

VERENA SEELAENDER DA COSTA

MITO E DESTINO

Considerações a partir do conceito de violência em Walter Benjamin

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCP) da Universidade Federal Fluminense (UFF) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria política contemporânea.

Orientador:

Prof. Dr. Carlos Henrique Aguiar Serra

Niterói

2016

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

C837m Costa, Verena Seelaender da
Mito e destino: considerações a partir do conceito de
violência em Walter Benjamin / Verena Seelaender da Costa ;
Carlos Henrique Aguiar Serra, orientador. Niterói, 2016.
110 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2016.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGCP.2016.m.13513772726>

1. Filosofia política. 2. Produção intelectual. I.
Título II. Serra, Carlos Henrique Aguiar, orientador. III.
Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências
Humanas e Filosofia.

CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

VERENA SEELAENDER DA COSTA

MITO E DESTINO

Considerações a partir do conceito de violência em Walter Benjamin

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCP) da Universidade Federal Fluminense (UFF) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política Contemporânea.

Aprovada em 4 de julho de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Carlos Henrique Aguiar Serra (UFF) - Orientador

Prof. Dr. Thiago Rodrigues (UFF)

Prof. Dr. Orlando Zaccone (UCAM)

SUPLENTE:

Prof. Dr. Marcial Suarez (UFF)

Prof. Dr. Marildo Menegat (UFRJ)

As galhas afirmam que uma única galha bastaria para destruir o Céu.
Isso é incontestável, no entanto não prova nada contra o Céu,
pois o Céu significa justamente: impossibilidade de galhas.

Franz Kafka

RESUMO

Este trabalho pretende fazer um panorama do conceito de violência apresentado por Walter Benjamin (1892-1940) e esclarecer, a partir desse conceito, o que mito e destino significam no pensamento do autor. Para tal, é realizada uma análise do texto “Para a crítica da violência”, escrito por Benjamin em 1921, no qual são apresentados os conceitos de “violência mítica” e “violência divina”. As categorias “mito” e “divino”, porém, foram trabalhadas em outros textos de Benjamin e estes são base para a construção dos conceitos no texto sobre violência - ainda que também sob influência de outros autores, como Georges Sorel (1847-1922). Para buscar uma definição para tais categorias, foram analisados também os textos da autoria de Walter Benjamin “Destino e caráter” de 1919, a tese de livre-docência “Origem do drama trágico alemão” de 1928 e “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” de 1916 e a primeira parte do livro “Dialética do Esclarecimento” (1944) de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. O elo que une esses textos é a reflexão, empreendida por Benjamin principalmente durante a juventude, sobre a relação entre mito e as formas de organização socio-políticas - dentre elas, a própria política institucional, o direito, a linguagem, etc. O pensamento mítico expõe como a modernidade estrutura suas bases muitas vezes em conceitos metafísicos como o de culpa, expiação, destino e fatalidade sem que isso, por outro lado, se mostre explicitamente.

Palavras-chave: Violência, Walter Benjamin, Mito, Destino.

ABSTRACT

This work aims to present an overview of the concept of violence as developed by Walter Benjamin (1892-1940) and clarify, having this concept in mind, what the ideas of myth and destiny meant to the author by then. In order to do so, an analysis of Benjamin's 1921 text "Critique to violence" is made, text in which the concepts of "mythic violence" and "divine violence" are introduced. But "myth" and "divine" were concepts that were also developed in other texts by the author and, even though Benjamin was influenced by the reflections of others - like Georges Sorel (1847-1922) - when writing his piece about violence, he used his previous ideas as the basis of the text. Seeking to understand such categories, texts like "Destiny and character" (1919), "The origin of German tragic drama" (1928) and "On language as such and on the language of men" (1916) by Walter Benjamin and the first part of the book "Dialectics of Enlightenment" (1944) by Theodor W. Adorno and Max Horkheimer are analysed in the body of this work. What bonds those writings together is an unorthodox reflection, done mostly by Benjamin in his youth, about the relation between myth and the social-political forms - including institutional politics itself, the law, language, etc. Mythic thought exposes how modernity structures its foundations on metaphysical concepts such as guilt, destiny and misfortune but, at the same time, conceals it from explicitly appearing.

