-lo para nós mesmo é, de fato, a mais difícil aplicação” (Ibidem, p. 297).

A história, mesmo na infância de um povo, é sempre uma nobre professora; mas, em tempos como o nosso, ela tem ainda um outro dever mais sagrado a cumprir. Porque só por meio dela se pode manter uma ligação viva com o estado primitivo do povo; e a perda dessa ligação deve tirar de todo povo a melhor parte de sua vida espiritual.³¹

Ainda sobre seu método, ele continua:

Seu objetivo é traçar todo o sistema estabelecido até sua raiz e, desse modo, descobrir um princípio orgânico pelo qual aquilo que ainda tem vida possa ser separado daquilo que está morto e só pertence à história.³²

Portanto, mais que estudar os velhos juristas – tarefa com que todos concordariam –, é preciso regenerá-los, familiarizando-se com seus modos de pensar, ao ponto de tornar-se capaz de continuar suas obras. Para a realização desse trabalho é preciso um grande conhecimento da história jurídica e o hábito de ver toda idéia e doutrina em sua luz histórica. O Direito não é visto como um mero produto da razão, mas como um produto histórico e espontâneo, peculiar a cada povo, que deve ser conservado ao longo de gerações, mantendo-se firme as grandes transformações que a história possa apresentar, e fazendo com que o passado mantenha-se sempre de forma dominante frente ao presente. Como afirmaria Benjamin, tratar-se-ia aí de manter uma ordem de destino que conserva o Direito Positivo por meio da violência, seja em sua origem ou em sua conservação.³³

I.3. Walter Benjamin e a crítica ao poder-violência presente no Direito Natural e no Direito Positivo

Para Benjamin, pensar o Direito é pensar criticamente a sua relação com o poder-violência, relação que se encontra presente e justificada nas teorias

³¹ Ibidem, p. 298.

³² Ibidem, ibidem.

³³ Em 1842, Karl Marx publicou na Gazeta Renana uma crítica à Escola Histórica do Direito. Para Marx, a Escola Histórica do Direito é um produto frívolo gerado pelo século XVIII, que fez dos estudos das fontes seu ponto fundamental. Como o diz: “ela levou seu amor pelas fontes até o extremo de induzir o navegante a não seguir a corrente, e sim viajar para a nascente”. Através de uma crítica ao mestre da escola, Gustav Hugo, Marx elabora uma crítica aos herdeiros, que ele denomina de “eruditos ‘modernos’”. Enquanto na teoria de Hugo era clara a simples negação da razão, já em seus herdeiros (principalmente Savigny), essa negação dá lugar à razão positiva superior. Mesmo com toda essa maquiagem, segundo Marx, com um olhar mais atento é possível perceber que independente das versões que os juristas e teóricos apresentem, a Escola Histórica do Direito tem como objetivo o direito do poder. Cf. Marx, K. O Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito. Texto extraído de *Gazeta Renana*, de 9 agosto de 1842. Trad. de Pádua Fernandes. *Prisma jurídico*, São Paulo, v. 6, p. 265 et seq.

modernas do Direito, a saber, tanto no Direito Natural quanto no Direito Positivo. Para desenvolver a crítica do Direito é necessário pensar sua relação com a Justiça, entendendo que nem sempre as relações jurídicas são relações justas. Segundo Benjamin, pensar esta relação é pensar um problema ético, em que a pergunta central é sobre o poder-violência presente nas relações do Direito, ou de modo mais claro, é preciso perguntar sobre a relação ética que há entre o Direito e o poder-violência e o Direito e a Justiça. Nessa parte do trabalho nosso propósito é compreender como se dá essa relação do Direito com o poder-violência.

Conforme Benjamin, as relações da ordem jurídica são de meios e fins: *meios legítimos* de um lado e *fins justos* de outro. Aparentemente, essa seria uma contradição, mas que o autor afirma ser, na realidade, apenas uma contradição aparente. Contudo, sua preocupação é com a Justiça na esfera dos meios, é pensar uma distinção dos próprios meios em relação ao uso do poder-violência. Para Benjamin, é a pergunta pelo meio que deve ser a preocupação ética, a pergunta pela Justiça dos meios, sem tomar como central os fins a que tais meios servem. Essa posição benjaminiana se explica pela sua busca de crítica do Direito, crítica que teoricamente precisa se distinguir das teorias do Direito Natural e do Direito Positivo, os quais legitimam o poder-violência como meio, seja porque tal meio se legitima tendo em vista os fins justos (Direito Natural); ou porque se constituem historicamente legítimos (Direito Positivo). Trata-se, então, de pensar criticamente o Direito fazendo a crítica dos meios: o poder e a violência. Para tal, é preciso num primeiro momento concluir a crítica das teorias modernas do Direito, que os justificam.

O Direito Natural não vê problema no uso da violência como um meio para alcançar fins justos, já que a violência (a paz, a segurança, a vida) é considerada um produto da própria natureza; logo, seu uso pelo soberano é legítimo, já que se dirige para fins justos. A violência é parte natural do homem; assim, nada mais natural que seu uso para a defesa de seu bem maior, a vida. Segundo Benjamin, no Direito Natural, quando as pessoas abrem mão do seu poder-violência em prol do Estado, isso só ocorre porque o indivíduo exerce algum poder *de jure* e *de fato*, que transferirá para o Estado após firmar o

contrato “ditado pela razão”. Benjamin afirma que “pequeno é o passo desse dogma histórico-naturalista para o [dogma] ainda mais grosseiro de filosofia do direito, [o de] que todo poder, o qual seria adequado somente a fins naturalistas, já seria por isso juridicamente adequado”.³⁴ Para o Direito Natural, todo meio deve ser legitimado, mesmo o uso da violência, desde que tenha como critério do fim a justiça.

Podemos constatar a afirmação de Benjamin na filosofia do contrato de Hobbes. Lembremos que, para Hobbes, a violência está presente no Direito Natural, tanto no estado de natureza quanto Estado Civil, após o contrato. No estado de natureza todo homem tem o direito de usar da violência para sua auto-preservação, a violência é aí usada como meio, e constitui a liberdade que cada indivíduo possui de se defender, de usar de todos os meios para alcançar esse objetivo. Após o contrato, ela não deixa de existir, mas, é transferida para o Estado, que, ao manter para si o Direito Natural que antes era de todo indivíduo, conta com a própria violência em sua origem e manutenção.

Porém, mesmo após firmar o contrato, o homem ainda pode usar de seu poder-violência quando sente que sua vida está sendo ameaçada. O contrato, como afirma Benjamin, mantém e conta com a possibilidade da violência: a violência lhe é imanente e permanentemente constitutiva. Mesmo que um contrato seja firmado em clima de paz, ele dá a cada uma das partes o direito de reivindicar alguma forma de violência caso uma das partes viole o cumprimento do contrato, ou seja, a violência está presente na origem do contrato por aparecer nele como uma possibilidade constante de manifestação. Diz Benjamin:

Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de reivindicar alguma forma de violência contra o outro, no caso em que este rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o final, também a origem de qualquer contrato remete à violência. Ela não precisa estar imediatamente presente no contrato, enquanto poder instituinte de direito, mas está representada nele, na medida em que o poder que garante o contrato jurídico é, por

³⁴ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 161, tradução modificada; GS, II-1, p. 180: „Die darwinistische Popularphilosophie hat oft gezeigt, wie klein von diesem naturgeschichtlichen Dogma der Schritt zu dem noch größeren rechtsphilosophischen ist, daß jene Gewalt, welche fast allein natürlichen Zwecken angemessen, darum auch schon rechtmäßig sei“.

sua vez, de origem violenta, quando não é, no próprio contrato, legitimamente instituída pela violência.³⁵

Mais uma vez, recorreremos à filosofia hobbesiana para exemplificar essa crítica benjaminiana, pois, segundo Hobbes, a violência está presente no contrato sob a forma de uma possibilidade, não mais como poder de cada indivíduo, mas como poder do Estado, que se faz obedecer através do medo e da própria violência; esta última não é só originária, mas também conservadora.

Já para o Direito Positivo, o poder-violência é algo criado e legitimado historicamente. Segundo Benjamin, o Direito Positivo avalia o Direito existente pela crítica de seu meio, pelo questionamento da legitimidade histórica desse meio. Se o Direito Natural legitima os meios em vista da justiça dos fins, o Direito Positivo avalia qualquer Direito pela legitimidade dos meios. De qualquer modo há um núcleo comum entre as duas correntes modernas do Direito: “fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos”.³⁶ Segundo Benjamin, a questão central do Direito Positivo é sobre a legitimidade de determinados meios que constituem o poder-violência, e por essa questão é que, para ele, a crítica ao Direito deve excluir, pelo menos momentaneamente, a esfera dos fins e preocupar-se com a legitimidade de determinados meios que constituem o poder-violência.

O Direito Positivo faz a distinção entre o poder sancionado e o poder não-sancionado, tomando como critério a continuidade histórica. Para Benjamin, essa distinção acaba sendo de interesse do próprio Direito Positivo, utilizando-se de seus próprios critérios. Essa distinção não constitui um critério para a crítica do Direito Positivo, já que parte de seus próprios pressupostos, que deveriam ser aplicados, mas apenas avaliado pela crítica. Em outras

³⁵ Ibidem, p. 167; GS, II-1, p. 190: „Denn er verleihet jedem Teil das Recht, gegen den andern Gewalt in irgendeiner Art in Anspruch zu nehmen, falls dieser vertragsbrüchig werden sollte. Nicht allein das: wie der Ausgang, so verweist auch der Ursprung jeden Vertrages auf Gewalt. Sie braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist, wenn sie nicht eben in jenem Vertrag selbst durch Gewalt rechtmäßig eingesetzt wird. Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es“.

³⁶ Ibidem, p. 161; GS II-1, p. 180: „Unbeschadet dieses Gegensatzes aber begegnen beide Schulen sich in dem gemeinsamen Grunddogma: Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“.

palavras, a distinção feita pelo Direito Positivo em poder sancionado e não sancionado não é importante para se fazer à crítica ao poder-violência presente no mesmo Direito, já que é um critério do próprio Direito Positivo, e para uma crítica mais radical não se deve utilizar, mas avaliar os critérios do Direito Positivo. Tal crítica só poderá ser feita fora da esfera do Direito Natural e do Direito Positivo. Somente uma perspectiva constituída em termos filosófico-históricos pode fornecer critérios para realizar a crítica do Direito, trabalho que Benjamin desenvolverá no decorrer do texto e que tomaremos como objeto nos próximos capítulos.

Para o Direito Positivo, qual o sentido da distinção do poder-violência em legítimo e ilegítimo? Como observa Benjamin, o Direito Positivo não pensa como o Direito Natural, que distingue o poder-violência para fins justos ou injustos, tomando dos fins a legitimidade dos meios. O Direito Positivo exige de qualquer poder-violência jurídica uma explicação de sua origem histórica, do qual pode receber sua legitimação, sua sanção. Os fins naturais, reconhecidos pelo Direito Natural, carecem, para o Direito Positivo, do reconhecimento histórico; os outros fins são fins jurídicos, reconhecidos e legitimados historicamente pela lei. É possível perceber essa concepção ao conhecermos a teoria da Escola História do Direito, principalmente na leitura da obra de Savigny. Segundo esse autor, no Direito Positivo deve haver uma exigência de legitimação da obediência às normas jurídicas através do conhecimento de sua origem histórica; e esses meios devem ser historicamente legitimados, mesmo que se efetivem pela violência.

No Direito Positivo, o reconhecimento histórico de suas fontes é uma forma de legitimar a violência tanto na sua origem como na sua conservação pelo Direito. Para Savigny, o Direito é um produto espiritual, que não deve nascer da razão de um legislador, mas da vivência de um povo, dos costumes de uma geração, o que constitui o espírito de um povo. É preciso pensar uma matriz de identidade que se mantenha sem alterações a todas as transformações históricas, uma matriz que conserve o Direito, sem alterações, uma permanência de conceitos. O que para Savigny representa uma forma de manter um Direito baseado no melhor dos Direitos, o Direito romano, para

Benjamin, é mais uma forma de conservar um Direito que na verdade não caminha para resolver os conflitos entre os homens, pelo meio da Justiça, mas sim, por meio de um poder que tem sua base na violência histórica e uma forma de violência que constitui esse mesmo poder, um poder-violência voltado para a implantação e conservação histórica desse mesmo Direito.

Quanto à função desse poder-violência, Benjamin questiona se serve a fins naturais ou fins jurídicos, e para responder a tal questionamento ele recorre a alguns exemplos de determinadas relações jurídicas. Quando se refere aos indivíduos, enquanto sujeitos do Direito, a tendência do Direito Positivo é a de não aceitar como legítimo os fins naturais, principalmente se esses fins forem almejados pelo uso do poder-violência. O Direito Positivo tende a cercear o poder-violência dos indivíduos por considerar que estes, ficando de posse desse poder, podem tornar-se uma ameaça ao Direito: não uma ameaça à ordem jurídica, mas ao próprio Direito. O poder jurídico “se conduz a limitar através de fins jurídicos também áreas, para as quais fins naturais em princípio são livres, como o da educação, logo que esses fins naturais são procurados com grande medida de atividade violenta [...]”.³⁷ Como exemplo, Benjamin cita a educação, que mesmo sendo uma área onde os indivíduos são livres, o poder judiciário já penetrou com a punição. Ou seja, é de interesse do Direito Positivo controlar toda possibilidade de o indivíduo ter o mínimo de acesso a qualquer forma de poder, mesmo a mais remota possibilidade, pois este o considera um perigo ao próprio Direito em sua formação e sua lógica.

Configura-se aí uma “máxima geral” sobre a legislação europeia que o autor formula nos seguintes termos: “todos os fins naturais das pessoas individuais precisam entrar em colisão com fins jurídicos, quando perseguidos com maior ou menor violência”.³⁸ Logo, vem a pergunta: qual a liberdade que o indivíduo possui? Será ele livre para não reconhecer uma lei histórica que

³⁷ Ibidem, p. 162, tradução modificada; GS II-1, p.182: „Ja, sie drängt darauf, auch Gebiete, für welche Naturzwecke prinzipiell in weiten Grenzen freigegeben werden, wie das der Erziehung, durch Rechtszwecke einzuschränken, sobald jene Naturzwecke mit einem übergroßen Maß von Gewalttätigkeit erstrebt werden, wie sie dies in den Gesetzen über die Grenzen der erzieherischen Strafbefugnis tut“.

³⁸ Ibidem, ibidem, tradução levemente modificada; GS II-1, p. 182-183: „alle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten, wenn sie mit mehr oder minder großer Gewalt verfolgt werden“.

outrora fora reconhecida? E não reconhecê-la com violência? Será possível uma violência “almejada adequadamente”? O sujeito do Direito não tem seus fins naturais reconhecidos e respeitados, eles são tolhidos pelos fins jurídicos, pois “o Direito considera o poder [ou violência] na mão do indivíduo um risco de minar a ordem do Direito”.³⁹ Esse interesse do Direito em monopolizar o poder não é para garantir os fins jurídicos, mas para garantir o próprio Direito; não é, portanto, uma preocupação em garantir a lei, mas em garantir o próprio Direito, garantir que o poder-violência seja sempre uma posse do Direito e não possa existir fora dele.

Benjamin utiliza-se da figura do grande bandido para mostrar como se manifesta essa forma de poder natural fora do controle do Direito e da Lei. O grande bandido, por estar fora do controle do Direito e da Lei, acaba por causar a admiração no povo, independente dos seus fins. A imagem do grande bandido é a imagem de alguém que está fora da ordem do Direito e que, mesmo sem fins nobres, consegue a secreta admiração dos indivíduos por justamente estar fora e contra a ordem do Direito. Essa admiração, contudo, é, pelo poder-violência que se manifesta nos seus feitos, é pelo poder-violência que nele se manifesta como ameaça ao Direito. O Direito Positivo procura tirar qualquer possibilidade de poder-violência de todas as áreas de atuação dos indivíduos, é uma forma de controlar os indivíduos por todas as áreas, pois o poder-violência dos indivíduos aparece para o Direito como ameaçador, principalmente quando ele é admitido segundo a própria ordem jurídica. É este justamente o caso do direito de greve a que Benjamin se refere como um momento de contradição objetiva de uma situação de Direito (Sobre a greve e sua relação com o poder-violência, trataremos na próxima parte do nosso trabalho).

Segundo Benjamin, a primeira função do poder-violência é a instituição do Direito, e a sua segunda função é a manutenção do mesmo. Assim, a violência está presente justamente nas teorias modernas do Direito, quando pensam seja em sua manutenção ou em sua conservação. O que se revela aí

³⁹ Ibidem, ibidem, tradução levemente modificada; GS II-1, p. 183: „das Recht die Gewalt in den Händen der einzelnen Person als eine Gefahr ansieht, die Rechtsordnung zu untergraben“.

é que a institucionalização do Direito é a própria institucionalização da violência, uma violência ameaçadora, mítica. É o que discutiremos na próxima parte do trabalho.

Capítulo II

Direito, mito e destino

Pois ele diz: *No momento favorável eu te atendo, e no dia da salvação venho em teu socorro.* Eis agora o momento inteiramente favorável. Eis agora o dia da salvação. (2Cor, 6:2)

Em *Crítica da violência – crítica do poder*, Benjamin investiga as forças míticas que, segundo ele, fundam o poder e o Direito, forças que partem da violência, uma violência que instaura o poder e que igualmente o conserva.

Arturo Leyte tem razão ao afirmar que, nesse ensaio, Benjamin

elabora una descripción de los momentos de violencia que acaba reduciendo a dos: la violencia instauradora y la violencia conservadora; es decir, la violencia que persigue imponer una ley y aquella que trata de conservar la ley puesta. Pero en ese permanente doble proceso, lo único que hay es “eterno retorno del ciclo hechizado por las formas míticas del derecho”, en definitiva, también mito, el mito del progreso.⁴⁰

Em sua crítica, Benjamin tem em vista uma forma de poder-violência fundadora e conservadora do Direito, que ele denomina de poder-violência mítico justamente por aprisionar o ser humano em um destino cíclico de condenação, culpa, expiação e destino. Esse é um ciclo mítico que constitui, para Benjamin, a natureza do Direito. É esse o tema de nosso segundo capítulo, em que buscamos compreender por que, segundo nosso autor, o Direito se funda no mito e se situa na ordem do destino. Ao afirmar que o Direito tem sua origem no mito, estamos afirmando com isso que o Direito se funda em um poder misterioso que aprisiona o homem na ilusão, uma força demoníaca que tem como propósito a redução da vida a uma *mera vida*, a fim de melhor controlá-la. É importante lembrar que não há, nos textos de Benjamin, uma passagem que aponte uma definição clara do conceito de mito; assim, procuraremos passagens da obra que indiquem qual o conceito de mito a que o autor está se referindo.

⁴⁰ Leyte, A. Violência o poder en la constitución de la filosofía moderna? In: *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 2005, p. 116.

II.1. Direito, violência e violência pura

Partindo do princípio de que, para o Direito, a violência é um meio, Benjamin lança a pergunta pela validade de seu uso, mesmo que seja para fins justos e questiona sobre a moralidade do uso desta violência nas instituições jurídicas e políticas do Estado. Reduzir a resposta sobre a legitimidade do uso da violência para atingir fins justos não é suficiente para satisfazer àquela pergunta, pois a questão permanece ainda sobre o juízo dos fins, em que qualquer ação é válida desde que tenha um resultado justo. Desse modo, o uso da violência passa a ser totalmente justificado como meio para alcançar fins justos. É preciso sair dessa esfera dos fins para se fazer uma real crítica ao uso da violência presente nas relações jurídicas; é preciso penetrar na esfera dos meios para entendermos que a violência se constitui num problema ético das relações humanas, é preciso fazer a crítica do uso da violência, uso feito pelo Estado e por quaisquer outras formas de relações jurídicas.

Essa forma de violência, Benjamin a denomina de violência mítica, que está presente no Direito, na política e no Estado moderno. Vamos buscar compreender do que trata essa violência mítica, essa relação entre violência e Direito. Através da exploração da relação entre Direito e violência, Benjamin denuncia que a violência é parte fundamental na composição da modernidade, e está presente nas principais instituições que a compõem: ela funda e mantém o poder moderno. Essa denúncia de Benjamin nos leva a perguntar qual a função das formas jurídicas nessa relação com a violência e, junto com o filósofo, pensarmos qual o lugar da Justiça nessa relação do Direito com o poder e com a violência.

Em suas reflexões, Benjamin trata inicialmente de formas de violência que são permitidas legalmente, aceitas pelo Estado, formas de violência diante das quais o Estado renuncia temporariamente a seu próprio monopólio da violência. Segundo o autor, essas formas de poder-violência se mostram ameaçadoras porque o Estado e o Direito ainda admitem sua existência fora de seus próprios domínios. São momentos em que o poder-violência assume um lugar de existência que escapa ao controle direto das forças jurídicas: o direito

de guerra, o poder-violência presente no serviço militar e na polícia e, talvez o mais importante desses casos, pela sua possível natureza política revolucionária, que é o direito de greve.

Com Benjamin, partamos da análise do poder-violência presente na greve. A greve tanto pode ser um momento de criar uma violência ameaçadora para as forças do Estado e das formas jurídicas, violência esta que se mantém na mesma lógica do Estado e do Direito, como também pode ser uma forma de violência pura, ou seja, uma forma de violência que não é um meio, pois nem institui e nem mantém o Direito. Essa última forma de greve, e somente ela, Benjamin a denomina de revolucionária.

Segundo Benjamin, o operariado, junto com o Estado, são os únicos sujeitos jurídicos a quem cabe o direito ao poder-violência de forma jurídica. Para o Estado, a greve não é violência, já que é considerada como uma não-ação; segundo Benjamin, mesmo sendo aceitável, muitas vezes um simples não-agir pode significar uma forma de rompimento muito mais radical do que algumas ações. Um “romper relações” pode ser um meio não-violento, pois não é nem fundador e nem mantenedor do Direito, mas sim um meio puro. Para o Estado e para o Direito, a greve não é considerada uma forma de exercer o poder-violência, mas simplesmente de subtrair-se ao seu poder; por isso ela é permitida. Já para o operariado, esse “não-agir” significa sim um momento de poder-violência que se dá sob a forma de omissão, sob a forma de chantagem; e esse momento de violência pode ser, para o operariado, um momento revolucionário. Contudo, é importante ressaltar que nem toda forma de greve é na verdade revolucionária, pois há formas de greve que fortalecem o poder-violência do Estado e das instituições jurídicas, mantendo-se sob sua lógica, tal como falaremos mais adiante.

O direito de guerra também se baseia na mesma contradição objetiva que o direito de greve, uma contradição prática do Estado e do Direito, uma contradição histórica, embora não seja uma contradição lógica. Esta contradição consiste no fato de que, diz Benjamin, “sujeitos de Direito sancionam poderes cujos fins permanecem fins naturais para os autores da

sanção e que, por isso, na emergência, podem entrar em conflito com seus próprios fins jurídicos ou naturais”.⁴¹ Ou seja, na guerra os Estados são obrigados a reconhecer os direitos e poderes de outros Estados, mesmo temendo tais poderes (tal como no direito de greve o Estado e o Direito reconhecem a legitimidade do poder-violência do proletariado). E a paz nada mais é que a sanção de toda vitória, é o reconhecimento, inclusive jurídico, da vitória de um Estado sobre os demais. Esse Estado vencedor consagra um novo Direito e uma nova ordem jurídica. Assim, a paz que nasce da guerra nada mais é que a vitória do vencedor sobre os vencidos. Dessa forma, no direito de guerra, o Estado é obrigado a reconhecer o poder-violência de outro Estado, embora o tema por medo de que este venha a modificar seu próprio Direito.

Outra forma do poder-violência reconhecido exteriormente pelo Estado e pelo Direito, além do direito de greve e de guerra, é o poder militar no interior de cada país. O militarismo tem a função de manter uma legalidade existente, de manter os cidadãos subordinados à lei e ao Estado. Essa função só se torna possível devido à obrigatoriedade do serviço militar, que acaba por fortalecer uma duplicidade na função da violência militar. “O militarismo é a compulsão para o uso universal da violência como um meio para os fins do Estado”.⁴² Esses fins podem incluir a conservação de uma legalidade existente como também a construção de novas legalidades; portanto, a forma do poder-violência do militarismo traz uma consequência ainda mais séria que está presente em outras formas jurídicas, que é a violência necessária para a instituição de um poder do Direito e também a violência necessária para a conservação do mesmo. É preciso perceber que a violência presente no militarismo não é uma simples forma de violência, mas uma manifestação do poder-violência jurídico. Portanto, uma crítica que não perceba essa função do poder militar não passa de uma crítica ingênua, incapaz de perceber o verdadeiro perigo presente no militarismo.

⁴¹ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 164; GS II-1, p. 185: „[...] Rechtssubjekte Gewalten sanktionieren, deren Zwecke für die anktionierenden Naturzwecke bleiben und daher mit ihren eigenen Rechts- oder Naturzwecken im Ernstfall in Konflikt geraten können“.

⁴² Ibidem, ibidem; GS II-1, p. 186: „*Militarismus* ist der Zwang zur allgemeinen Anwendung von Gewalt als Mittel zu Zwecken des Staates“.

Compreender a duplicidade do poder-violência presente no militarismo nos leva à compreensão de uma das funções mais determinantes da estrutura do poder-violência, tal como nos fala o autor: “Torna-se essa primeira função do poder-violência a de estabelecer o Direito, então é permitida a essa segunda ser chamada de manutenção do Direito”.⁴³ Ou seja, o Direito e toda forma de poder-violência que emana dele têm como parte constitutiva a violência como forma de poder. Essa forma de poder-violência não pode ser criticada de maneira ingênua. Segundo Benjamin, é preciso o cuidado com a crítica às formas de poder-violência, como é o caso das críticas realizadas ao poder militar. Não é com críticas ingênuas, sob a forma de um “anarquismo infantil”, que se pode fazer a devida reflexão sobre essa forma de violência, pois tais ações acabam por excluir a esfera da realidade dessa crítica. Uma crítica a toda forma de poder-violência que surge do Direito não pode ser feita a partir das categorias do próprio Direito, pois continuaria sendo uma crítica superficial, que não teria elementos suficientes para compreender as verdadeiras consequências do poder e da violência presentes na constituição e na conservação do Direito; esta seria, propriamente, uma crítica ingênua.

Assim como também seria ingenuidade aceitar o uso do poder e da violência como um meio, mesmo que justo, para alcançar os objetivos do Direito e do Estado. Lembremos que Benjamin parte desta pergunta – sobre a possibilidade do uso da violência como um meio – para desenvolver sua reflexão ético-histórica sobre o lugar da violência e sua relação com o poder. Não é possível pensar o poder-violência sempre como um meio, pois é necessário pensá-lo com um fim último. Ou seja, não é justificável que o poder-violência seja utilizado para o fortalecimento das instituições, que ele seja o meio que tais instituições – jurídicas, militares, o próprio Estado – utilizem, seja para alcançar ou manter o poder. Utilizar o poder-violência como um meio é uma forma de ambigüidade ética, e justificar o uso do poder e da violência mesmo que seja para fins ditos justos pelo Estado e pelo Direito é admitir que tanto um como outro podem usar do poder-violência como uma forma, um meio, de garantir a si próprio. Diz Benjamin:

⁴³ Ibidem, p. 165; GS II-1, p. 186-187: „Wird jene erste Funktion der Gewalt die rechtsetzende, so darf

A função do poder-violência no estabelecimento do Direito é mesmo dupla no sentido de que embora o estabelecimento do Direito almeje aquilo que é instituído como Direito como o seu fim com o poder-violência como meio, no instante da instituição como um Direito daquilo que é intencionado, não dispensa o poder-violência, mas sim então o transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder-violência instituinte do Direito, estabelecendo como Direito não um fim livre e independente do poder-violência, mas um fim necessário e intimamente vinculado a ele, sob o nome de poder [*Macht*]. O estabelecimento do Direito é o estabelecimento do poder [*Macht*] e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata do poder-violência [*Gewalt*].⁴⁴

Isso quer dizer que a função do poder-violência tanto é o interesse pelo poder instituído do Direito e, para tanto, utiliza-se do poder e da violência como meio para alcançar esse objetivo, mas também quando alcança esse objetivo (de instituir um novo poder-violência no Direito) utiliza o poder-violência como forma de manter esse poder instituído. Este poder é instituído de forma mítica pelo Direito e necessita da presença da violência para sua preservação, uma violência que permanece como critério dos meios, como um meio para a obtenção de algum fim que seja do interesse do Direito. Toda forma de poder constituído pelo Direito é uma forma de poder que conta com a presença da violência como meio de institucionalização e preservação desse mesmo poder.

Benjamin radicaliza sua crítica à ambigüidade ética do uso dos meios, ao contestar a filosofia kantiana. O autor cita o imperativo categórico kantiano que diz: “aja assim, que tu uses a humanidade em tua pessoa como na pessoa de qualquer um outro sempre igualmente como um fim, nunca meramente como um meio”.⁴⁵ Mesmo reconhecendo a preocupação ética da filosofia kantiana, segundo Benjamin, essa preocupação não é suficiente. É preciso um cuidado com críticas ingênuas ou que aceite alguma forma de poder mediado. Máximas como essa de Kant não bastam para romper com a lógica do poder-violência, pois não é suficientemente ética por continuar, de alguma forma,

diese zweite die rechtserhaltende genannt werden“.

⁴⁴ Ibidem, p. 172; GS II-1, p. 197-198: „Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zweifach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, was als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt“.

⁴⁵ Ibidem, p. 165; GS II-1, p. 187: „Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“.

ainda na esfera do Direito, não questionando sua ordem jurídica, mas apenas as leis que a formam. Em momentos de guerra, cada Estado pode julgar seus fins como o interesse da humanidade e dessa forma querer que tais fins imperem. Desse modo, cada Estado pode entender que os seus interesses sejam também os interesses de todos e acabar por encontrar uma forma legal de impor esses interesses.

Outra forma de relação do poder-violência comentada por Benjamin é a polícia. Diferente do Direito, ela não tem uma “categoria metafísica”, não possui essência, não tem que provar seu valor enquanto força vitoriosa e nem tem que operar dentro da legalidade existente. A polícia intervém para garantir a segurança, usando da violência para fins legais e muitas vezes decidindo a natureza desses fins. Ela é a legalização da violência para garantir os fins empíricos do Estado, quando este já não tem meios de garanti-los. Na polícia encontramos as duas formas de poder que compõem o Direito, tanto o poder instituinte como o poder mantenedor. Em sua forma espectral, a polícia tanto pode se apresentar como uma forma de poder-violência para fins jurídicos, como também ela própria pode instituir tais fins, seja com o direito de executar medidas ou através do direito de baixar decretos. Nela, há uma suspensão da separação do poder-violência que institui o Direito e do poder-violência mantenedor do mesmo. Ela se emancipou tanto da exigência da legitimação de um novo poder que deve se dar pela vitória, uma vez que, como um poder-violência instituinte do Direito, ela não promulga leis, embora possa baixar decretos, como também se emancipou da restrição de não se promover novos fins. Afinal, como poder-violência mantenedor do Direito, a polícia se põe à disposição de tais fins. Dessa forma, ela pode estar presente nas duas formas de poder:

O “direito” da polícia muito mais mostra no fundamental o ponto no qual o Estado, seja por impotência, seja por conexões imanentes a toda ordem do Direito, não pode mais garantir, através da ordem do Direito, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço. Por isso, “por questões de segurança”, a polícia intervém em inúmeros casos, em que não existe nenhuma situação jurídica clara, quando ela, sem qualquer referência a fins jurídicos, acompanha o cidadão como um aborrecimento brutal, ao longo de

uma vida regulamentada por decretos, ou simplesmente o monitora.⁴⁶

Portanto, podemos afirmar, junto a Benjamin, que o momento de atuação da polícia se dá quando o Direito e o Estado não estão mais conseguindo impor juridicamente seus fins. Diferente do Direito, que, segundo o autor, possui uma categoria metafísica que o faz merecer a atenção ainda que seja para a elaboração de uma crítica, a polícia, enquanto instituição, não possui nenhuma essência. Seu poder não possui forma, é um fantasma presente na vida dos países civilizados. Benjamin ainda ressalta que o poder-violência da polícia ainda é mais arrasador nos regimes democráticos, pois nas monarquias seu poder ainda é sublimado pela representação do poder e da violência do soberano, que acaba por dar um limite a sua atuação.

Se a polícia consegue suspender a separação entre o poder instituinte e o poder mantenedor do Direito, fazer sua crítica não é tão fácil como pode parecer, já que ela mantém o poder-violência dos dois momentos que são constitutivos do Direito. Lembremos que Benjamin parte da questão ética que é a pergunta pela relação entre os meios justos e os fins justos. Para Benjamin, todo poder-violência, enquanto meio, ou é instituinte ou mantenedor do Direito; logo, todo poder-violência, como meio, tem a ver com o Direito. Aqui nos deparamos com a ambigüidade ética do Direito, já que este nasce pela força do poder-violência e se mantém por conta dessa força. Ou seja, segundo Benjamin, o Direito tem a violência como forma de poder tanto em sua origem como em sua manutenção. Mas é importante perceber que a ambigüidade consiste na tensão entre esses dois momentos de manifestação do poder-violência no Direito, pois o poder-violência que funda o Direito se enfraquece e é substituído por outra forma de poder-violência que o mantém. É uma “dialética circular” que atualiza as forças míticas do Direito, uma oscilação entre as forças posicionadoras e mantenedoras da lei. Diz Benjamin: “Todo poder-

⁴⁶ Ibidem, p. 166; GS II-1, p. 189: „Vielmehr bezeichnet das »Recht« der Polizei im Grunde den Punkt, an welchem der Staat, sei es aus Ohnmacht, sei es wegen der immanenten Zusammenhänge jeder Rechtsordnung, seine empirischen Zwecke, die er um jeden Preis zu erreichen wünscht, nicht mehr durch die Rechtsordnung sich garantieren kann. Daher greift »der Sicherheit wegen« die Polizei in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt, wenn sie nicht ohne jegliche Beziehung auf Rechtszwecke den Bürger als eine brutale Belästigung durch das von Verordnungen geregelte Leben begleitet oder ihn schlechtweg überwacht“.

violência enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito. Quando não levanta aspiração a nenhum desses dois atributos, então renuncia ele mesmo com isso a qualquer validade”.⁴⁷ O autor acrescenta ainda que “quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência”.⁴⁸ Isso porque toda força mantenedora da lei enfraquece a força instauradora dessa mesma lei e, assim, sucessivamente, em uma dialética que aprisiona a lei à violência, a ponto de não poder existir sem a consciência dessa presença.⁴⁹ Segundo Benjamin, não há possibilidade de alguma forma de poder manter-se sem a presença da violência, como também não há violência que não seja uma forma de poder. O autor lembra que, quando o parlamento alemão quis excluir qualquer forma de violência de seu poder, esse parlamento enfraqueceu suas forças e entrou em decadência. Disso concluímos que não há como pensar o poder sem a violência.

Por medo de perder o domínio sobre o poder-violência, o Direito tem a tendência a evitar qualquer forma de poder-violência que não seja o seu próprio, o que acaba contribuindo, segundo Benjamin, para a concessão do direito de greve, mesmo que essa concessão seja contrária ao interesse do Estado. O Direito concede o direito de greve por acreditar que está inibindo uma ação violenta. Mas a greve pode ser transformada em um ato radical quando ela deixa de servir a determinados propósitos e se transforma em um meio puro. Um meio puro é um meio que não serve a outro fim que não seja o seu próprio, isso que dizer que meios puros são meios sem mediações, meios que não sirvam a outros interesses. Para Benjamin, existe um motivo bastante eficaz para entregar os meios puros até “na mão dos mais ásperos”, que é o medo das desvantagens que um conflito violento pode trazer para todos.

⁴⁷ Ibidem, p. 167; GS II-1, p. 190: „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend. Wenn sie auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebt, so verzichtet sie damit selbst auf jede Geltung“.

⁴⁸ Ibidem, ibidem; GS II-1, p. 190: „Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es“.

⁴⁹ É importante ressaltar a explicação de Hamacher sobre essa ambigüidade mítica do poder-violência. Diz ele: “a lei em que a dialética das formas históricas se funda é a lei de uma repressão indireta da violência que, não obstante, repousa ela própria na estrutura de posição – uma repressão da violência que põe. A violência é reprimida não por outra violência, mas por sua própria posição – ao restringir, obstruir e isolar a si mesma, tornando-se assim um fim externo a si mesmo”. Hamacher, W. Aformativo, greve. A “Crítica da Violência” de Benjamin. In: Benjamin, A.; Osborne, P. (org). *A filosofia de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 124.

Portanto, acreditando evitar um embate maior, o Direito acaba permitindo a possibilidade da greve.

Benjamin acredita que esse momento da possibilidade da greve pode ser transformado em um momento em que pode surgir uma força revolucionária, mas isso vai depender do tipo de greve. A greve pode ser constituir-se num meio puro, mas, para tanto, é preciso considerar as várias formas de greve e qual delas é que corresponderia em sua natureza política a um meio puro do poder-violência. Ela pode ser a solução sem mediações para os problemas humanos. É preciso saber transformar o momento da greve no momento para se apossar do poder-violência que o Estado e o Direito querem monopolizar, e usar essa força violenta de forma revolucionária, como um meio puro. A greve não pode ser a mediação de um objetivo, ela deve ser o próprio objetivo em si, somente dessa forma ela rompe com a ambigüidade ética de ser usada como ameaça para conseguir pequenas conquistas, como um melhor salário ou qualquer coisa do gênero.