Keywords: Violence, Walter Benjamin, myth, destiny.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	8
2. Conceito de violência em Walter Benjamin.....	13
2.1. <i>Violência mítica e violência divina.....</i>	<i>34</i>
3. Mito e esclarecimento em Theodor Adorno e Max Horkheimer.....	42
4. Conceito de destino em Walter Benjamin.....	55
4.1. <i>Destino e caráter.....</i>	<i>55</i>
4.2. <i>Destino e tragédia.....</i>	<i>63</i>
4.3. <i>Destino e linguagem.....</i>	<i>84</i>
5. Considerações finais.....	101
6. Bibliografia.....	107

1. Introdução

O texto “Para a crítica da violência” (1921) de Walter Benjamin vem sendo objeto constante de pesquisas e leituras diversas desde sua publicação. Escrito na juventude de Benjamin, esse texto, considerado um dos mais obscuros, complexos e de difícil acesso de Benjamin, serviu como base para da obra de variados autores e pensadores do século XX e contemporâneos, dentre eles o filósofo italiano Giorgio Agamben e o filósofo argelino Jacques Derrida, além de ter sido repetidamente interpretado por autores cujo fundamento filosófico não é o pensamento de Benjamin, mas que ainda assim têm uma interpretação do texto, como Slavoj Žižek (Agamben, 2004; Derrida, 2010; Žižek, 2008). No entanto, o que se observa quando se comparam as interpretações do texto é que, apesar de apresentarem uma base comum e seguirem mais ou menos na mesma direção (que, afinal, é a dada pelo texto), cada interpretação é suficientemente particular para se colocar autonomamente em relação às outras, às vezes somando-se, às vezes distanciando-se. A variedade de interpretações não prejudica de forma alguma a leitura independente do texto; muito pelo contrário, as interpretações somente se sobrepõem sem contradições evidentes com o que é dito no texto.

A explicação dada por Gershom Scholem¹ - amigo de longa data de Walter Benjamin - para essa multiplicidade possível de interpretações é a de que essa forma de escrita - a utilizada por Benjamin - estaria profundamente enraizada na tradição do misticismo e na cabala (Scholem, 1994). Em seu texto “O nome de Deus e a teoria da linguagem cabalística” (1973), Scholem afirma que na interpretação da Torá do cabalista espanhol Ioussef Gicatila de Medinaceli² “assim como a chama não possui forma e cor unívoca, do mesmo modo os rolos da Torá não têm em suas sentenças apenas um sentido, podendo ser interpretada de diferentes maneiras” (Scholem, 1999: 45). Isso significa que as palavras do texto sagrado não têm um significado fixo, definitivo e impessoal, mas sim individual, aberto e polissêmico. Essa multiplicidade de interpretações, porém, não se configura como um problema, e sim como um fundamento metafísico da interpretação de texto. Um místico, na definição de Scholem, é alguém que, apesar de não buscar

¹Gershom Scholem (1897-1982) foi um dos pioneiros do estudo acadêmico da Cabala. Amigo próximo de Walter Benjamin, eles trocaram correspondência até o suicídio de Benjamin em Port Bou (Espanha) em 1940.

²Ioussef Gicatila (1248-1305) foi um renomado cabalista e místico.

romper totalmente com as formas estabelecidas, ainda assim doa às formas anteriores novos contornos e, ao realizar isso, “abre” um novo mundo de possibilidades carregadas de potência (Scholem, 1988). Benjamin era, para Scholem, um herdeiro dessa tradição, um “místico da linguagem” em seu sentido mais essencial por aproximar a tradição mística hebraica do comentário à crítica filosófica e literária (Scholem, 1999: 11; Scholem, 1994).