Para analisar os diferentes tipos de greve, Benjamin utiliza as reflexões de Georges Sorel, que, segundo o autor, são baseadas em um fundamento mais político que teórico. O pensador alemão procura aí pensar a greve como uma das formas da luta de classes em que podem manifestar-se os meios puros, que não sirvam a outros interesses que não sejam os da própria transformação que uma greve pode causar.

Partindo das reflexões que Georges Sorel desenvolveu em *Reflexões sobre a violência*, Benjamin comenta a diferença entre a greve geral política e a greve geral revolucionária. Segundo esse autor, essa segunda forma de greve é revolucionária por criar uma possibilidade de mudança radical, e justamente por ser um momento que evidencia a verdadeira divisão social em apenas duas classes, burgueses e proletários; e o pode mais que qualquer explicação filosófica. Essa greve geral é uma forma de violência proletária, uma *subversão final*, o momento de o operariado transformar a realidade e não mais esperar que outros façam essa transformação em seu lugar. Como nos afirma Sorel:

Com a greve geral, todas essas belas coisas desaparecem. A revolução surge como uma revolta pura e simples, e nenhum lugar é reservado aos sociólogos, à gente mundana amiga das reformas sociais, aos intelectuais que abraçaram a *profissão de pensar pelo proletariado*.⁵⁰

Diferente da greve geral, a greve política apenas transfere o poder das mãos de um grupo de políticos para outro grupo de políticos, ambos servindo aos fins do Estado. Nas palavras de Sorel:

A greve geral política concentra toda essa concepção num quadro de fácil compreensão. Mostra-nos como o Estado não perderia nada de sua força, como a transmissão se faria de privilegiados a privilegiados, como a classe dos produtores conseguiria mudar de anos. Esses anos seriam provavelmente menos hábeis que os de hoje; fariam discursos mais duros e insolentes do que seus predecessores.⁵¹

Benjamin concorda com as distinções feitas pelo autor francês, sobretudo quanto à necessidade de uma violência revolucionária que pode nascer com a greve geral. Por conta dessa possibilidade de transformação que a greve geral pode causar é que o Estado e o Direito precisam manter o controle sobre ela. Segundo Benjamin, o Estado e o Direito reconhecem um poder, mas na “emergência” agem com hostilidade. Assim, o poder do Estado e do Direito pode usar de violência para acabar com a violência utilizada pelos grevistas, ou seja, o Estado permite a greve, mas, justamente, por enquadrá-la juridicamente, mantém o poder de declará-la ilegal. É o que, para Benjamin, parece ser uma contradição objetiva da situação de Direito, pois este se opõe com violência aos grevistas por eles estarem agindo com violência.

A greve revolucionária, no sentido de Sorel, tem o poder de modificar as relações jurídicas, já que esta forma de greve não é um simples meio para algo, mas é, segundo também o próprio Benjamin, uma ação “pura”, que tem o fim em si mesmo, capaz de modificar a ordem jurídica. Nessa forma de greve, não há ameaça, nem a simples mudança dos donos dos poderes, mas ela tem como proposta o fim de qualquer poder-violência, inclusive o fim do poder do Direito e do Estado. Ou seja, não é uma ação que visa a alcançar outro objetivo que não seja o da própria ação. Por isso é um meio puro, uma ação que tem

⁵⁰ Sorel, Georges. *Reflexões sobre a violência*, Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 158

seu fim em si mesmo. Nisso diferente do poder-violência do Direito, que é sempre um meio de manter ou instituir uma forma de poder. Como explicita Benjamin,

Enquanto a primeira forma de parar o trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta. Pois ela não ocorre com a disposição de retomar o trabalho, depois de concessões superficiais ou de uma ou outra modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado, uma subversão, não apenas desencadeada mas levada a termo por esse tipo de greve. Por isso, o primeiro tipo de greve é instituinte de direito, o segundo, anarquista.⁵²

Embora se possa julgar a greve geral proletária como violenta pelas suas possíveis conseqüências, Benjamin a considera uma forma de ética autenticamente revolucionária, já que é capaz de uma grande transformação tanto da ordem jurídica quanto do Estado. O autor afirma que “o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios”.⁵³ Portanto, mesmo que o Estado considere a greve geral proletária como violenta por só enxergar seus efeitos, tal greve não tem o caráter de chantagem, como é o caso da greve geral política ou das greves parciais que, além da chantagem, podem diminuir o caráter revolucionário que a violência pode causar em uma greve. Para Benjamin, a greve geral proletária não tem um caráter violento, e sim puro, ou de uma violência pura, pela possibilidade de poder causar verdadeiras transformações, já que o caráter violento de uma ação deve ser julgado segundo a lei de seus meios e não aos fins a que visam alcançar. Contudo, o Estado, que, segundo Benjamin, só visa aos fins, se opõe à greve geral proletária por considerá-la violenta e não percebe que o poder-violência está em vistas de fins nas greves parciais, ou até mesmo na greve política, uma

⁵¹ Ibidem, p. 200.

⁵² Benjamin, W. *Crítica da violência - crítica do poder*, p. 169; GS, II-1, p. 194: „Während die erste Form der Arbeitseinstellung Gewalt ist, da sie nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlaßt, so ist die zweite als ein reines Mittel gewaltlos. Denn sie geschieht nicht in der Bereitschaft, nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen wieder die Arbeit aufzunehmen, sondern im Entschluß, nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen, ein Umsturz, den diese Art des Streikes nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht. Daher denn auch die erste dieser Unternehmungen rechtsetzend, die zweite dagegen anarchistisch ist“.

violência assaltante que o Estado não entende como violenta por considerá-la como um simples não-agir, por parecer um subtrair-se à ação.⁵⁴

II.2 Direito e mito

Mesmo que a greve geral proletária, enquanto violência pura ou meio puro, apareça como uma possibilidade de ruptura com o poder-violência do Direito, este continua a se fortalecer em seu ciclo universal de controle de culpa e expiação. O poder-violência do Direito universal é o poder mítico, o poder que exige sacrifícios se colocando à sombra da história. Fundado em um movimento cíclico, todo poder-violência ou instaura ou conserva o Direito.

Benjamin usa a lenda grega de Níobe para ilustrar a forma de agir do Direito. Níobe tinha quatorze filhos, mas ao comparar sua fertilidade de simples mortal à fertilidade da deusa Latona, que possuía apenas dois filhos, acabou despertando a ira da deusa grega da fertilidade. Como castigo pela pretensão de comparar um feito humano a um feito sagrado, Latona ordena a seus filhos Apolo e Ártemis matarem todos os filhos de Níobe. Todos eles foram acertados pelas flechas divinas, contudo Níobe não foi acertada, pois seu castigo é viver sob a culpa da morte de seus filhos. Níobe não deve morrer, pois a morte seria a aniquilação de um castigo, mas deve viver carregando a culpa da morte dos filhos, culpa que se originou pela sua pretensão de aproximação do poder divino.

O poder-violência que recai sobre Níobe não é uma mera punição, mas a institucionalização de um novo Direito. O castigo de Níobe não se dá pela transgressão à lei, mas pelo desafio que ela faz ao seu destino. No Direito, o destino sempre será o vencedor e, em cada vitória, ele pode engendrar um novo Direito. O poder do Direito é dependente do destino. Quando Níobe desafia o próprio destino, seu castigo não liquida sua vida, mas a vida de seus filhos, deixando-a assim culpada. Níobe estará, para sempre, aprisionada à

⁵³ Ibidem, p. 170; GS II-1, p. 195: „[...] die Gewaltigkeit einer Handlung ebensowenig nach ihren Wirkungen wie nach ihren Zwecken, sondern allein nach dem Gesetz ihrer Mittel geurteilt werden“.

⁵⁴ Dentre essas greves parciais, a que Benjamin considera mais perversa, é a greve dos médicos, uma violência sem escrúpulos, imoral e brutal, em que “se mostra da maneira mais repugnante o uso da violência sem escrúpulos” (Ibidem, p. 170; GS II-1, p 195: „zeigt sich aufs Abstoßendste skrupellose Gewaltanwendung“).

culpa pela morte de seus filhos, e a cada lembrança dessa dor ela reafirma seu maldito destino por ter tido a ousadia de enfrentar seus deuses:

O poder-violência, portanto, desaba sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando-a – apenas mais culpada do que antes, por causa da morte dos filhos – como suporte eterno da culpa, e também como marco do limite entre homens e deuses.⁵⁵

Essa forma de ser do Direito o torna universal: ninguém consegue escapar ao seu domínio, ele sempre será o vencedor e a partir de cada vitória pode produzir um novo Direito. Dessa forma, o Direito é compreendido criticamente, por Benjamin, como o descendente do conceito de destino, como a perpetuação da ordem mítica na vida histórica da sociedade. O mito é a força maléfica que aprisiona a humanidade em suas forças demoníacas, forças sombrias em que não há lugar para a liberdade humana. Podemos afirmar, com Benjamin, que o mito, em sua lógica, considera a vida humana como uma condenação (como no caso de Níobe) em que antes mesmo de ser julgado, ou até antes mesmo de errar, o homem já está condenado a ser subjugado pelas forças do poder-violência do Direito. Nesse sentido, a punição, como no exemplo de Níobe, revela esse aspecto mítico da norma jurídica, como a pena de morte, que representa o poder máximo do Direito sobre a vida e a morte. Em tempos arcaicos, quando o homem transgredia as leis não escritas, mesmo que não fossem do seu conhecimento, ele ficava sujeito à penitência, o que é diferente de punição. A penitência é a “intervenção do direito, motivada pela transgressão da lei não-escrita e desconhecida”.⁵⁶ Dessa forma, até mesmo o *transgressor ignorante* não escaparia ao seu destino. Mesmo desconhecendo a

⁵⁵ Benjamin, W. *Crítica da violência - crítica do poder*, p. 171; GS II-1, p. 197: „Die Gewalt bricht also aus der unsicheren, zweideutigen Sphäre des Schicksals über Niobe herein. Sie ist nicht eigentlich zerstörend. Trotzdem sie Niobes Kindern den blutigen Tod bringt, hält sie vor dem Leben der Mutter ein, welches sie durch das Ende der Kinder nur verschuldeter als vordem als ewigen stummen Träger der Schuld wie auch als Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern zurückläßt“. Para Souza Junior, “Essa forma de expiação através da culpa é a origem mítica da sanção assim como do Direito. Isso se torna mais evidente na passagem do arrependimento a um ato de purificação, de imunização, que recorda o crime cometido. Entendendo a instituição do direito como um processo de expiação da culpa, podemos dizer que socialmente a racionalidade da ação jurídica se resume a duas questões: pagar com a culpa pelo erro e purificar-se nela” (Souza Junior, A. P. *Mito e história: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)*. Fortaleza: UECE, 2008 (Dissertação de Mestrado), p. 24).

⁵⁶ Benjamin, W. *Crítica da violência - crítica do poder*, p. 172; GS II-1, p. 198-199: „Denn jener Eingriff des Rechts, den die Verletzung des ungeschriebenen und unbekanntes Gesetzes heraufbeschwört, heißt zum Unterschied von der Strafe die Sühne“.

lei, ninguém escapa à sua punição, nem que seja sob a forma de penitência. Quanto à punição, característica já do Direito moderno, não existe melhor forma de entendê-la do que a pena de morte. Criticar a pena de morte não é criticar apenas mais uma das formas de violência do Direito, mas é criticar o próprio Direito, pois se, na sua origem, o Direito traz a violência, nada mais lógico do que essa violência ser conservada e coroada sob a forma de punição, para a manutenção do próprio Direito. Benjamin lembra que em tempos primitivos a pena de morte era decretada também a delitos cometidos contra a propriedade privada, e que mesmo que possa parecer absurda essa punição, que possa ser julgada como *desproporcional*, na verdade é bastante coerente. E o é porque o verdadeiro sentido da punição não é punir a infração da lei, mas afirmar, fortalecer, o novo Direito.

Benjamin se refere a outra história da mitologia grega para apontar a punição como consequência necessária a quem desafia o Direito: o herói trágico Prometeu. Prometeu era um Titã que habitava a terra antes do ser humano. Ele e seu irmão Epimeteu foram encarregados de fazer o homem e assegurar-lhes as faculdades necessárias a sua preservação. Por afeição ao homem, Prometeu resolveu presentiar-lhe com o fogo, que era um bem precioso dos deuses. Com o fogo a humanidade pode tornar-se superior aos animais e aproximar-se dos deuses. Pela ousadia e afrontamento, Prometeu foi punido e sua punição consistia em ter todos os dias seu fígado dilacerado por uma águia, fígado que, quando totalmente consumido, renascia para dar ocasião a um novo ciclo de dilaceração. Nessa lenda, fica clara a natureza cíclica da punição mítica que o Direito encarna: não se trata de pagar com uma penalidade o delito cometido, mas de atualizar sob a forma de punição uma culpa e uma condenação a que já estamos sujeitos destinalmente. O destino de Prometeu encarna o caráter mítico do poder-violência do Direito, pois ele é o herói que traz o fogo (a luz) à humanidade: o fogo de Prometeu traz a ciência, a técnica e o Direito aos homens. Ele desafia o poder de Zeus para criar uma nova forma de poder, o poder humano, mas logo é punido pela sua coragem e é sacrificado como consequência de seu desafio ao poder dos deuses. Nisso encontra seu destino: ele “desafia o destino com digna coragem,

luta contra ele, com ou sem sorte, e acaba não sem esperança de um dia trazer aos homens um novo direito”.⁵⁷ Vê-se tanto no mito de Níobe quanto no de Prometeu: os que desafiam o poder do Direito devem esperar pela culpa, pela punição, e pelo castigo por tal desafio.

Esta é também a lógica ambígua da admiração que o povo tem pela figura do *grande bandido*.⁵⁸ Essa admiração secreta é um sentimento compartilhado pela grande maioria das pessoas por representar uma possível desobediência ao poder-violência do Direito: mas todos sabem – e assim esperam – que, ao final, o *grande bandido* será castigado e receberá a punição pela desobediência e pelo enfrentamento às forças míticas do Direito, sendo esta punição uma reiteração do poder do mito na forma de destino ao qual ninguém escapa. O Direito age através de uma violência que culpa, pune, e aprisiona em um destino, uma violência mítica em que não há igualdade e justiça, e no qual impera socialmente o poder dos privilegiados. Assim como as lendas gregas de Níobe e Prometeu, a saga do grande bandido é um exemplo de como se efetiva o castigo do poder-violência mítico que caracteriza as normas jurídicas.

Podemos encontrar no ensaio sobre *As Afinidades Eletivas de Goethe*, escrito por Benjamin em 1923, uma melhor determinação dessa relação entre mito e Direito. Nesse ensaio Benjamin associa a sua definição de mito a definição de demoníaco de Goethe. Goethe narra a história de mútuo adultério que se passa na aristocracia rural do século XVIII. Eduardo e Charlotte são recém-casados e resolvem hospedar em sua propriedade a sobrinha de Charlotte, Otília, e um amigo da família, Otto. Os casais se apaixonam entre si, mas por conta da moral da época todos se sentem impedidos de concretizar esses sentimentos, essas afinidades. Nas *Afinidades eletivas*, o interesse de Goethe, ressalta Benjamin, não era escrever um romance sobre o casamento

⁵⁷ Ibidem, p. 171; GS II-1, p. 197: „Prometheus, mit würdigem Mute das Schicksal herausfordert, wechselnden Glückes mit ihm kämpft und von der Sage nicht ohne Hoffnung gelassen wird, ein neues Recht dereinst den Menschen zu bringen“.

⁵⁸ Sobre o fascínio que envolve a figura do *grande bandido* Jacques Derrida comenta: “não é alguém que cometeu este ou aquele crime, e pelo qual se experimentaria uma secreta admiração; é antes alguém que, desafiando a lei, põe a nu a violência da própria ordem jurídica”. Derrida, J. *Força da Lei*. Trad. Port. Fernanda Bernardo. Coimbra: Campo das letras, 2003, p. 62.

(principalmente como instituição sóbria, seja jurídica ou religiosa), mas escrever sobre as forças míticas, ou melhor, as forças demoníacas que estão presentes no destino, manifestas na culpa do herói, uma culpa natural que afeta a todos, culpa em que já estamos todos inseridos por ser condição fundante para a constituição do poder do Direito.

Nessa concepção benjaminiana, a condenação a que todos nós estamos submetidos é anterior a qualquer erro ou transgressão que venhamos a cometer, é uma condenação natural que se segue de uma culpa a qual fomos todos sentenciados. Nesse contexto – de culpa e expiação – emerge a força mítica do Direito, que no romance goetheano aparece com o declínio do casamento, e declínio cuja consequência é a culpa que recai sobre os amantes Eduardo e Otília. Segundo Benjamin, o propósito de Goethe era expor as formas demoníacas que compõem a instituição jurídica do casamento. O casamento, na obra de Goethe, já aparece como parte do destino dos personagens, algo ao qual eles não tinham como escapar, a não ser rompendo com ele de maneira radical. Essa escolha – de romper radicalmente com o casamento – acabou por fazer parte da vida tanto de Otília como de Eduardo. Ao serem por isso castigados, os amantes são aprisionados por forças demoníacas, mas escapam da lógica mítica, ou transgridem a tais forças, com a própria morte. Mesmo com medo, os amantes, tardiamente, enfrentam as forças míticas, mas acabam perdendo a luta. “A humanidade mítica paga com o medo o contato com as forças demoníacas”.⁵⁹ A morte salva os amantes do castigo e da culpa, liberta-os, o que Benjamin entende como uma transgressão de Goethe às normas jurídicas. Se as normas jurídicas encarnam as forças demoníacas, Otília e Eduardo teriam que ser castigados por tentarem fugir aos seus destinos para viverem o amor, mas só a morte acabou por libertá-los do casamento e do ciclo mítico de culpa e expiação. Mesmo com o medo, a morte é a redenção dos personagens. A superação da força demoníaca constitui a tentativa de libertação das próprias forças míticas do Direito.⁶⁰

⁵⁹ Benjamin, W. *As afinidades eletivas de Goethe*, p. 74.

⁶⁰ Goethe define as forças demoníacas assim: “pensava descobrir na natureza – na viva e na morta, na animada e na inanimada – algo que apenas se manifestava contraditoriamente e que, por isso, não poderia ser apreendido por nenhum conceito e menos ainda por palavras. Não era divino, porque

Benjamin afirma que, ao escrever *Afinidades Eletivas*, Goethe denuncia as forças míticas presentes na vida humana, pois os amantes, mesmo rendidos ao amor, acabam respeitando a instituição jurídica e religiosa do casamento. Quando Eduardo e Otilia se apaixonam, comprometem a estrutura da instituição jurídica do casamento de Eduardo com Charlotte; em respeito a essa instituição jurídica, eles protelam a realização de seu amor, mas acabam sendo castigados pela transgressão que realizam. O mito acaba vencendo no final, pois, ainda que os personagens só tardiamente se permitam viver o amor, têm seus destinos castigados por conta desse enfrentamento. Goethe desvela aí as forças míticas, ou forças demoníacas: aponta a luta dos amantes para derrotar essas forças e por fim nos mostra a vitória dessas forças através da derrota do amor, através da culpa e da expiação a que o destino deles fica acorrentado.

O mito, no romance goetheano, representa as forças naturais a que os homens estão submetidos. Forças que aprisionam a vida humana de modo que não há liberdade na ação. Na vida mítica, o homem é submetido à forças que estão além dele, e sem que perceba, essas forças controlam a vida humana. Segundo Benjamin, Goethe descreve essas forças míticas nos elementos da natureza, nas forças ocultas e misteriosas que a natureza esconde, nas forças demoníacas.⁶¹

parecia irracional; nem humano, porque não tinha nenhum entendimento; nem diabólico, porque era benéfico; nem angélico, porque, muitas vezes, deixava perceber uma satisfação malévola. Assemelhava-se ao acaso, porque não demonstrava coerência; assemelhava-se à providência, porque indicava conexões. Tudo o que nos limitava parecia penetrado por ele; parecia dispor arbitrariamente dos elementos necessários à nossa existência; abreviava o tempo e estendia o espaço. Parecia satisfazer-se apenas no impossível e lançar para longe de si, com desprezo, o possível. A este ser, que parecia penetrar todos os restantes, separá-los e uni-los, chamei demoníaco, seguindo o exemplo dos antigos e dos que se concederam algo semelhante. Busquei salvar-me deste ser terrível” (Goethe, apud Benjamin, *As afinidades eletivas de Goethe*, p. 71).

⁶¹ “As águas o expressam tanto quanto o elemento telúrico. Em parte alguma o lago nega a sua natureza sinistra sob a superfície morta do espelho. No ‘destino demoníaco e terrível que domina o lago de recreio’ fala significativamente uma velha crítica. A água, como o elemento caótico da vida, não ameaça aqui em ondas terríveis que levam o homem ao naufrágio, mas na calma enigmática que o faz sucumbir. Os amantes, enquanto domina o destino, sucumbem. Quando desdenham das bênçãos da terra firme, caem à mercê do insondável que aparece ante-diluviano nas águas imóveis. Literalmente, os vemos invocar o seu antigo poder. Porque aquela confluência das águas que gradualmente invade a terra firme culmina na restauração do antigo lago de montanha que se encontrava na região. Em tudo isto é a natureza mesma que se move de modo sobre-humano, sob mãos humanas. De fato, mesmo o vento ‘que impele a canoa aos plátanos, se ergue’ – como supõe ironicamente o crítico da *Evangelische Kirchen-Zeitung* – ‘provavelmente por ordem das estrelas’” (Ibidem, p. 55).

Mesmo o mito vencendo, para Benjamin, a obra de Goethe tem o grande mérito de denunciar as forças míticas – ou demoníacas – presente na instituição jurídica do casamento. Compreender criticamente essas forças nos ajuda a também compreender a relação de exclusão que a verdade e o mito mantêm entre si. Segundo Benjamin:

Esta é uma relação de mútua exclusão. Não há nenhuma verdade porque não há nenhuma univocidade e, portanto, não há erros no mito. Mas porque tampouco pode haver verdade sobre ele (porque somente há verdade nas coisas e a objetividade está na verdade) há um único conhecimento que diz respeito ao espírito do mito. Onde é possível a presença da verdade, deve ser possível a hipótese do conhecimento do mito, a saber, o conhecimento da sua indiferença destrutiva face à verdade. É por isso que a verdadeira arte e a verdadeira filosofia – diferente de seu estágio impróprio, teúrgico – surgem na Grécia com a superação do mito, porque a primeira, não menos, e a segunda, não mais, que a outra, se fundam sobre a verdade.⁶²

Desse modo, podemos entender por que as forças míticas, contrárias à verdade, constituem a vida como uma forma de condenação e porque é preciso uma crítica a partir da história para desmascarar suas forças e libertar o homem.⁶³ Não há, no ensaio sobre *Afinidades eletivas*, nenhuma definição clara do que seria a História, ou a vida histórica, mas, através do entendimento do que seja a vida mítica podemos entender a vida histórica como o seu oposto. Supomos que a vida histórica seja a vida autônoma, livre das forças naturais, ou demoníacas, em que o homem, consciente de si, seja livre em suas decisões e ações – totalmente oposta à vida mítica, vida sem liberdade, uma vez que, antes de tudo, já somos condenados e, conseqüentemente, culpados, somos condenados a vivermos culpados.

II.2.1 Mito e mera vida

Essa culpa que serve às forças míticas do Direito porta-a a vida natural – a mera vida, *blosses Leben* – de que Benjamin nos fala tanto em seu texto

⁶² Ibidem, p. 85.

⁶³ Segundo Emiliano Aquino, “no seu ensaio sobre as *Afinidades eletivas* de Goethe, o mítico é mais uma vez concebido criticamente como submissão do humano às potências sobre-humanas, guardadas na ‘natureza’, logo, como Destino, como ‘eterno retorno do mesmo’, como vida entregue à culpabilidade, na qual ‘a vida mesma das coisas mortas adquire um poder’” (Aquino, J. E. F. de. *Memória e consciência histórica*. Fortaleza: EdUECE, 2006, p. 143).

sobre o poder-violência do Direito, como no texto sobre a obra de Goethe.⁶⁴ Segundo Benjamin, a mera vida acaba por reduzir a vida do homem à sua mera existência, à sua existência natural. Com essa redução é negada ao homem uma vida “sobrenatural”, sendo-lhe dada, em consequência, uma “vida sagrada”, mas que, por isso mesmo, pode ser sacrificada. Diz Benjamin:

Com o desaparecimento da vida sobrenatural no homem, mesmo que este não cometa uma falta contra a moralidade, sua vida natural se torna culpada. Porque agora está associada à mera vida que se manifesta no homem como culpa. O homem não escapa ao infortúnio que a nova culpa invoca sobre ele. Assim como cada movimento gera nele nova culpa, cada um dos seus atos lhe trará o infortúnio.⁶⁵

A culpa gerada na mera vida é a culpa que fortalece o poder do Direito, principalmente o seu poder sobre a vida e morte dos seres humanos, pois, como portador da culpa, a mera vida de cada ser humano é a vida reduzida às normas jurídicas. Comentando Benjamin, Giorgio Agamben considera que a culpa foi indevidamente transferida da esfera ético-religiosa para a esfera jurídica, constituindo-se na chave da captura da vida pelo Direito: ela é a inscrição da vida natural na ordem do Direito e do destino. Segundo Agamben, na crítica do Direito em Benjamin “trata-se precisamente de superar o estado de existência demoníaca, do qual o direito é um resíduo, e de liberar o homem da culpa (que não é outra coisa senão a inscrição da vida natural na ordem do direito e do destino)”.⁶⁶ Ora, é nesse contexto da mera vida que emerge o suposto “caráter sagrado” da vida do ser humano, pois a mera vida significa a redução da vida do homem tão-somente à simples vida, como a de um animal ou de uma planta; mas se é comparável à vida natural desses seres, também pode ser sacrificada e comandada, como o são as desses seres irracionais. A mera vidas significa dizer que a vida humana é reduzida ao simples viver, à vida biológica, a uma vida desprovida de transformação, de ação, de história, apenas uma vida manipulada e controlada pelo Direito.

⁶⁴ “Obviamente, más que un juicio de la crítica literaria, es la crítica del concepto de culpa, lo que [en la crítica de Goethe] le es importante, un concepto que resulta de un desconocimiento de la alianza de la mera vida con una vida superior” (Weigel, S. La obra de arte como fractura. Em torno a la dialéctica del orden divino y humano em ‘Las afinidades electivas’ de Goethe de Walter Benjamin. In: *Acta Poética*, 28, primavera-otoño 2007, p. 195).

⁶⁵ Ibidem, p. 61.

Segundo Benjamin, essa tese do “caráter sagrado da vida” representa não só um erro, mas uma ameaça da vida justa, uma vez que a simples vida, a mera existência, valeria por si só mais que uma vida justa. Ora, isso seria uma total redução da vida justa ao mero viver, seria o mesmo que afirmar que a vida humana seria reduzida a qualquer forma de vida, à vida de um animal ou de uma planta. Muito embora pensar a existência como o “estado inalterável de ‘ser humano’” possa fazer algum sentido, essa afirmação não passa de uma ilusão, pois acaba por afirmar que

o não-ser do homem seja algo mais terrível do que o (incondicionalmente: mero) ainda-não-ser do homem justo. A essa ambigüidade, a referida frase deve seu caráter ilusório. Por nada o homem se reduz à mera vida do homem, tampouco à sua própria vida ou a quaisquer outros estados-de-ser ou características suas, e nem sequer à unicidade de sua pessoa física. Por sagrado que seja o homem (ou a sua vida, que existe de maneira idêntica na vida terrena, na morte e na vida após a morte), os seus estados-de-ser ou o seu corpo vulnerável não o são.⁶⁷

É preciso ressaltar que o homem não pode ficar no plano do mero viver, que ele não pode ter sua vida reduzida e esvaziada de sentido. E que essa sacralidade da vida, por tornar a vida natural (biológica) um fim em si mesmo, tal como o vemos explicitamente tematizada pelo Direito Natural (Hobbes), acaba tornando a vida humana mais acessível ao controle e à violência, seja do Estado ou do Direito. É nesse âmbito que a mera vida, agora qualificada como sagrada, tenha sido, segundo o poder mítico, marcada para ser a portadora da culpa.

II.3 Direito e Destino

Sendo necessária uma crítica à esfera do Direito, como é possível a realização dessa crítica rompendo com as forças míticas do Direito? Para Benjamin qualquer questionamento feito à ordem do Direito que tenha como

⁶⁶ Agamben, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. bras. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 35.

⁶⁷ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 174; GS II-1, p. 201: „[...] das Nichtsein des Menschen sei etwas Furchtbareres als das (unbedingt: bloße) Nochnichtsein des gerechten Menschen. Dieser Zweideutigkeit verdankt der genannte Satz seine Scheinbarkeit. Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person. So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben“.

base sua estrutura, acaba por fortalecer o interesse do próprio Direito, ou seja, acaba por fortalecer o controle mítico que as relações jurídicas têm sobre a humanidade. “Pois o direito positivo, quando está consciente de suas raízes”, argumenta Benjamin, “reivindicará o fato de reconhecer em cada indivíduo o interesse da humanidade e de exigi-lo”.⁶⁸ Ou seja, o Direito, quando legitimado historicamente – como o exige o Direito Positivo – quer controlar a vida humana e é essa forma de controle que se constitui em destino.

O Direito tem como objetivo o destino da humanidade, e o faz de forma silenciosa, disfarçada. É preciso desvendar esse controle do Direito, essa força mítica que está presente na modernidade, essa relação do Direito com o destino em que se manifesta de forma clara a expressão da força mítica do Direito. É preciso desenvolver a crítica desse controle da ação humana que, como falamos, se dá sob a forma de apresentação e conservação de uma ordem de destino. Nesse sentido, o destino é a lógica do Direito. Para Benjamin, é preciso criticar essa ordem de destino que o Direito constitui e tem o interesse em conservar; mas só é possível a realização de tal crítica se não estiver baseada nas leis e costumes jurídicos, caso contrário, teríamos uma crítica ingênua.

Para o Direito Positivo só existe um destino e o elemento ameaçador pertence à sua ordem, já que o poder que mantém o Direito é um poder ameaçador. Mas essa *ameaça* não tem um sentido de *intimidação*, pois, segundo Benjamin, “a intimidação no sentido exato exigiria uma definição contrária à essência da ameaça e não atingida por lei nenhuma, uma vez que existe a esperança de escapar a seu braço”. É possível escapar à intimidação; à ameaça, não, pois não é possível escapar à lei e ao destino. E o autor continua: “a lei se mostra tão ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso lhe sucumbe”.⁶⁹ Para compreender a essência da ameaça que o

⁶⁸ Ibidem, p. 165; GS II-1, p. 187: „Denn das positive Recht wird [...] das Interesse der Menschheit in der Person jedes einzelnen anzuerkennen und zu fördern“.

⁶⁹ Ibidem, ibidem; GS II-1, p. 188: „Denn die rechtserhaltende Gewalt ist eine drohende. Und zwar hat ihre Drohung nicht den Sinn der Abschreckung, in dem ununterrichtete liberale Theoretiker sie interpretieren. Zur Abschreckung im exakten Sinn würde eine Bestimmtheit gehören, welche dem Wesen der Drohung widerspricht, auch von keinem Gesetz erreicht wird, da die Hoffnung besteht, seinem Arm zu entgehen. Um so mehr erweist es sich drohend wie das Schicksal, bei dem es ja steht, ob ihm der Verbrecher verfällt“.

Direito expressa, é preciso compreender a sua relação com o destino, uma relação originária e de dependência mútua.

Pensar a concepção de destino, na obra benjaminiana, deve ocupar lugar central, sobretudo na compreensão de mito e, como consequência, na relação deste com o Direito. Se o mito é o fundamento originário do Direito, este, por sua vez, se constitui em destino no qual se realizam os poderes míticos. Portanto, o mito que orienta as forças jurídicas tem como uma das suas funções o controle da vida humana, controle este que Benjamin chama de destino, já que é comandando a vida do ser humano, reduzido à mera vida, que o Direito se realiza como forma de poder, e qualquer poder não pode escapar às forças do Direito. Compreender a lógica do destino é entender a sua relação com a culpa e expiação. Essa relação compõe uma consequência necessária de um poder-violência que controla a vida natural e condena à infelicidade todos os indivíduos. Quem controla essa infelicidade destinada pela culpa é o Direito, alimentado pelos poderes de suas forças míticas. É preciso compreender essa relação do Direito com o destino para entender esse ciclo mítico do poder-violência no Direito.

No texto *Destino e caráter*, escrito em 1919, Benjamin já anunciava a relação entre o destino e o Direito. O autor parte de uma crítica à interpretação comumente feita sobre esses dois conceitos – destino e caráter – como sendo interdependentes, ligados por uma ordem causal. O caráter comumente é descrito como causa do destino, como sua consequência quase que natural. Portanto, conhecendo o caráter de uma pessoa, poder-se-ia perceber o destino que essa pessoa teria. Dessa forma, entende-se que o destino deriva do caráter, que o caráter constitui uma das causas do destino. Diante dessa equivocada ligação acaba sendo estabelecida entre eles uma relação arbitrária de causalidade, na qual “o caráter costuma-se integrar em um contexto ético, e o destino em um religioso”.⁷⁰ O caráter seria o ato moral do indivíduo e, em consequência dessa moralidade, ele teria sua compensação com um destino glorioso, reservado a ele por Deus ou pelos deuses. Se conhecemos todos os

⁷⁰ Benjamin, W. *Destino y caráter*. Trad. espanhola Jorge Navarro Pérez. Madri: Abada Editores, 2007, p. 177.

atos de um indivíduo, se sabemos quais as suas ações e interesses, podemos também prever qual será o seu destino. Assim, o caráter estaria associado a valores éticos e o destino seria a recompensa religiosa que tal comportamento ético receberia. Segundo o autor, não se pode acreditar que o exterior de uma pessoa seja determinado pelo seu interior, pois, caso o fosse, como poderíamos pensar nas relações de desigualdade que encontramos na história da humanidade? Reduziríamos o problema aos valores morais de cada indivíduo e a sua provável culpa. Se essa relação arbitrária fosse pensada apenas no âmbito da experiência, não teria grande importância, mas essa forma de pensamento acaba também ganhando espaço no âmbito conceitual. Por conta disto, essa relação entre destino e caráter precisa ser esclarecida, pois o equívoco a respeito dessa relação acaba causando conseqüências desastrosas para a compreensão da lógica do destino.

Ao acreditar que o destino está relacionado à esfera religiosa, acaba-se por estabelecer uma relação ainda mais arbitrária, que é a relação entre destino e culpa, relação segundo a qual o destino infeliz é uma resposta de Deus ou dos deuses à dívidas religiosas, da mesma forma que uma vida feliz é conseqüência de uma vida inocente, uma vida sem culpa, sem mácula de qualquer espécie.

Inicialmente, em contraposição a essa concepção, Benjamin recorre à tradição grega, com o objetivo de demonstrar que é possível pensar outra concepção de destino. Para os gregos, a idéia de destino está diretamente ligada ao endividamento, à *hybris*, à tentação e à maior culpa de cada ser humano. Não é a vida inocente, mas a maior culpa, que determina o destino de cada homem. Ou seja, para os gregos, o destino não está diretamente relacionado com a inocência, nem com felicidade. Então, Benjamin se pergunta se o destino se relaciona com a felicidade, e se a felicidade e a infelicidade são categorias do destino. E ele mesmo nos dá a resposta quando nos fala que “a felicidade é, muito mais, aquilo que retira os felizes para fora da estreita ligação ao destino e da teia do próprio destino”.⁷¹ Como afirma Ernani Chaves, a argumentação de Benjamin caminha para “a demonstração de que, à esfera do

destino, não pertencem nem a idéia de inocência (e para isso serviu a referência aos gregos), nem as de felicidade (Glück) e bem-aventurança (Seligkeit).⁷² Já é possível percebermos aqui o anúncio de que a felicidade está diretamente ligada ao fato de escapar do destino, e, portanto, de ser livre.

Contudo, o destino não está ligado à infelicidade, como pensavam os gregos, e nem à felicidade, como pensam os modernos. Segundo Benjamin, há outra balança que define o destino, embora seja um erro comum entre os modernos pensar que tal balança que liga destino, culpa e infelicidade seja a religião. O destino está ligado a outra balança, segundo Benjamin,

E essa balança é a do direito. Pois o direito eleva as leis do destino (o infortúnio e a culpa) a medidas já da pessoa; é desde logo falso supor que somente a culpa se encontra no contexto do Direito, podendo-se mostrar sem dúvida alguma que todo tipo de culpabilidade jurídica não é em realidade senão infortúnio.⁷³

É na ordem do Direito que brotam a culpa e a infortúnio. Se o destino é considerado como domínio da religião, isso se deve a uma inversão na história, que confundiu o Direito com a Justiça. Para Benjamin, o Direito não pertence à mesma ordem da Justiça, pois a ordem do Direito “tão só é um resto do nível demoníaco de existência dos seres humanos, no qual as normas jurídicas determinam não só as relações entre eles, mas também suas relações com os deuses”.⁷⁴ Essa confusão entre Direito e Justiça acaba confundindo a humanidade, que fica cada vez mais presa a essa teia de fatalidades. O objetivo do autor, portanto, é desfazer essa teia, desvinculando o destino da esfera do campo religioso e indicando que o Direito é campo específico do destino, e não da Justiça. No Direito, a prioridade é a condenação, pois antes mesmo da sua culpa, embora em vista dela, o homem já está condenado, já está preso ao destino (de condenação, culpa e expiação) que o Direito lhe reserva. Como nos diz Benjamin, “o destino se mostra quando observamos

⁷¹ Ibidem, p. 178.