No caminho que será percorrido neste trabalho, o texto de Benjamin “Para a crítica da violência” [*Zur Kritik der Gewalt*] será analisado em sua totalidade e, após a introdução dos conceitos de “violência divina” e “violência mítica”, irá se iniciar uma exposição dos textos “Destino e caráter” (1919), “Origem do drama trágico alemão” (1928) e “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916). A escolha por tais textos de Benjamin se deu pela percepção de que para compreender o texto sobre violência era também necessário compreender os conceitos de mito e de destino. Para auxiliar nessa busca, o livro de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer “Dialética do Esclarecimento” (1944) é utilizado como uma introdução ao conceito de mito. A partir de Adorno e Horkheimer, é possível mergulhar mais profundamente na obra do “jovem” Benjamin, principalmente em seus estudos do mito e do destino e na tese sobre dramaturgia alemã. Para tanto, este trabalho se estruturará da seguinte forma:

No primeiro capítulo, será apresentado o texto de Benjamin em sua integridade, utilizando como aporte de alguns de seus principais comentadores, tais como Jacques Derrida e Giorgio Agamben. Também serão apresentados os autores dos quais Benjamin faz referência ou que são base de seu pensamento durante a confecção do texto, dentre eles em especial os conceitos do escritor francês Georges Sorel. O desenvolvimento do capítulo é paralelo ao do texto, desde a discussão inicial a respeito das doutrinas do direito (positivista e naturalista), passando pela questão da greve geral, tanto em sua modalidade política quanto em sua forma proletária/revolucionária, até o final enigmático e teológico do escrito benjaminiano. Os conceitos de “violência divina” e “violência mítica”, da forma como aparecem, tornam-se o ponto central do mistério e da obscuridade que dão ao texto seu tom esotérico.

A importância do conceito de mito faz com que seja necessário perguntar-se: o que se entende como mito? No segundo capítulo, o conceito de mito será trabalhado, como introdução ao pensamento benjaminiano, a partir do pensamento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer

apresentado na obra “Dialética do Esclarecimento” (1944). Os trabalhos de Theodor Adorno e Walter Benjamin apresentam duas proximidades: do ponto de vista teórico e do ponto de vista afetivo, já que estes autores eram amigos. A partir dos escritos de ambos os autores, será expressa a hipótese de que o conceito de destino - que é análogo ao de mito, conforme ficará claro no desenvolvimento do trabalho -, normalmente associado à esfera religiosa e relegado a um passado pré-moderno, continua sendo uma das ideias mais importantes para a constituição da ordem política na qual vivemos. O conceito de destino teria passado por uma mudança importantíssima em determinado momento da história ocidental, momento este que Benjamin localiza no advento do direito moderno como regulador das relações sociais. O fundamento mítico dos princípios jurídicos acabou sendo ocultado, paradoxalmente, pela própria secularização. O pensamento de Adorno e Horkheimer se dirige nessa direção ao mostrar que a desmitologização resultante do esclarecimento (entendido não como o momento histórico do iluminismo, mas como uma forma de análise e reflexão) somente enredou o pensamento ocidental mais adentro do pensamento mítico, sem que este se expresse explicitamente.

O terceiro capítulo se estrutura em três partes, cada uma dedicada a diferentes textos de Benjamin cuja temática perpassa o mito e o conceito de destino: uma dedicada à análise e exposição do texto “Destino e caráter” (1919), uma dedicada à tese de livre-docência “Origem do drama trágico alemão” (1928) e, por último, o texto de 1916 “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. Em comum, esses textos trazem reflexões sobre o sujeito, a linguagem e o direito a partir de uma perspectiva mais teológica e esotérica, característica da juventude de Benjamin. A partir de sua análise, procura-se entender melhor o que o autor tinha em mente quando se referia ao conceito de mito no texto sobre a violência, principalmente ao denominar a “violência mítica” e contrapô-la à “violência divina”. Nesse percurso, ficará claro que aquilo que o autor entende como mito, divino e destino é bastante diferente do sentido que é habitualmente dado a essas palavras.

A respeito do texto “Destino e caráter”, serão expostos os principais temas do texto e, de forma especial, a tese segundo a qual o conceito de destino sobreviveu ao fim de sua própria crença ao instalar-se dentro do domínio do direito. Para mostrar como se deu esse processo, Benjamin utiliza algumas ideias que voltará a desenvolver posteriormente em outros textos,

inclusive sua tese de livre-docência sobre o drama trágico alemão (Benjamin, 2013; Benjamin, 2013) -isso mostra o grau de familiaridade entre os textos em questão. A ideia de destino, conforme era entendida pelos antigos, de alguma maneira se transportou do campo religioso para o campo jurídico e ali permaneceu de forma não-explicita. Em sua argumentação, Benjamin afirmará que o elo entre esses domínios encontra-se por sua vez em um terceiro conceito: o conceito de culpa. O destino, que era entendido pelos antigos como uma culpabilidade religiosa, transformou-se, no direito moderno, em culpabilidade jurídica (Benjamin, 2013). Porém, um fenômeno ocorrido na Antiguidade grega já indicou uma saída desse circuito de culpa e expiação que caracteriza tanto o direito quanto o destino: o fenômeno da tragédia (Benjamin, 2013).