⁷² Chaves, E. *Mito e História: Um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin*. São Paulo: USP, 1993 (Tese de doutorado), p.186.

⁷³ Benjamin, W. *Destino y carácter*, p. 178.

⁷⁴ Ibidem, ibidem.

uma vida como algo condenado, no fundo, como algo que foi condenado e, como continuação, foi culpado”.⁷⁵

É porque estamos condenados que a culpa emerge como consequência. O destino é a condenação como condição transcendental *a priori*. E ele continua: “o direito não condena, portanto, ao castigo, senão à culpa. E o destino é com isso o plexo de culpa de todo o vivo”.⁷⁶ O vivo a que Benjamin se refere é o simplesmente vivo, o ser vivente, a mera vida; portanto, a culpa sustenta a lógica do Direito, ela faz a ligação entre o Direito e o destino, a portadora dessa culpa sendo a mera vida. O destino vem da culpa, a culpa, por sua vez, vem da mera vida. A culpa é anterior a qualquer erro ou desobediência, somos todos portadores dessa culpa. Ela vem da mera vida, da vida naturalmente biológica produzida pelo próprio Direito. A culpa corresponde à condição natural do homem, pois, sem a vida sobrenatural, o homem tem sua vida reduzida à mera vida natural. Como observa Ernani Chaves, “É justamente essa ‘naturalização’ da culpa que torna o direito um ‘resíduo do plano demoníaco da existência humana’”.⁷⁷

A culpa no Direito não é simplesmente consequência dos atos de cada indivíduo, mas é uma culpa originária, em que o homem já está destinalmente inserido. Podemos encontrar um exemplo na morte do filho de Eduardo, no romance *Afinidades Eletivas*. Como nos fala Benjamin, a morte da criança é o castigo que os amantes precisam sofrer, um castigo em que a culpa prevalece. Sobre a culpa natural e a morte da criança, diz Benjamin: “não se fala aqui da culpa moral – como poderia adquiri-la a criança? – mas da natural, em que sucumbem os homens, não por decisão e ação, mas por negligência e omissão.”⁷⁸ A culpa independe das ações, embora o Direito dependa dela, uma vez que o ser humano já está inserida na ordem mítica da culpa antes mesmo de qualquer ação. Por isso, é uma culpa naturalizada, a culpa própria à mera vida. Ainda que seja uma culpa anterior à qualquer ação, ela traz consigo, pela

⁷⁵ Ibidem, p. 179.

⁷⁶ Ibidem, ibidem.

⁷⁷ Chaves, E. *No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003, p. 21.

⁷⁸ Benjamin, W. *Afinidades Eletivas de Goethe*, p.61.

ação, o castigo. Esse castigo recai sobre a mera vida, a vida destinada a ser a portadora da culpa. Novamente aparece aqui, como central, o conceito de mera vida e sua relação com a culpa e o destino.

É essa relação entre Direito e destino que é centralmente retomada em *Crítica da violência – crítica do poder*, quando Benjamin afirma que

a lei se mostra ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso lhe sucumbe. O sentido mais profundo na indeterminidade da ameaça do Direito se revelará somente pela consideração posterior da esfera do destino, da qual ela provém.⁷⁹

Onde primeiro foi tentado superar as forças míticas, segundo Benjamin, foi na tragédia grega, onde a cabeça do gênio se elevou, como ele fala, pela primeira vez da névoa da culpa.⁸⁰ A tragédia tematiza a luta do homem por se libertar da culpa e da expiação, pois não há uma reconciliação ética por parte do herói com seu destino. Ele não busca se redimir, nem se sujeitar às ordens divinas: o herói trágico não busca a inocência de uma vida expiada, livre de culpa e pura, nem se sujeita aos desígnios de seus deuses, por acreditar que, por vezes, eles mesmos são superiores a seus deuses. Nessa superioridade do herói perante seus deuses, ocorre o que Benjamin chama de infantilidade moral, porque o herói nega também a tentativa de um restabelecimento de um mundo ético. O herói nega seu destino, libertando-se de sua culpa, mas, com isso, não retorna simplesmente a uma inocência, a um momento de pureza; julga-se superior a seus deuses e visa superá-los. É este “o paradoxo que constitui o nascimento do gênio no silêncio da moral, onde a infantilidade da moral é o sublime da tragédia”.⁸¹ Aí está a diferença da tragédia e do Direito, pois neste o elemento mítico permanece incontestado na sociedade.

⁷⁹ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 174; GS II-1, p. 188: „Um so mehr erweist es [das Gesetz] sich drohend wie das Schicksal, bei dem es ja steht, ob ihm der Verbrecher verfällt. Den tiefsten Sinn in der Unbestimmtheit der Rechtsdrohung wird erst die spätere Betrachtung der Sphäre des Schicksals, aus der sie stammt, erschließen“.

⁸⁰ Segundo A. P. Souza Junior, “a culpa encenada pelo herói se constrói num lugar suspenso, sem historicidade própria (o que determina a qualidade de sua língua: nem humana nem divina), lugar entre um passado arcaico original e o inferno terreno. É exatamente o lugar do purgatório: lugar onde a lei e a ética são determinadas pela culpa, onde a historicidade é substituída pelo destino mítico. Assim, a tragédia não possui um tempo próprio. Essa forma de arte está certamente sob o tempo histórico, mas encerrada numa atemporalidade virtual própria à realização da culpa na experiência humana” (Souza Jr., A. P. *Mito e história: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)*, p. 13).

⁸¹ Benjamin, W. *Destino y carácter*, p. 179.

II.3.1 O tempo do Direito (ou: tempo do destino)

Para melhor esclarecer essa relação entre destino e Direito, é necessário não só pensar o destino a partir da sua relação com as práticas jurídicas, mas também entender a temporalidade que o compõe essencialmente. Em outras palavras, para entender a relação entre destino e Direito, é fundamental a compreensão da forma de tempo que lhe é imanente e estruturante. O tempo da culpa é totalmente diferente do tempo da redenção, do tempo messiânico, tempo da verdade. A questão do tempo messiânico ocupa um lugar determinante na obra de Benjamin, sendo desenvolvida em diferentes momentos da obra do pensador. Em um texto que não chegou a publicar e que provavelmente foi escrito em 1916, intitulado *Trauerspiel und Tragedie (Drama barroco e Tragédia)*, ele associa o tempo messiânico ao tempo histórico:

A força determinante da forma histórica do tempo não pode ser captada plenamente por nenhum tipo de acontecimento empírico, e não se resume tampouco plenamente em nenhum acontecimento empírico concreto. Esse perfeito acontecimento do ponto de vista da história é, sem dúvida, algo que se acha empiricamente indeterminado, ou seja, é uma idéia. E esta idéia de tempo consumado é justamente aquela que na Bíblia, enquanto idéia histórica dominante em si, é o tempo messiânico.⁸²

Esse tempo histórico rompe com o tempo mecânico, um tempo vazio que se contenta em contabilizar o tempo, como se este fosse somente uma forma que se consuma enquanto tal. O tempo histórico se consuma a cada instante, podendo, a qualquer momento, romper com a lógica do eterno retorno do mesmo, por isso não é um tempo empírico, pois é um tempo de uma possibilidade. E essa possibilidade é a de transformação. Como o tempo histórico é o tempo da transformação, podemos pensar que esse é o tempo da revolução, e nesse sentido, o tempo messiânico, oposto, portanto, ao tempo mecânico.

O tempo mecânico é o tempo contabilizado, é o tempo que marca as mudanças do relógio, “esse tempo é uma forma relativamente vazia, cujo

⁸² Benjamin, W. *Trauerspiel y Tragedia*. Trad. espanhola Jorge Navarro Pérez. Madri: Abada Editores, 2007, p. 138.

conteúdo não tem sentido pensar”.⁸³ Podemos entender que o tempo mecânico é o tempo que se instaura como tempo mítico. Esse tempo é o mesmo tempo do destino (atrelado à culpa); é já o tempo do Direito, é o tempo parasitário, tempo que depende de uma vida superior, tempo que precisa do presente, mas não o conhece, por não podê-lo distingui-lo de outro tempo passado ou futuro. Esse tempo é o tempo mítico, que é preso à eterna repetição do mesmo, o “eterno retorno do mesmo”, em que o presente é igual ao que já passou, logo não é passível de ser conhecido, como também não o é o passado e conseqüentemente o futuro. A única coisa que esse tempo permite conhecer é o mesmo, o sempre igual.

Esse tempo do destino é o tempo do Direito: ele não pode ser o tempo da salvação, do rompimento, porque sendo sempre igual impede o momento da decisão, o momento da ruptura com as forças míticas. Também, pela sua repetição, esse tempo do destino impede o conhecimento do passado e pouco pode pensar sobre o futuro, já que o presente é sempre a repetição, é igual ao que veio antes. Desse modo, esse tempo não-autônomo impede qualquer forma de autonomia e de liberdade que possa partir dos seres humanos. Benjamin compara esse tempo parasitário ao tempo das cartomantes. Estas consideram que a vida humana é dirigida por uma determinação exterior, uma força superior aos indivíduos, que não tem autonomia sobre suas próprias vidas. No início, a concepção de tempo das cartomantes se parece com o tempo do Direito, pois também introduz o homem no mundo da culpa. Mas acaba se lhe diferenciando porque as cartomantes não vinculam o destino e o caráter a conotações religiosas e morais, já que o destino, para elas, está ligado a forças naturais ou até mesmo a posições astrológicas. Já o tempo mítico do Direito se repete, sem presente, já que é igual ao que já passou, e sem futuro, uma vez que o futuro está diretamente ligado ao passado. Romper com esse tempo da culpa, esvaziado de sentido, repetitivo, que está na base do Direito, e desmascarar essa ligação entre culpa, destino e Direito, é a tarefa fundamental para Benjamin, quando se refere ao objetivo de esclarecer o papel do Direito na modernidade.

⁸³ Ibidem, p. 138.

Capítulo III

Poder-violência divino e poder-violência revolucionário

O Messias só virá quando não for mais necessário, só virá um dia depois de sua chegada, não virá no último, mas depois do último dia (Franz Kafka, *Preparativos de casamento no campo*, 1906).

Nesta parte final de nosso trabalho, queremos pensar sobre a relação da violência com o poder e, principalmente, sobre qual o lugar que essa violência ocupa na relação com o Estado e com o Direito. Partindo das questões levantadas por Benjamin, em *Crítica da violência – crítica do poder*, perguntamo-nos como seria possível uma forma de violência que não seja autoritária e que não esteja a serviço de uma estrutura de poder e de Estado mítica, uma forma de poder-violência que rompa com as forças míticas que instituem e conservam o Direito. Segundo Benjamin, há uma forma de violência que é diferente da violência autoritária, da violência que fortalece as relações jurídicas e do Estado. Para o autor, essa outra forma de violência – que enfrenta as forças míticas – é revolucionária, um “meio puro”, uma forma de “violência pura”, ou ainda, “violência divina” que liberta o homem do comando das forças naturais do mito e do destino. Essa forma de violência pura, nem pode ser meio em vista de um fim que lhe é exterior (por isso, meio puro), nem aceitar a mediação das formas de poder-violência, mas precisa ser o fim, ser radical na sua forma de transformação de uma determinada realidade.

Para mais bem pensar, em sua radicalidade teórica e política, a posição benjaminiana sobre a violência, distinguindo, por um lado, o poder violência que institui e mantém o Direito e, por outro, a violência pura divina, que abole todo Direito e todo poder mítico, contrapomo-la à reflexão de Hannah Arendt sobre a violência. Contrária a idéia de uma violência que seja revolucionária, a pensadora alemã acredita que a violência seria muito mais uma força reacionária, por ter a capacidade de implantar um poder autoritário, já que teria a força de instaurar um terror. Arendt é precisa ao afirmar a necessidade de diferenciar violência e poder, sendo este último fundamental para a vida em sociedade, enquanto que a violência se faz necessária em alguns breves

momentos, mas somente como força instrumental que deve ter uma curta durabilidade.

É importante percebermos o quanto há de diferença na teoria dos dois pensadores, com relação à violência. Enquanto que, para Benjamin, a violência pode transformar o curso da história, para Arendt, a violência pode retroceder a forças autoritárias. Para Benjamin, não há forma de poder sem violência, assim como também não há forma de violência sem poder, tanto que a palavra utilizada por ele é ambígua, a saber, *Gewalt*, que pode ser traduzida tanto por poder como violência, ao invés da mais unívoca expressão de *Macht*. Já para Hannah Arendt, é fundamental fazer a distinção entre os dois fenômenos.⁸⁴ Para desenvolvermos essa discussão, começaremos pela exposição das idéias centrais de Arendt sobre o conceito de violência, para em seguida a confrontarmos com a concepção radical de violência pura de Benjamin.

III.1 Hannah Arendt e a crítica à violência

Em 1969, Hannah Arendt publica suas reflexões sobre a violência, imediatamente após o momento de turbulência que as universidades européias e americanas passaram. Totalmente influenciada por esse momento, a autora pensa o papel da violência no século XX, sua influência na militância estudantil e as reflexões acadêmicas que fundamentaram tais rebeliões. Reconhecendo a importância que a violência alcançou nesse século, a autora, citando Lênin, lembra que esse século é marcado por guerras e revoluções que terá sempre a violência como o denominador comum.

Outro fator que chama a atenção da autora é o desenvolvimento técnico que a violência alcançou. Tal desenvolvimento tecnológico acabou causando

⁸⁴ Para Benjamin, "a violência não reveste o carácter negativo e repressivo de autoritarismo, mas antes a possibilidade de fundar e criar uma nova ordem política, liberta desse autoritarismo. E só uma interrupção dessa continuidade – que pode revestir uma forma de violência – permite a criação de uma nova ordem histórica e política que integre o elemento fraco e opositor. Em Hannah Arendt, a crítica da violência esboça-se de forma diferente, ainda que o seu contexto seja, como em Walter Benjamin, o da sua relação com o poder. É de salientar que, apesar da proximidade do olhar de Benjamin e Arendt, a reflexão de Arendt sobre a violência, com um carácter mais pragmático – e também mais programático – do que Benjamin, desenvolve-se num sentido muito diferente, pois Arendt não reconhece qualquer virtude na violência, opondo-a, desde logo, ao conceito de poder e encarando-a criticamente". (Cantinho, M. J. *Na encruzilhada do destino: afinidades e diferenças do olhar em Walter Benjamin e Hannah Arendt*. In: Conferência realizada para o colóquio Hannah Arendt:

grandes transformações em todas as áreas da vida humana, seja no trabalho, na linguagem, na ação, assim como também na guerra. Com a violência desenvolvida tecnologicamente, a guerra perdeu muito de sua eficácia e quase todo o seu fascínio. No “jogo de xadrez” das grandes potências é preciso manter a consciência da seguinte regra: em tempos de alto desenvolvimento tecnológico, na guerra não é mais possível ter um vencedor, pois a vitória pode representar o fim para ambos os contendores. Com tanta tecnologia, com a diversidade de armas (sejam biológicas ou mecânicas), a guerra tornou-se um perigo para todos. Não há mais quem escape ao alcance tecnológico que a violência pode atingir. Diante desta nova realidade – de todos sofrerem com o conflito –, por que então ainda há guerras? Segundo Arendt, o objetivo racional desses conflitos é a dissuasão. A dissuasão é, segundo a autora, a garantia para a paz. Essa lógica da guerra do século XX é, para Hannah Arendt, uma posição insana.

Na guerra, a violência, que necessita de implementos, tem seu desenvolvimento tecnológico mais desenvolvido. A guerra acaba sendo um momento fundamental para o desenvolvimento de novas tecnologias, principalmente porque a guerra passa a ser um meio com um fim bem definido. Como nos fala Hannah Arendt:

A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito freqüentemente de mais relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos.⁸⁵

Assim, o fim proposto pela guerra, com toda a sua insanidade, acaba sendo a produção de novos instrumentos e de novos conflitos que acabam dando seqüência à violência que é iniciada pela guerra.

“Luz e Sombra”, na Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa, s/d. Em http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/ben_aren.html < acessado em 16.03.2010 >).

⁸⁵ Arendt, H. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 18.

Como não é possível o controle dos atos humanos, a violência “abriga em si” um elemento adicional de arbitrariedade, pois na guerra o que temos é a imprevisibilidade. Mas se a guerra ainda está entre nós, é porque há um motivo maior, e esse motivo é a falta de um substituto que desempenhe a mesma função que a guerra na história da humanidade. Para Arendt, a guerra é um dos últimos erros nos negócios internacionais, um erro ainda presente na cena política. Para a autora, existe uma explicação para esse erro, que se verifica na identificação entre a independência nacional e a soberania do Estado. A autora define independência nacional como “o está livre da dominação estrangeira”, já a soberania do Estado é definida como “a reivindicação de um poder ilimitado e irrestrito em assuntos externos”.⁸⁶ A relação entre a soberania e as guerras, na verdade, é reflexo do domínio dos países ricos sobre os países subdesenvolvidos. Segundo Arendt, isso se deve a uma herança européia, e até países que fundaram sua constituição com base na separação da soberania – como foi o caso dos Estados Unidos – acabaram sendo influenciados por essa herança.

Ainda sobre o papel das guerras na história da humanidade, Arendt fala do papel de alguns “pseudos-cientistas” que vêm assessorando os governos nas últimas décadas. Por uma falta de compreensão da realidade, tais assessores acabam cometendo falhas perigosas. Estes “donos dos saberes” pretendem elaborar uma teoria que possa fazer previsões futurísticas baseadas em hipóteses, mas acabam cometendo graves erros. Não há como prever o futuro, alerta a autora, a não ser que nada de inesperado aconteça, se os seres humanos não agissem, como se não fossem de fato seres humanos (fossem um tipo de soldados-robôs, como fala a autora!). Toda ação, seja para o bem ou para o mal, movimenta o presente, destruindo suas previsões de futuro, como também faz adormecer nosso bom senso, nossa capacidade de compreender a realidade e de lidar com seus fatos. Essas teorias representam um perigo, por acabar mantendo o homem preso a ilusões, sob um efeito “hipnótico” que adormece a criticidade e o poder de compreensão da realidade a qual pertencemos.

⁸⁶ Ibidem, p. 20.

Para Arendt, a violência ainda é pouco estudada, além de subestimada sob o ponto de vista conceitual. Há poucos estudos sobre ela, além de alguns estudos ineficazes que não compreendem o verdadeiro papel que a violência ocupa no mundo presente. Os estudos do passado, quase sempre estão destinados a encará-la como algo marginal. Na verdade, a violência, enquanto tema de estudo, é negligenciada, até mesmo considerada como uma obviedade. Nesse sentido, não há, na opinião de Arendt, um estudo que pense a violência com todas as suas características e determinações sociais, políticas e econômicas.⁸⁷ Por conta de certa ingenuidade com relação ao assunto, é que podemos nos deparar com os absurdos que são falados sobre as relações em que a violência está inserida.

Ainda pensando na guerra e sua relação com o poder, a política e a violência, a autora questiona a idéia de que a guerra seja necessária para o estabelecimento da paz. Será essa justificativa para a sua existência a verdadeira função que a guerra desempenha? Arendt não diz que não é a paz que vem com o final de uma guerra. Citando o exemplo da segunda guerra mundial, que, ao chegar ao seu fim, não foi seguida da paz, mas, sim, de uma guerra fria e de um complexo militar industrial, Arendt diz que a paz, na verdade, é a continuação da guerra. A paz está diretamente ligada à guerra, faz parte de sua lógica, como mais uma das características insanas que essa realidade nos traz.

Nesse ponto podemos aproximar a reflexão sobre a relação entre a guerra e a paz feita por Hannah Arendt da feita por Walter Benjamin. Se Arendt vê na paz a continuidade da guerra, para Benjamin, a paz é o correlato da guerra. Nenhum desses dois pensadores entende a paz como o fim da guerra. Se para Arendt o que teremos seguinte a uma guerra serão outras formas de violência, Benjamin vai mais longe e afirma que até a paz, enquanto acordo jurídico, que se segue a guerra, é também uma forma de violência porque tem a própria violência do vencedor como princípio fundador.

⁸⁷ Hannah Arendt critica a tradição acadêmica por acreditar que, além da negligência com relação ao estudo sobre a violência, os poucos pensadores que se dedicaram ao tema acabaram não compreendendo a real importância que a violência possui. Alguns dos mais criticados são Engels, Sartre e os que, por hipótese, a glorificam, como o Georges Sorel.

Mas a guerra não é, segundo nos alerta Arendt, a única forma de violência a que estamos expostos, existem formas de violência mais complexas e muito mais presente em nossa realidade, que podem ser criadas pelo progresso tecnológico. Um bom exemplo é o desenvolvimento das armas biológicas. Com este desenvolvimento, ocorre o que a autora chama de “completa reversão nas relações entre o poder e a violência”.⁸⁸ A riqueza e o poder de destruição de um país rico poderá causar insegurança e medo aos pequenos países. Para Arendt, esse fenômeno é parecido com uma antiga teoria da ciência política, a de que a abundância de riqueza pode desgastar o poder, podendo causar um particular perigo na concentração de riquezas. Esta concentração exagerada de riquezas ameaça o poder e o bem-estar das repúblicas. Mesmo parecendo obsoleta e até mesmo utópica, tal idéia torna-se atual, principalmente se for aplicada ao arsenal da violência. É preciso entender que o poder não pode ser compreendido e muito menos medido em termos de riquezas. Para Arendt, o poder é um consenso no interior de um grupo, uma forma de governar que visa o bem comum.

III.1.1 Violência, progresso e a “nova esquerda”

Se a violência da guerra constitui uma forma de ameaça internacional que a humanidade quer isolar, as formas de violências dentro de cada país estão cada vez mais presentes. Segundo Arendt, isso ocorre porque quanto mais a violência se torna incerta e dúbia nas relações internacionais, mais ela ganha espaço nas relações políticas internas. Podemos perceber isso tanto nas novas correntes de esquerda como também em outras correntes não-marxistas. Arendt lembra a frase de Mao tsé-tung, de que “o poder brota do cano de uma arma”, para exemplificar o lugar que a violência está ganhando nos conflitos internos. Não é que seja possível uma sociedade se organizar e viver totalmente sem a possibilidade da violência, mas a questão é entender que a violência não pode ocupar o principal lugar na relação de poder. Para Arendt, Marx já tinha consciência desse papel que a violência deve ocupar no poder, que não pode ser um papel determinante. Arendt lembra que para Marx não é a violência, mas, sim, a luta para acabar com a desigualdade de classes

⁸⁸ Ibidem, p. 25.

que poderá revolucionar a realidade humana. A violência, sem dúvida, faz parte do processo revolucionário, mas não é sua causa primeira. Para Marx, segundo lembra Arendt, o Estado é um instrumento de violência sob o controle das classes dominantes, mas o verdadeiro poder das classes dominantes não está na violência que o Estado mantém, mas no papel que cada classe ocupa no processo de produção. Haveria na esquerda coerente com Marx certa consciência do papel que a violência desempenha, e esse papel não é central.

Essa posição marxiana é diferente, por exemplo, do “mito” da violência desenvolvido por Georges Sorel, na obra *Reflexões sobre a violência*. Para Arendt, Sorel desenvolve um mito empobrecido da violência, uma glorificação da violência que rapidamente foi superada por pensadores como Sartre. Diz ela:

Georges Sorel, que no começo do século tentou combinar o marxismo com a filosofia de vida de Bérson – o resultado, embora em um grau de sofisticação muito menor, assemelha-se estranhamente ao conhecido amálgama de Sartre entre marxismo e existencialismo –, pensou a luta de classes em termos militares; mas terminou propondo nada mais que o famoso mito da greve geral, uma forma de ação que hoje pensaríamos, por outro lado, como pertencente ao arsenal da política não violenta. Há cinquenta anos mesmo essa proposta modesta lhe conferiu a reputação de fascista, não obstante a sua aprovação entusiástica por Lênin e pela Revolução Russa.⁸⁹

É diferente, até mesmo oposta, a leitura que Arendt faz da obra de Sorel, se comparada com a leitura feita por Benjamin. Para este, Sorel realizou reflexões de caráter muito mais político do que “puras teorias”; rejeitando utopias, ele acabou rejeitando também os programas partidários ou estatais e as institucionalizações jurídicas. O que para Arendt é um “mito”, para Benjamin é justamente o seu oposto! A greve geral revolucionária soreliana tem a potencialidade de romper com o mito e, através da violência – mas de uma outra forma de violência, pura e transformadora –, é capaz de romper com a estrutura violenta do poder de Estado. É por ter essa capacidade de transformação que, para Benjamin, essa concepção soreliana de greve geral é uma “concepção profunda, ética e autenticamente revolucionária” (*tiefe*,

⁸⁹ Ibidem, p. 27.

sittliche und echt revolutionäre Konzeption),⁹⁰ que, mesmo tendo conseqüências catastróficas, mantém seu poder de transformação. Partindo dessa diferença de leitura sobre a mesma obra, podemos começar a perceber a diferença do conceito de violência na obra desses dois pensadores.

Criticando o lugar cada vez mais presente que a violência ocupa no século XX, Arendt questiona as ações e reflexões da “nova esquerda”. Em uma ação quase contrária ao pensamento de Marx, os militantes dessa nova esquerda acreditam que está na violência a maneira mais radical de rompimento com a estrutura capitalista do presente. A autora está se referindo principalmente aos conflitos estudantis de 1968 nas universidades dos Estados Unidos e da Europa, ao movimento estudantil que protesta de maneira violenta contra as estruturas postas. Mas Arendt identifica um grande culpado para toda essa violência que assola as universidades: segundo ela, “a proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas, longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda a humanidade”.⁹¹ É o progresso tecnológico, que, segundo a autora, em muitos casos está levando a humanidade ao desastre.

Esse progresso tecnológico acabou levando as novas gerações à idéia de convívio com o seu fim, e tal idéia abre lugar para a violência como base estrutural dos conflitos. Arendt afirma que esses movimentos estudantis, que teoricamente glorificam a violência, possuem argumentos teóricos baseados em certa mistura de resíduos de teorias marxistas, mesmo que também sejam inspirados em outros teóricos mais contemporâneos, como no caso de Frantz Fanon.⁹² A autora chama essas novas ideologias de mitológicas, e afirma que esse mito é ainda mais abstrato e distante da realidade do que o mito de Sorel sobre a greve geral. (Também Sartre é criticado por seus ideais com relação à violência). Arendt afirma que essas novas tendências dos movimentos que aderiram à violência estão seguindo caminhos opostos aos ensinamentos de Marx, e estão seguindo teorias que já foram superadas por fatos, e que

⁹⁰ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 170; GS II-1, p. 194.

⁹¹ Arendt, H. *Sobre a violência*, p. 33.

também são completamente inconsistentes quanto aos seus desenvolvimentos políticos. A autora afirma que o único *slogan* positivo da nova esquerda se encontra na reivindicação de uma possível “democracia participativa”. Contudo, esse *slogan* acaba sempre sendo historicamente derrotado, desde o século XVIII. Arendt não poupa críticas à nova esquerda, que, segundo ela, possui uma timidez nas questões teóricas que contrasta com uma indomável coragem na prática, mas que acaba fazendo com que essa mesma esquerda permaneça em um “estágio declamatório”, sendo, portanto, ineficaz sua luta contra a democracia representativa ocidental e as burocracias socialistas.

Hannah Arendt acredita que essa lealdade a uma doutrina típica do século XIX – a apologia à violência – tem relação direta com o conceito de progresso. Esse ideal não é novo na história da humanidade. Já no século XVII a idéia de progresso estava presente em alguns pensadores, tais como Pascal e Fontenelle. O progresso era encarado com o acúmulo de conhecimento através dos séculos. No século XVIII, a idéia de progresso estava vinculada a certa “educação da humanidade”, cujo fim iria coincidir com a “maioridade” da mesma. Era a marca do iluminismo presente na cultura e na filosofia. Contudo, o século XIX nos mostrou que no lugar do progresso o que temos é a repetição, a “eterna repetição de acontecimentos” que Proudhon já anunciava quando afirmava que “as leis do movimento são eternas”.⁹³ Não podemos deixar de chamar atenção para o fato de Hannah Arendt citar Proudhon para encerrar sua reflexão sobre a idéia de progresso. Se tivermos em vista a lógica do mito na concepção de Benjamin, perceberemos que a repetição é uma de suas características fundamentais. Segundo Benjamin, o mito é o eterno retorno do mesmo, uma lógica que se repete enquanto não for interrompida. Ora, enquanto para Arendt a violência constitui uma das formas de manter a repetição da estrutura posta, também para Benjamin o poder-violência se situa num ciclo repetitivo do mito de estabelecimento e manutenção do Direito, poder-violência este que deve ser diferenciado da violência pura, única forma de rompimento com esta mesma estrutura jurídica do poder. Só de forma

⁹² Segundo Hannah Arendt, a obra *The Wretched of the Earth* (1961) de Frantz Fanon é de fundamental influência no movimento estudantil da época.

⁹³ As obras que a autora cita de P.-J. Proudhon são *Philosophie du Progrès* (1853) e *De la Justice* (1858).

violenta – a violência pura – é possível o rompimento desta repetição. Claro que Benjamin não está se referindo a qualquer forma de violência, mas a uma forma específica, capaz de acabar com o ciclo mítico que instaura e mantém o Direito.

Refletindo sobre a idéia de progresso com que nos deparamos no século XX, Arendt afirma que “o progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo”.⁹⁴ Para a autora, o progresso das ciências já não pode ser esperado como progresso da humanidade, assim como também não se pode acreditar que somente uma interrupção violenta desse progresso será a chave para o rompimento desse contínuo desastre em que a humanidade se encontra. Ao questionar o desenvolvimento histórico do progresso, e nisso, a relação deste com as ciências, a autora conclui que tal progresso levou a humanidade a transformações desastrosas. No pensamento de Hannah Arendt, a pergunta sobre a possibilidade de a violência ter o poder de romper com esse contínuo do progresso, encontra necessariamente uma resposta negativa. Para ela, cabe a ação humana interromper esse processo contínuo do progresso.

Para melhor entendermos o que significa a ação no pensamento de Arendt é necessário recorrer à obra *A condição humana*. Nessa obra, a autora nos dá a definição de labor,⁹⁵ trabalho⁹⁶ e ação. Sobre essa última categoria, diz-nos:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta

⁹⁴ Arendt, H. *Sobre a violência*, p. 46.

⁹⁵ “O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento *espontâneo*, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.” Ibidem, ibidem.

⁹⁶ “O trabalho produz o mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. *Dentro* de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais.” Ibidem, ibidem.

pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.⁹⁷

A ação é o modo pelo qual os homens se relacionam, pelo qual se identificam como parte de um mesmo mundo, e para tanto é fundamental a fala. A ação é a atividade política por excelência, é o momento da vida humana em que o homem se realiza enquanto homem. É possível o homem viver sem o trabalho, mas não há como o ser humano viver sem a ação, pois a fala é parte da humanização do homem. Veja o que a autora nos fala em outra obra:

Mas apenas a ação e a fala se relacionam especificamente com este fato de que viver significa sempre viver entre os homens, entre aqueles que são meus iguais. Portanto, quando me insiro no mundo, é em um mundo onde outros já estão presentes. A ação e a fala são tão estreitamente ligadas porque o ato primordial e especificamente humano sempre tem de responder também à questão colocada a todo recém-chegado: “Quem é você?”. A revelação de “quem alguém é” está implícita no fato de que de certo modo a ação muda não existe, ou se existe é irrelevante; sem a fala, a ação perde o ator, e o agente de atos só é possível na medida em que ele é ao mesmo tempo o falante de palavras que se identifica como o ator e anuncia o que ele está fazendo, o que fez e o que pretende fazer.⁹⁸

Sendo a ação, a realização política humana, ela inclui o poder como uma de suas partes, pois o poder para Arendt é a ação em conjunto, é o momento em que os homens se unem em uma ação que vise um bem comum. Ora, se o poder é a atividade sem a violência, podemos concluir que a ação é a atividade oposta a violência, uma vez que a violência não faz parte do conceito de poder arendtiano.

III.1.2 Violência e poder

Diante do cenário de violência, Hannah Arendt desenvolve suas reflexões sobre a relação desta como domínios da política. A autora ainda afirma que é um erro pensar a violência como um fenômeno do poder, portanto, para ela, uma de suas propostas nessa obra, é desfazer essa concepção. A tradição da

⁹⁷ Arendt, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2001, p. 15.

⁹⁸ Arendt, H. Trabalho, obra, ação. Trad. Theresa Calvet de Magalhães In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Correia, A. (org.) Salvador: Quarteto, 2006, p. 362-363. “A ação, no seu sentido estrito, é o modo pelo qual os homens revelam quem eles são a outros que acolhem esse aparecer e também revelam quem eles são. Para isso a fala é indispensável. Ao falar, cada um declara quem ele é” (Magalhães, T. C. Ação, Linguagem e Poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human condition*. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 62).

teoria política entende, quase como um consenso, que a violência é somente a mais flagrante manifestação do poder. Para desfazer esse suposto equívoco, Arendt faz uma análise sobre a natureza do poder, e se questiona sobre este consenso da tradição em vincular poder e violência. Dentre todas as formas de poder, seja aristocracia, monarquia, democracia e até a burocracia, todos contêm, como parte de um todo, a lógica do mando e da obediência. Esse fenômeno se dá porque o instinto de obediência é tão presente na psicologia humana como o instinto de comando. Para entendê-las, é necessária uma exposição mais detalhada dessas questões.

A autora vai até a cidade-Estado ateniense, que se denominava uma constituição isonômica, ou até o conceito romano de *civitas*, com a formação do governo em que a relação de poder e lei não era baseada em mando e obediência, para melhor compreender a origem dessa relação entre mando e obediência e, conseqüentemente, entender a relação entre poder e violência. Na tradição greco-romana está contida a essência das leis, que consiste em entender que a obediência posta não é simplesmente a obediência aos homens que comandam, mas, na verdade, é uma obediência às leis para as quais os cidadãos teriam dado seu consentimento. Para Arendt, é o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e não a violência. E esse apoio é formado pelo consentimento que trouxe a lei à existência.⁹⁹

Não podemos deixar de perceber e comparar aqui o quase abismo que separa a compreensão arendtiana sobre a lei (ou o Direito), do entendimento crítico que Benjamin tem da mesma. Para a pensadora, a lei e, conseqüentemente, o Direito têm sua essência em um consentimento entre as massas, sendo a violência exatamente contrária à lógica de tal consentimento. Já na compreensão de Benjamin, encontramos uma relação direta entre a lei, o

⁹⁹ Segundo considera Renato M. Perissionoto, “o apoio do povo revela um traço importantíssimo do conceito de poder em Hannah Arendt, pois ‘esse apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência’. Sendo assim, descobrimos outro traço essencial do conceito arendtiano de poder: além de ser uma relação de consentimento, o poder está vinculado ao ‘momento fundacional’ de uma dada comunidade. O poder é o momento que traz as leis à existência, leis que tiram dessa ocorrência primitiva o consentimento que sustentará a manutenção futura das instituições. Por isso, lembra Arendt, todo governo depende de números, isto é, da opinião, enquanto que a violência pode operar em oposição a ambos” (Perissionoto, R. M., Hannah Arendt, Poder e a crítica da “Tradição”. *Lua nova* Nº 61- 2004, p. 117).

Direito e a violência. A violência tanto está na origem como na conservação do Direito.¹⁰⁰

Segundo Arendt, as instituições políticas são manifestações e materialização do poder; portanto, elas entram em decadência quando o poder do povo deixa de sustentá-las. O centro dessa forma de poder passa a ser a violência, caso o povo deixe de participar, o que não quer dizer, mesmo em tal situação, que poder e violência passem a ser a mesma coisa. Arendt afirma que “a forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos”.¹⁰¹ Com essa frase a autora deixa claro que violência e poder estão intimamente ligadas embora tenham significados diferentes.¹⁰² Enquanto que o poder ganha mais força quanto mais pessoas aderem a ele, a violência, em seu extremo, é a força de uma pessoa contra a grande maioria. Portanto, é um grave equívoco simplesmente entender que poder e violência são sinônimos, e esse erro reduz todas as questões de poder ao simples fato de quem manda e quem obedece. Na verdade, segundo Arendt, essa não é a única distinção que precisa ser esclarecida, mas também é necessária a distinção de algumas “palavras-chave” da teoria política, tais como poder, vigor, força, autoridade e violência. Arendt reafirma a necessidade de distinção dessas realidades, pois, caso não fossem definidas e distinguidas, provavelmente nem existiriam. O poder, segundo nos diz a autora de *Reflexões sobre a violência*, corresponde à “habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um

¹⁰⁰ Sobre o Direito no pensamento de Hannah Arendt, André Duarte nos diz: “É à luz desse entendimento da política e do poder que a concepção arendtiana da direito deve ser compreendida. As leis têm por função ‘erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens’, proporcionando estabilidade a um mundo essencialmente marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo potencialmente. A ênfase arendtiana no papel estabilizador e conservador das leis e do próprio direito nada tem que ver com o conservadorismo que considera o direito e a lei imutáveis, recusando-se a aceitar que a mudança é constitutiva da condição humana” (Duarte, A. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: Arendt, H. *Sobre a violência*, p. 145-146).