A interpretação de Walter Benjamin da tragédia, por sua vez, é encontrada em sua tese de livre-docência “Origem do drama barroco alemão”, escrito em 1928, exposta no subcapítulo seguinte. É na tese que Benjamin irá trabalhar de forma mais minuciosa o modo de funcionamento da relação entre seres humanos e deuses na tragédia grega e, com isso, explicar qual o sentido da ideia de culpa para os homens antigos. No texto, o autor mostra como o drama que se desenrola na tragédia era sentido por seus espectadores como um problema contemporâneo, apesar da história contada ali se passar nas origens míticas da sociedade (Benjamin, 2013). Essa contemporaneidade se dava pois havia no herói trágico uma tensão religiosa que fazia rachaduras nas formas jurídicas tradicionais. Assim como a sociedade grega, no tempo em que o fenômeno trágico ocorreu, passava por mudanças de formas religiosas e jurídicas, o herói trágico assinala já muitas dessas mudanças.

A última parte deste trabalho dedica-se ao texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, de 1916. Esse texto, um dos primeiros escritos por Walter Benjamin e perceptivelmente sob influência dos estudos da teologia judaica, busca mostrar como a ideia de destino - e, analogamente, de direito e culpa - está ligada à ideia de linguagem desenvolvida no Antigo Testamento. Com esse fim, Benjamin irá mergulhar na teoria da linguagem exposta no texto bíblico, determinando primeiramente a existência de duas concepções diferentes de linguagem e, em seguida, provando que o entendimento da linguagem somente a partir de uma dessas concepções causou uma mudança na própria linguagem (Benjamin, 2013). No mito hebraico, o processo de criação divina é inteiramente linguístico e a linguagem tem um estatuto

próprio de existência como meio no qual - e não através do qual - se dá a comunicação entre todos os seres. Com a queda do ser humano do estado paradisíaco, esta dimensão de meio se perdeu e a linguagem passou a ser apenas designação, desígnio, ou seja, destino - e, por isso, aparentada do julgamento e do direito (Benjamin, 2013).

Estes textos de Benjamin têm uma perspectiva teológica, formam uma continuidade e se complementam, mostrando mais ou menos em que direção a reflexão do autor se dirigia na época em que os escrevia e até mesmo depois. Para responder à questão de qual o sentido de uma violência mítica e uma violência divina é necessário saber qual possível conceito de mito e de destino que Walter Benjamin tinha em mente ao escrever sua crítica da violência. O que se buscou neste trabalho foi oferecer um panorama daquilo que o autor trabalhou sobre a questão, por meio da exposição de seus principais textos. A morte prematura de Benjamin na fronteira entre a França e a Espanha em 1940 deixou a tarefa de uma interpretação para aqueles que vieram posteriormente, tarefa esta que vem sendo realizada pelos mais diversos autores, como foi exposto no início desta Introdução. No entanto, o que se observa é que, apesar da diversidade de interpretações, os textos de Benjamin ainda assim continuam retendo um elemento misterioso, que persistentemente possibilita mais interpretação.