¹⁰¹ Arendt, H. *Sobre a violência*, p.58.

¹⁰² André Duarte comenta a importância das distinções conceituais no pensamento de Hannah Arendt, sobretudo na delicada distinção entre o poder e a violência: “é preciso caracterizar as inúmeras distinções conceituais propostas por Arendt ao longo de sua obra, pensando-as sempre em seu caráter *relacional*, isto é, sob a pressuposição de que aquilo *que* se distingue, mantém uma relação intrínseca com aquilo *de que* se distingue, jamais podendo existir como entidade isolada e absoluta, independentemente de seu outro, de modo que a própria exigência arendtiana de estabelecer distinções implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre tênue e sujeito à contaminação e ao deslocamento” (Duarte, A. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração, p. 134).

indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido”.¹⁰³ Já a violência “distingui-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo”.¹⁰⁴ É importante percebermos que o poder para Arendt é um consenso no interior de um grupo, um acordo em que a maioria concorda, enquanto que a violência, *in extremis*, apenas pertence a um único indivíduo e que este a usa como um instrumento de domínio.

Apesar de ser fundamental fazer a distinção entre esses fenômenos, eles se perdem no mundo real, onde a autoridade parece resumir todos eles.¹⁰⁵ Segundo Arendt, nada é mais comum do que, nessa confusão entre os fenômenos, fazer a ligação entre poder e violência. Sobretudo se o poder for pensado como forma de comando e obediência, pois assim ele é igualado à violência. Uma forma concreta de analisar esse fenômeno podemos encontrá-la nas revoluções. Não há como comparar o arsenal de violência que o governo pode manipular se comparado à violência que o povo tem. Há uma superioridade quase que absoluta do governo. Porém, essa superioridade só dura enquanto durar a força de seus comandos e a força de sua política. Para Arendt,

A *força*, que freqüentemente empregamos no discurso cotidiano como sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às “forças da natureza” ou à “força das circunstâncias” (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.¹⁰⁶

¹⁰³ Arendt, H. *Sobre a violência*, p. 60.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 63. Sobre o vigor, ela afirma: “O *vigor*, de modo inequívoco, designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo prova-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas” (*Ibidem*, p. 61).

¹⁰⁵ “A *autoridade*, relacionada com o mais enganoso desses fenômenos é, portanto, um termo do qual se abusa com freqüência [...]. Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias” (*Ibidem*, p. 61 e 62).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 61.

A força difere da violência, que serve como um instrumento de coerção. Segundo Arendt, não tem como um governo existir somente baseado nos meios de violência: existe uma ascendência que ela chama de fundamental, do poder sobre a violência, sendo que “o poder é de fato a essência de todo governo, e não a violência”.¹⁰⁷

A violência é instrumental, ou seja, apenas um meio que serve de instrumento para um fim. Ela não possui essência, ao passo que o poder “é um fim em si mesmo”.¹⁰⁸ O poder não precisa de justificação, mas de legitimidade. Já a violência (enquanto meio), pode até ser justificada (em vista de um fim), mas nunca será legitimada. Mesmo apresentando-se juntos, poder e violência são fenômenos distintos e, nessa distinção, o poder é predominante, embora a violência possa destruí-lo – através, por exemplo, de seu arsenal de armas. Contudo, jamais o poder poderá florescer da violência. Quando ocorre a substituição do poder pela violência, a vitória é quase certa, mas sob um alto preço, que será pago não só pelos derrotados, mas também pelos vitoriosos. Quando a violência destrói o poder e permanece mantendo o controle, instaura o terror como forma de governo. Como nos fala Hannah Arendt:

Para resumir: politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não-violência; falar de um poder não-violento é de fato redundante. A violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo.¹⁰⁹

A violência pode até manter uma determinada forma de poder, mas ela não é capaz de substituir o poder. Na verdade, para Arendt, violência e poder são excludentes. Nessa passagem podemos perceber muito claramente a diferença entre poder e violência para Hannah Arendt e Benjamin. A autora entende que é possível uma forma de poder que exclua a violência, enquanto que para Benjamin essa relação é indissociável.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 68.

¹⁰⁸ Ibidem, ibidem (aspas da própria autora).

¹⁰⁹ Ibidem, p. 73-74.

III.1.3 Violência e transformação política

Compreender o real papel que a violência ocupa em nossa sociedade não é tarefa fácil. Segundo Arendt, existem muitos perigos de entendimento sobre esse assunto. Um dos perigos de compreensão sobre a violência é sob o prisma da biologia. As ciências modernas, que adotam o enfoque biológico para compreender o fenômeno da violência, correm o risco de esbarrarem em velhas conclusões, tais como a “velha” idéia de racionalidade humana. Algumas das questões biológicas a qual a autora se refere é o racismo. Hannah Arendt parte de uma experiência concreta quando pensa a experiência do racismo, a saber, o racismo norte-americano. Este racismo não seria um privilégio somente dos brancos, mas também já teria chegado aos movimentos negros. O movimento *Black Power* tem exigências que Arendt chama de “ridículas” e “abusivas”, que muitas vezes acabam sendo atendidas devido à um “complexo de culpa” (sic) da comunidade branca.

Também existem as correntes que afirmam ser a violência fruto do ódio: Arendt considera essa forma de pensar um lugar-comum. O ódio, afirma a autora, só é despertado quando alguém percebe que as condições poderiam ser diferentes. Dessa forma, é despertado o senso de justiça e, conseqüentemente, o ser humano age com ódio. É um bom exemplo para pensar uma situação em que a violência pode ser a única maneira de equilibrar a justiça.¹¹⁰ É por esse senso de justiça que os glorificadores da violência clamam quando a trazem para o centro das discussões e até mesmo da ação.¹¹¹

Também motivados por esse senso de justiça e pelo ódio que conseqüentemente deriva desse sentimento, os estudantes resolveram invadir as universidades e as ruas, manifestando uma violência que a autora afirma não ser irracional, pois é na aparência de que esse real é racional que o ódio é provocado entre as pessoas. Ou seja, é a aparência de que essa realidade posta é a mais racional, verdadeira e justa, que provoca o ódio nesses grupos.

¹¹⁰ Podemos aqui perceber uma aproximação da idéia de violência e justiça benjaminiana, se entendermos que a violência a que Benjamin reivindica é a violência pura capaz de fazer justiça.

¹¹¹ É importante ressaltar que um desses teóricos a que a autora está se referindo é Georges Sorel.

Mas a razão da ação violenta torna-se irracional quando esses grupos, que estão lutando contra a hipocrisia, tentam desenvolver uma estratégia própria como objetivo específico. Acabam sendo autoritários, pois impõem seus objetivos como o objetivo de todos.

Nessa luta contra a sociedade burguesa e sua hipocrisia, faltaria aos que glorificam a violência como forma de luta o conhecimento de que o aumento da produtividade do mundo moderno não se deveu ao crescimento da produtividade do trabalho, mas sim ao desenvolvimento tecnológico. Esse desenvolvimento independe tanto das classes trabalhadoras como das classes burgueses, mas dependem de uma nova e forte classe, que a autora denomina de classe dos intelectuais. Esses intelectuais transformaram o trabalho em um curto período de tempo e acabaram se tornando a grande elite do século XX. Embora os intelectuais ou novos cientistas – como às vezes ela se refere – ainda não tenham despertado para o poder, seja por conta de um saudosismo que lhes impedem de olhar para o presente e acaba por os manterem com o olhar voltado para o passado, ou por um romantismo nostálgico, a autora acredita que, em breve, eles serão a nova classe que deterão o poder. Mas quanto a isso, afirma a pensadora, persistem apenas especulações.

Para Arendt, seu maior interesse ao escrever esse texto é a compreensão do reflorescimento das filosofias de Bérson e Nietzsche em uma versão “soreliana”. Ou seja, é entender como a violência voltou a ocupar um lugar central nas reflexões filosóficas do século XX, mas também como essa mesma violência ganhou corpo nos movimentos de esquerda dessa época. Para a autora, há uma combinação entre violência, vida e criatividade presente no espírito da geração de sua época. Mas estas categorias – criatividade e violência – não são novas, são tão antigas como as filosofias de Marx, Bérson ou Nietzsche. A violência não é uma novidade que aparece no cenário político do final da década de 60, na verdade ela está retornando ao cenário, o que, para Arendt, pode representar um grave perigo. O que está aparecendo como novidade revolucionária – na forma de intervenções e invasões das universidades – na verdade é bem mais antigo e já foi muito utilizado para instaurar formas de governo autoritárias.

Como a violência tem, segundo Arendt, uma natureza instrumental, acaba até sendo racional que ela atenda a necessidades mais imediatistas. Ela só pode manter seu caráter racional se buscar objetivos a curto prazo. A violência não tem o poder de promover os grandes acontecimentos da história da humanidade, nem mesmo pode promover o progresso, mas pode ter a função de chamar a atenção para os problemas causados por tais acontecimentos. Nesse sentido ela é mais a arma da reforma do que da revolução, ao contrário do que afirmam seus glorificadores.

Não resta dúvida de que a violência desempenha uma função de transformação, mesma que seja a curto prazo. Contudo, é importante ressaltar que essa função tanto pode servir aos que têm o interesse de transformação da realidade, como também aos que têm o interesse na manutenção de uma ordem estabelecida. Sobre o caráter instrumental e imediatista da violência, Arendt nos fala:

O perigo da violência, mesmo se ela se move conscientemente dentro de uma estrutura não extremista de objetivos de curto prazo, sempre será o de que os meios se sobrepõem ao fim. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento.¹¹²

Como podemos perceber, a violência, para Hannah Arendt, acaba desempenhando uma função mais reacionária de manutenção da ordem e de autoritarismo, diferentemente do que seria o poder. Este age a partir de um consentimento e de uma ação.

Uma última consideração feita por Hannah Arendt que consideramos relevante para a nossa discussão, é sobre a relação entre a violência e a burocracia. Segundo a autora, quanto maior a burocracia maior será a atração pela violência. Na burocracia o poder é de Ninguém. Esse domínio não quer dizer um não-domínio, mas, sim, um domínio em que não há como encontrar a quem reclamar. É um poder em que temos a tirania sem encontrar o tirano.

¹¹² Ibidem, p. 100-101.

Diante de perigos como a transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, acaba se desenvolvendo um longo e complicado conflito de poderes para a sociedade.

Segundo a autora, a única faculdade capaz de tornar o homem um ser político, é a faculdade da ação. A ação é a condição de existência do homem. A ação, assim como a linguagem, a razão e a consciência são as únicas faculdades que distinguem o homem das outras espécies de animais. Portanto, cabe à ação, e não à violência, a possibilidade de transformação do poder político da humanidade, pois é pelo poder de comunicação e criatividade que o ser humano pode transformar a sociedade. Uma vida sem ação e sem comunicação não é uma vida vivida entre os homens, pois viver juntos e falar sobre o mundo são, para Arendt, a mesma coisa.

III.2 Benjamin e a possibilidade do poder-violência pura como revolução

No início de *Crítica da violência – crítica do poder*, Benjamin adverte para a exigência de que seja qual for o efeito de uma determinada causa, ela só se transformará em violência quando interferir em relações éticas. E o que indica a esfera dessas relações são os conceitos de Direito e Justiça. Pensados a partir do Direito, a violência e o poder só podem ser encontrados na esfera dos meios. O Direito justifica seus meios (o poder-violência) através da idéia de que esses meios levam a fins justos. Dessa forma, o poder-violência, enquanto meio, seria totalmente concebível.

Diante das formas de poder e violência a que Benjamin se refere, justificadas tanto pelo Direito Natural como pelo Direito Positivo, o autor pergunta se existe alguma forma de poder-violência que esteja “a salvo” do poder-violência que, instituindo-o e o mantendo, compõe o Direito. Como não é possível pensar a realização das tarefas humanas sem a presença de alguma forma de poder e de violência, é preciso pensar alguma forma de poder-violência que esteja fora da esfera do Direito e do seu ciclo mítico de instauração e manutenção. É preciso pensar uma forma de poder-violência que não seja um meio, legítimo ou ilegítimo, para determinados fins, mas uma

forma de poder-violência imediata, um meio puro, tal como precisamente o é o poder-violência divino.

Para pensar esse conceito de poder-violência puro, o autor recorre primeiramente a um exemplo de *meio puro* sem a presença do poder-violência. Esse meio puro, nós o encontramos na experiência cotidiana da linguagem, na técnica da conversa, essa técnica do entendimento mútuo pela qual os homens costumam resolver, de maneira não-violenta, seus conflitos mais simples. Diante da ambigüidade do Direito, o autor pergunta se haveria uma forma não-violenta de resolver os conflitos humanos, que não seja pela via do Direito e de suas instituições jurídicas:

Será que a solução não-violenta de conflitos é em princípio possível? Sem dúvida. As relações entre pessoas particulares fornecem muitos exemplos. Um acordo não-violento encontra-se em toda parte, onde a cultura do coração deu aos homens meios puros para se entenderem.¹¹³

Existe, portanto, pelo menos em princípio, uma classe de meios puros, meios não-violentos, que não podem servir a soluções imediatas, mas a soluções mediadas. É justamente o que pode ser encontrado no que Benjamin nomeia de “técnica da conversa”, na qual, em princípio, a violência é eliminada, constituindo a esfera cotidiana do entendimento, no âmbito não-jurídico – portanto, não-violento – da linguagem.

A linguagem é um âmbito da experiência humana do qual as relações jurídicas estiveram durante muito tempo ausentes. Segundo Benjamin, só tardiamente o Direito penetrou na linguagem, sob a forma da punição da mentira. Ao proibir a mentira, o Direito busca – numa tentativa de controle da linguagem – restringir o acesso do homem a qualquer forma de meios puros. E ele o faz pelo temor de que alguma forma de atividade humana ganhe mais força que o próprio Direito. Como é próprio ao poder do Direito, este não aceita a existência de qualquer atividade humana que não esteja sob o seu controle, sob a sua forma de poder. A linguagem, durante muito tempo, escapava ao

¹¹³ Benjamin, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 168; GS II-1, p. 191: „Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich? Ohne Zweifel. Die Verhältnisse zwischen Privatpersonen sind voll von Beispielen dafür. Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Ubereinkunft an die Hand gegeben hat“.

controle da instituição jurídica, mas a partir do momento que o Direito percebeu que essa atividade – a linguagem – poderia ganhar mais força que a própria instituição jurídica, o Direito resolveu intervir e controlar também a linguagem. A forma que o Direito encontrou para fazer esse controle foi através da punição ao logro. Mas a linguagem não foi a única forma de atividade humana que o Direito resolveu intervir para controlar. Também a educação, segundo Benjamin, era uma forma de meio puro ao qual o homem tinha acesso, mas não tardou para que o Direito buscasse controlá-la.

Além desses meios puros que não instituem nem mantêm o Direito, como a linguagem e a educação, podemos ainda pensar, segundo Benjamin, numa forma histórica de presentificação da violência pura, um meio puro violento, ou ainda, um poder-violência de forma imediata, sem que essa forma de poder-violência seja um meio para a instituição de algum fim, como o faz o poder-violência em conexão com o Direito. Essa forma de poder-violência puro, diferente do meio puro que não faz uso da violência, é-nos possível encontrá-la em uma forma específica de greve, a greve geral revolucionária. Essa forma de greve, diferente das greves parciais, não institui nem pretende instituir nenhuma forma de Direito; não é ameaçadora, sendo uma forma de violência pura porque tem um poder aniquilador, capaz de romper de forma radical com qualquer institucionalização do Direito; é uma forma de poder e violência que, enfrentando as instituições jurídicas, se constitui numa forma violência transformadora.

Como já falamos anteriormente, Benjamin parte, em suas reflexões sobre a greve, da obra de Sorel. E, numa posição totalmente oposta a Hannah Arendt, concebe que a greve revolucionária pode ser um momento de transformação porque ela pode constituir um momento quase único em que o ser humano (no caso, o operariado) passa a ser o sujeito do poder-violência. O operariado passa – no momento desse tipo de greve – a ter acesso a uma forma de poder que comumente só o Estado teria, qual seja, o uso da violência, mas, nesse caso, o da violência pura. A greve geral revolucionária seria capaz de acabar com qualquer forma de Direito, podendo constituir-se num meio puro porque – e se – não institui nenhum novo Direito.

O Direito faz uso do poder-violência de forma mítica, atando o ser humano em seu ciclo de condenação, culpa e expiação. Portanto, é necessário romper com essa prisão destinal através da manifestação do poder-violência puro, imediato, que seja capaz de acabar com o poder mítico. Para ir contra essa forma de poder-violência mítica de punição, culpa e destino, só o poder-violência revolucionário, que é a única forma de poder-violência puro a que, com seus próprios esforços, o homem pode ter acesso:

Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do Direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder-violência puro, por parte do homem.¹¹⁴

É possível o poder-violência revolucionário além das formas de poder instituídas pelo Direito, uma forma de poder-violência puro que libertaria o homem do ciclo mítico e do destino.

Benjamin pensa essa forma de poder-violência pura ao pensar também aquilo que nomeia de poder-violência divino. Em que consistiria esse poder-violência divino? Quando Benjamin fala de poder-violência divino, não está referindo-se necessariamente a Deus no sentido religioso, mas, sim, a um poder-violência puro, sem mediações, o que acabou por causar interpretações diferenciadas em torno da palavra “divina”. Sem dúvida, essa relação entre o poder-violência revolucionário, enquanto meio puro, e o poder-violência divino puro remete às complicadas relações do pensamento benjaminiano com a teologia judaica. Em sua interpretação desse ensaio benjaminiano, Derrida é um dos que associam o termo divino aí presente à tradição teológica do judaísmo: “*Zur Kritik der Gewalt* está também inscrito numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (judaica), aquela que destrói o direito, à violência mítica (de tradição grega), aquela que instaura e conserva o direito”.¹¹⁵ Mas qual a relação entre o histórico (no qual se situa o poder-violência revolucionário) e o messiânico (lugar do poder-violência divino)? Seguindo a interpretação de J.-M. Gagnebin, consideramos que essa relação

¹¹⁴ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 175; GS II-1, p. 202: „Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist“.

se baseia na idéia de interrupção. Sobre isso, diz-nos Gagnebin: “O Reino de Deus não é a meta (*telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica”.¹¹⁶ Em outras palavras, o reino messiânico, ou ainda, o poder-violência divino que instaura a Justiça divina não é para onde supostamente marcha ou se desenvolve a história, mas, ao contrário, é o fim, a dissolução ou a interrupção do ciclo mítico que até então domina a existência histórico-temporal do homem. Como o será (ou seria) o poder-violência divino, o poder-violência revolucionário interrompe o ciclo mítico e destinal do Direito, dele não instaurando qualquer sucedâneo.