2. Conceito de violência em Walter Benjamin

O texto “Para uma crítica da violência” (1921) de Benjamin se inicia a partir da proposta de fazer uma crítica da violência. Uma crítica é uma exposição de um determinado assunto, de forma não a que o assunto seja esgotado, mas que alguma luz seja jogada sobre os erros que normalmente são cometidos na sua exposição. Nas palavras de Immanuel Kant, “sua utilidade [do ponto de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para a clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já é grande conquista” (Kant, 2001: 79). Nesse sentido, assim como Kant, Benjamin não se limita a simplesmente fazer uma compilação do que já foi dito sobre o tema da violência; ele aponta problemas que a análise filosófica sobre o tema normalmente apresenta, principalmente em referência às doutrinas que habitualmente tratam do assunto. O problema não está na violência enquanto conceito isolado; da mesma maneira que Kant rejeita um saber sobre a natureza das coisas, o que está em jogo aqui não é a natureza da violência, mas sim os problemas que as análises existentes apresentam ao tentar estabelecer um saber sobre a violência enquanto objeto. Conforme o texto de Benjamin irá demonstrar, as dificuldades em analisar a violência vão muito além de questões morais e esbarram acima de tudo em um fundamental - e pouco comentado - problema jurídico-político.

Segundo Benjamin, o critério que define o que é a violência deve necessariamente se dever à relação ética que se observa no que é classificado como "violento". Isso acontece, na interpretação de Jacques Derrida do texto, pois a violência enquanto conceito está ligada ao direito e à ideia de justiça (Derrida, 2010). Tudo o que é violento somente pode sê-lo a partir de um julgamento no qual é decidido se determinado ato está em conformidade com as leis morais ou jurídicas. Nas palavras de Derrida:

O conceito de violência (Gewalt) só permite uma crítica avaliadora na esfera do direito e da justiça (Recht, Gerechtigkeit) ou das relações morais (sittliche Verhältnisse). Não há violência natural ou física. Pode-se, em linguagem figurada, falar de violência com respeito a um terremoto, ou mesmo a uma dor física. Mas sabe-se que não se trata de uma Gewalt que possa dar lugar a um julgamento, diante de alguma instância judicial. O conceito de violência pertence à ordem

simbólica do direito, da política e da moral (...)” (Derrida, 2010: 74-75)

A relação entre direito e justiça é, na maior parte das vezes ou pelo menos discursivamente, uma relação de meios e fins. O direito é o meio, a justiça é o fim. Se a violência for circunscrita à esfera dos meios, se a questionarmos a partir de relações éticas, conforme Benjamin propôs, este questionamento deve ser se a violência, enquanto meio, é um meio justo ou injusto. O problema com esse tipo de abordagem, para Benjamin, é que ela não diz respeito, verdadeiramente, à violência em si, mas somente à sua aplicação. Ou seja, o que é julgado justo ou injusto não é a violência em si, mas sim o contexto em que ela é utilizada. Ainda permanece, pairando sob a reflexão da violência como meio, uma questão superior: a violência pode ser analisada independentemente dela servir a um fim justo ou injusto? Para realizar esse fim, é necessário então buscar um critério de julgamento para a violência enquanto meio, isto é, de forma autônoma em relação aos fins para os quais ela é utilizada. Benjamin irá buscar circunscrever o que seria uma esfera dos meios puros, independentes dos fins buscados.

Para realizar seu intento, Benjamin irá inicialmente comparar como duas tradições do direito lidam com a questão da violência em relação a meios e fins justos e injustos: o direito natural e o direito positivo (Benjamin, 2013). Norberto Bobbio diferencia direito natural e direito positivo da seguinte maneira: enquanto o direito positivo coloca a fonte da legitimidade da lei no corpo da lei (ou seja, na legislação), o direito natural crê na existência de um direito anterior a qualquer lei ou legislação (Bobbio, 1998). Isto significa que, para o direito positivo, deve-se observar as leis como algo historicamente determinado, já que as legislações mudam no tempo. O direito natural, por outro lado, acredita que na existência de um direito a-histórico, que deriva da própria natureza; assim, do seu ponto de vista, apesar das legislações mudarem ao longo do tempo, existe um núcleo de direitos inalienáveis que, mesmo que não estejam contemplados pela legislação vigente, existem de forma independente dela. Um dos principais teóricos do direito natural é, por exemplo, John Locke, que defendia a existência de alguns direitos inatos, tais como o direito à vida e à propriedade (Bobbio, 1998).