Para Benjamin, somente uma forma de poder-violência que interrompa a lógica jurídica dos fins (em vista dos quais o poder-violência é meio), é capaz de libertar o homem das forças míticas. Justamente assim é o poder-violência divino, enquanto meio puro que não medeia qualquer fim. Segundo diz Benjamin, trata-se aí da instituição divina dos fins, somente possível pelo poder-violência divino da Justiça que tem a força de interromper o ciclo mítico: “Deus se opõe ao mito, assim também se opõe ao poder-violência mítico o poder-violência divino”.¹¹⁷ Enquanto o poder mítico do Direito culpa, o poder divino liberta. O poder mítico é sangrento, enquanto o poder divino é letal, mas não derrama sangue. O poder-violência institui o Direito; o poder-violência divino destrói o Direito. Aquele primeiro estabelece limites, funda a culpa e a punição, sob a forma de ameaça; já o poder-violência divino absolve a culpa, rebenta com os limites de uma vez, sem sangrar. O poder-violência do Direito se fortalece com a redução da vida à mera vida natural, na qual o ser humano inocente e infeliz está condenado à penitência para expiar sua culpa, um poder sangrento sobre a vida em que o fim é o próprio poder. Já o poder-violência divino atinge a todos e não hesita em aniquilá-los, mas nesse aniquilamento absolve a culpa.

¹¹⁵ Derrida, J. *Força da Lei*. Trad. Port. Fernanda Bernardo. Coimbra: Campo das letras, 2003, p. 50.

¹¹⁶ Gagnebin, J-M. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos avançados*, vol. 13, nº 37, São Paulo, set./dez. 1999.

¹¹⁷ Benjamin, W. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 173; GS II-1, p. 199: „Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen”.

O poder-violência divino é puro, imediato, e seu fim é a vida. Ele absolve o ser humano não apenas da culpa, mas também do Direito, ao aniquilá-lo de um só golpe, como o juízo divino diante da corja de Corah. No livro sagrado da Torá, podemos encontrar a história do ajuizamento de Deus sobre a corja de Corah. Este desafiou Moisés, desobedeceu às ordens do Eterno e, junto ao seu grupo, foi engolido pela terra, sem tempo de castigo ou punição. “E abriu a terra sua boca e tragou-os, e as suas casas, a todos, os homens de Côrach e a todos os seus bens” (Num, 16:32-33). Para Benjamin, é assim que deve ser a violência divina: sem sangue, dor, culpa e sofrimento. Quando os duzentos e cinqüentas homens da corja de Corah foram tragados pela terra, não ficou nenhum rastro de dor e culpa, e todos foram libertos de seu castigo no ato do próprio castigo. Diferente de Níobe, que, ao ser castigada, perdeu os quatorze filhos, mas ficou viva para lastimar a dor e a culpa a cada momento de sua vida, uma dor que se repete a todo instante de forma mítica, e que ganha forma constantemente pela culpa. A violência divina é sem culpa, sem prisões, sem sangue, por isso libertadora das forças míticas.

O poder-violência mítico exige o sacrifício da vida pura, e esta traz consigo a culpa que a condena ao destino, através da lei. É uma relação circular em que se alimentam o sagrado, a lei e a culpa. Para se libertar desse movimento circular, só fazendo a crítica dessa forma de poder-violência, e essa crítica só pode ser realizada em termos da filosofia da história, ou melhor, por uma “filosofia” da história da crítica do poder-violência. Segundo Benjamin, só uma filosofia da história que permita a idéia de um fim da forma de poder-violência do Direito pode fazer a real crítica do Estado e das instituições jurídicas, assim como só “a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica”.¹¹⁸ Embora nesse texto não tenha uma definição do que seja essa era histórica, se a pensarmos como a contraposição à vida mítica, à redução da vida à mera vida e, portanto, ao aprisionamento da vida humana ao ciclo mítico e destinal do Direito, podemos então entender que a vida história é a vida do homem livre, do homem em sua liberdade e autonomia.

¹¹⁸ Ibidem, p. 175; GS II-1, p. 202: „[...] zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter“.

Para Benjamin, é preciso romper com o ciclo do poder mítico, do poder-violência tanto instaurador como mantenedor do Direito. A destruição dessa forma de poder-violência, por um poder puro e imediato, acaba sendo a destruição do próprio poder de Estado para a fundação de uma “nova era histórica”. Como o poder-violência divino, esse poder-violência libertador não está na ordem jurídica, mas na ordem da Justiça, que, portanto, não pertence ao Direito, mas está em oposição a ele. Assim, podemos afirmar, com Benjamin, que o poder-violência revolucionária é a forma de violência que não se constitui num meio, mas, sim, numa forma direta de transformação. Essa é a única forma de violência pura que o homem pode tornar real, forma histórica do poder-violência divina, embora não lhe seja idêntica.

Ao próprio poder puro divino, o homem não pode alcançar, nem mesmo saber sobre a possibilidade de que esse poder seja real, pois ele é, em si, inacessível ao homem. “O poder-violência divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*waltende Gewalt*)”.¹¹⁹ Esse poder-violência divino não nos cabe, não podemos dele dispor ou sobre ele decidir, cabendo isso unicamente a Deus; mas, ainda assim, ou por isso mesmo, podemos buscá-lo na história, sob a forma finita do poder-violência revolucionário, único que está ao nosso alcance. Para além dele restará ainda e sempre o dia depois do último, no qual, com sua fúria divina, o Messias poderá chegar.

¹¹⁹ Ibidem, p. 175; GS II-1, p. 203: „Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen“. Na interpretação de Alain Vanier, “essa violência divina, segundo Benjamin, é insígnia, sinal, marca, escritura, escritura do nome deste deus cujo nome se escreve mas não se pronuncia e portanto não se pode saber. É um hiato no saber, ilustra a parte que fica de fora do direito não retomada pelo elo social, pelo discurso” (Vanier, A. Direito e violência. In: *Ágora, estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, 2004).

Conclusão

Dies iræ! dies illa solvet sæclum in favilla.

Na *Paidéia*, Werner Jaeger explica a origem e a distinção dos termos gregos *dike*, “direito”, “justiça”, e *dikaiosyne*, “virtude da justiça”. Entre os séculos VIII e VI a. C., surge entre os gregos a palavra *dike*, quando as cidades gregas começam a desenvolver mais fortemente seu comércio, fortalecendo a vida urbana e, com ela, uma nova classe social, a classe dos homens livres. Nesse momento histórico, há uma grande valorização do Direito, mas sua manifestação era controlada pelos nobres, excluindo, portanto, os cidadãos das grandes discussões. Não havia leis escritas e a instituição da justiça era administrada segundo a tradição, ou melhor, segundo os interesses da aristocracia. Os cidadãos, insatisfeitos com esse controle aristocrático sobre a justiça, começaram a exigir que as leis passassem a ser escritas (*nomos graphós*). Desse modo, a *dike* passa a ter o sentido de Direito, de justiça, ou melhor, de cumprimento da justiça, a busca de uma medida justa. Quem for prejudicado pela *hybris*¹²⁰ deve recorrer à Dike.¹²¹

Partindo da compreensão de que o Direito, enquanto *dike*, foi uma exigência de uma determinada classe, podemos afirmar, junto com Jaeger, que o Direito surge a partir da luta entre duas classes: os nobres e os homens livres. Com a lei escrita, o Direito passa a ser válido universalmente, passa a ser a representação da vida pública, e o conceito de justiça passa a ser a obediência às leis escritas, ao *nòmos graphós*. É então que os gregos começam a sentir a necessidade de um termo mais abstrato para designar o sentimento ou virtude de justiça, um termo moral; daí o novo termo,

¹²⁰ Segundo Jaeger, *hybris* é uma “palavra cujo significado original corresponde à ação contrária ao direito” (Werner, J. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 135).

¹²¹ Ainda segundo Werner, “O conceito de *dike* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *themis*. Dizia-se das partes contenciosas que ‘dão e recebem *dike*’. Assim se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado ‘dá *dike*’, o que equivale originalmente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, ‘recebe *dike*’. O juiz ‘reparte *dike*’. Assim o significado fundamental da palavra *dike* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena” (Ibidem, p. 134- 135).

dikaiosyne.¹²² Desse modo, podemos compreender que, já para os gregos, havia uma diferença entre o Direito e a Justiça, entre a lei escrita e o sentimento moral do homem justo.

Foi partindo dessa diferença que nesse trabalho fizemos a leitura do texto *Zur Kritik der Gewalt*, de Walter Benjamin. O autor nos aponta, nesse breve e complexo texto, que a Justiça é distinta do Direito, ou seja, das instituições que pretendem representar àquela, e que essas instituições acabam funcionando sob uma lógica oposta à lógica da Justiça. A instituição que se propõe a dar forma real à Justiça é o Direito. Este, por sua vez, é o representante legal que deve aplicar a Justiça em nossa sociedade, essa Justiça vindo sob a forma da lei. Uma lei que tem a exigência de uma universalização, e que propõe a igualdade de direitos aos homens. Além de sobre a lei, temos a pergunta pelo funcionamento da instituição que a abriga: o Direito. Será o Direito o representante da Justiça entre os homens? Essa é a pergunta central a que nosso trabalho se propôs a enfrentar. A resposta é um tanto ousada, pois, com Benjamin, entendemos que o Direito não garante a Justiça entre os homens, por aprisioná-los às forças míticas.

O Direito constitui seu poder baseado em uma violência, ele constitui uma forma de poder-violência que tanto está presente em sua origem como em sua manutenção. A violência é parte constitutiva do poder que forma o Direito e o Estado. Esse poder-violência que serve ao Direito tem a função de manter uma estrutura jurídica que sirva a uma determinada classe social, uma estrutura em que a lei serve a uma pequena parcela da humanidade e defende os interesses dessa minoria. Dessa forma, o Direito se constitui como um poder mítico.

É, portanto, necessária a compreensão do que seja o mito no pensamento benjaminiano. Como não há uma definição clara do que seja o mito para Benjamin, fizemos nesse trabalho uma espécie de *mosaico* para compor a idéia negativa do mito. O mito é o que constitui o “eterno retorno do mesmo”, que aprisiona o homem às forças naturais, forças que o ser humano não conhece e, portanto não tem como controlar. Preso à essas forças míticas,

¹²²“O novo termo proveio da progressiva intensificação do sentimento de justiça e da sua expressão num determinado tipo de homem, numa certa *areté*. Originalmente, as *aretai* eram tipos de excelências que

o homem não percebe a repetição a que sua vida se transforma, uma repetição que o subjuga e que o conduz a uma desumanização. A lógica do mito considera a vida humana como uma condenação, que é anterior a qualquer julgamento, ou até mesmo anterior a qualquer transgressão, o homem já estando desde sempre inserido em uma lógica de culpa e expiação, pois esse é o seu destino. Dessa forma, o Direito chega ao seu ponto máximo, qual seja, o controle da vida humana, o destino. A função do Direito não é, então, a sanção, mas a afirmação do poder-violência do próprio Direito. Ou seja, no ato da condenação o Direito se fortalece, pois reafirma seu poder de forma violenta, ou melhor, seu poder-violência. Assim, o Direito aprisiona o homem num círculo mítico de condenação, culpa e expiação. A culpa é a lógica do comando do Direito, é por ela que o Direito reduz a vida humana à mera vida.

A mera vida, para Benjamin, é o lugar da culpa que cada ser humano porta nessa relação jurídico-política. A mera vida reduz a vida do homem à pura existência, à vida natural; nessa negação a vida humana perde a força “sobrenatural”. Somos *a priori* condenados – uma condenação transcendental. Essa condenação nos leva à culpa, e essa culpa nos leva ao destino.

Para escapar a essa lógica do Direito é preciso romper com essa forma de poder-violência. Para tanto, Benjamin contrapõe ao poder-violência mítica outra forma de poder e de violência, o poder violência divino. A violência divina é uma forma de violência a qual não temos acesso, mas há uma forma histórica de presentificar essa violência, esse meio puro, a forma do poder-violência revolucionária. Não teremos acesso ao poder-violência divino, e também não nos cabe a espera desse poder. É preciso que nós tomemos nas mãos a força da violência revolucionária para romper com o controle mítico ao qual estamos submetidos.

Não podemos ficar subjugado às forças míticas da natureza, é preciso o conhecimento dessa condição para que seja possível o rompimento do mundo mítico, e é nesse sentido que a crítica desenvolve sua verdadeira função. Conhecer essa realidade, para fazer a crítica de forma que essa nos leve à possibilidade da construção de outra realidade. Com Benjamin, entendemos que essa crítica deve ser realizada a partir da história. A história, nesse

se possuíam ou não” (Ibidem, p. 137).

sentido, é a consciência da condição mítica e o rompimento dessa condição. É, portanto, a busca pela liberdade humana, luta que só pode ser enfrentada pelos próprios homens. Nesse sentido é que, como nos diz Kafka, o Messias só virá um dia depois de sua chegada, quando não for mais necessário.

Bibliografia

a) Obras de Walter Benjamin:

BENJAMIN, Walter. *A origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. bras. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. *As afinidades eletivas de Goethe*. Trad. bras. Ana Alderi Pereira Resende. In: *Beleza e mistério: a idéia de crítica de arte no jovem Benjamin*. Rio de Janeiro: Tese de mestrado da PUC-RJ, 2004.

_____. *Kritik der Gewalt*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. II-1. Herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1999.

_____. *Crítica da Violência*. In: *Documentos de cultura documentos de Barbárie*. São Paulo: Editora Cultrix, 1986.

_____. *Destino y caráter*. Trad. espanhola Jorge Navarro Pérez. Madri: Abada Editores, 2007.

_____. *El significado del lenguaje en el Trauerspiel y en la Tragédia*. Trad. espanhola Jorge Navarro Pérez. Madri: Abada Editores, 2007.

_____. *Passagens*. Tradução Willi Bolle. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem*. Trad. bras. Susana Kampff Lages. IN: *Melancolia e tradução: Walter Benjamin e "A tarefa do tradutor"*. São Paulo: Tese de doutorado da PUC-SP, 1996.

_____. *Trauerspiel y Tragédia*. Trad. espanhola Jorge Navarro Pérez. Madri: Abada Editores, 2007.

b) Obras de outros autores:

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

AQUINO, J. Emiliano F. de. *Memória e consciência histórica*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

_____. "A violência e o direito: Walter Benjamin e o 'direito de guerra'" (mimeo).

_____. *Reificação e linguagem em Guy Debord*. Fortaleza: Ed.UECE, 2006.

- _____. *Divertissement*, segunda natureza e história: considerações sobre a leitura benjaminiana dos *Pensamentos* de Blaise Pascal. In: *Kalagatos*. Revista de Filosofia. Fortaleza, vol. 3, nº 5, 2006, p. 103-116.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2001.
- _____. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. Trabalho, obra, ação. Trad. Theresa Calvet de Magalhães In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Correia, A. (org.) Salvador; Quarteto, 2006.
- BOBBIO, N. Matteucci, N. Pasquino, G. *Dicionário da Política*, Vol. I. Coordenação da tradução: João Ferreira. 11º ed. Ed. Universidade de Brasília, 2002.
- BOBBIO, N. *O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. e notas: Marcio Pugliesi, Edson Boni e Carlos Rodrigues. Ed: Ícone, 1995, p. 45.
- BOLLE, Willi (org). *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. SP: Cultrix/Edusp, 1986.
- CANTINHO, Maria João. *Na encruzilhada do destino: afinidades e diferenças do olhar em Walter Benjamin e Hannah Arendt*. In: Conferência realizada para o colóquio de Hannah Arendt: “Luz e Sombra”, na Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa.
- CHAVES, Ernani. *No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- _____. *Mito e História: Um estudo da recepção de Nietzsche em Walter Benjamin*. São Paulo: Tese de doutorado da USP, 1993.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DERRIDA, J. *Força da Lei*, Trad. portuguesa: Fernanda Bernardo. Coimbra: Campo das letras, 2003.
- DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: Arendt, Hannah, *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- HOBBS, Tomas. *Do cidadão*, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, 3.ed, Trad. bras. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. *Walter Benjamin*. Coleção Tudo é História. SP: Brasiliense.

- GIACOIA JR., Oswaldo *Sobre Direitos humanos na era da bio-política*. Belo Horizonte: KRITERION, n° 118, Dez. 2008.
- GOETHE, J. W. von. *As afinidades eletivas*. Trad. bras. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 1992.
- HAMACHER, Werner. *Aformativo, greve: a "Crítica da violência" de Benjamin*. In: Benjamin, Andrew; Osborne, Peter. *A filosofia de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1997.
- MAGALHÃES, T. C. Ação, Linguagem e Poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human condition*. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Correia, A. (org.). Salvador: Quarteto, 2006
- MARUYAMA, N. *Liberdade, lei e Direito Natural em Hobbes: limiar do Direito e da política na modernidade*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo 32(2): 45-62, 2009.
- MOOSBURGER, L. de B. *Sobre a continuidade do estado de natureza no estado civil em Hobbes*. In: *Polymatheia- Revista de Filosofia*, Fortaleza, vol.. III, N° 3, 2007, p. 56.
- MARX, K. O Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito. Texto extraído de *Gazeta Renana*, 9 ago.1842. Tradução de Pádua Fernandes. *Prisma jurídico*, São Paulo, v.6.
- PERISSIONOTO, Ricardo. M., *Hannah Arendt, Poder e a crítica da "Tradição"*. *Lua nova* N° 61- 2004.
- SAVIGNY, Frederico Carl von. *Da vocação do nosso tempo para a legislação e a jurisprudência*, Traduzido por Abraham Hayward, publicado por Littlewood & Co., Londres, 1831, In: MORRIS, Clarence (org.). *Os Grandes filósofos do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Metodologia Jurídica*, Trad. bras. Heloísa da Graça Buratti, São Paulo: Rideel, 2005.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*, Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 158.
- SOUZA JR., Adolfo P. *Mito e história: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin*. Fortaleza: Dissertação de mestrado da UECE, 2008.
- Torá. A lei de Moisés*. Trad. Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Ed. & livraria Sêfer, 2001.
- VANIER, Alain. *Direito e violência*. Rio de Janeiro: Agora, estudos em teoria psicanalítica, 2004.