Benjamin irá defender que o critério utilizado pelo direito positivo, que a violência deve ser classificada como legítima de acordo com a legislação existente ou não, é, na verdade, o

melhor critério para fazer qualquer classificação da violência, seja ela qual for. Isso se dá, no entanto, não simplesmente pelas razões oferecidas pela doutrina do direito positivo, mas por algo muito mais profundo e ligado à própria existência ontológica do direito. Esse algo está diretamente relacionado com o que Benjamin classifica como "fins naturais" e "fins de direito", classificação esta baseada nas respectivas doutrinas jurídicas natural e positiva. Fins naturais seriam, desta forma, aqueles fins que o direito natural observa: ligados ao indivíduo, dizem respeito a tudo que o indivíduo, legitimamente, está apto inatamente a realizar, ou seja, são fins que derivam sua força dos direitos naturais do ser humano e, como tais, não podem ser julgados pela legislação historicamente construída. Fins de direito, por outro lado, seriam os fins cuja justificação não é baseada na legitimidade de algum direito inato e individual, mas sim na conformidade desses fins com o estatuto jurídico vigente. Fins naturais e fins de direito se contrapõe na medida em que os primeiros são sempre os mesmos (mudando somente o contexto externo que os torna mais ou menos possíveis), enquanto os segundos são historicamente determinados, pois a legislação se transforma com a passagem do tempo (Benjamin, 2013).

No sistema de direito analisado por Benjamin, o direito moderno e a legislação alemã do entre-guerras, a visão predominante dentro do direito é a de que fins naturais devem ser idênticos aos fins de direito em praticamente todos os casos. Dizer que fins naturais devem coincidir com fins jurídicos significa tornar todas as esferas da vida e das relações humanas em ações compreendidas pelos estatutos do direito. A forma pela qual o direito realiza essa transformação é através da proibição do uso excessivo da violência na busca desses fins naturais. O direito admite que existem fins naturais, mas somente os permite na medida em que possa fazê-los serem, simultaneamente, fins de direito. Mas tudo isso tem um objetivo: impedir a violência excessiva que caracteriza quase sempre os meios da busca de fins naturais por parte dos indivíduos. O que Walter Benjamin observa nessa relação, porém, é algo diferente daquela justificativa que o direito normalmente dá. Para a doutrina jurídica, a violência enquanto meio é universalmente condenada. No entanto, o que se observa é que ela é condenada somente nos casos em que é utilizada como meio para alcançar fins naturais diferentes dos fins de direito e, de forma mais significativa para Benjamin, quando ela é utilizada até mesmo para buscar fins de direito, porém de forma individual (Benjamin, 2013).

Dessa maneira, o que se observa é que a violência, ao contrário do que o direito afirma, não é universalmente condenada, mas sim condenada apenas nos casos em que o indivíduo (ou um grupo de indivíduos), seja buscando fins naturais ou fins de direito, a utiliza. Nos casos em que o Estado, que é a força portadora e legitimada pelo direito, faz uso da violência excessiva, o que se percebe é um vazio de justificativa por parte da doutrina - ela recorre ao argumento da exceção, da anomalia por razão de necessidade (Agamben, 2004). É possível argumentar que o Estado deve garantir o não-uso da violência para a busca de fins naturais pois esta violência se configura como um perigo social, mas essa afirmação não explica porque a mesma violência não é válida na busca individual de fins de direito, além de condicioná-la aos seus fins. Novamente, o que se julga, ao se pensar dessa forma, não é o uso da violência em si como meio independente dos fins almejados, mas como condicionada a esses fins. Ou seja, o que é analisado nessa argumentação não é a própria violência, mas se seus fins são justos ou injustos. O problema ainda se mantém: como observar a relação entre direito e violência de forma independente do conceito de justiça, ou seja, dos fins justos ou injustos (Benjamin, 2013).

É nesse ponto que Benjamin faz uma afirmação bastante ousada. Ele sugere que se dê um passo atrás e se pergunte, antes de tudo, por que a violência só é condenada na busca de fins individuais e não nos do Estado. A razão para isso é, segundo ele, porque a própria violência, a partir do momento em que se encontra em mãos que não as da autoridade dominante, torna-se ameaçadora não somente para a manutenção da ordem do direito - um perigo social -, mas para a existência dessa mesma ordem (Benjamin, 2013). A violência individual é proibida pelo Estado não só porque é um perigo para a sociedade, como normalmente se justifica a sua proibição pelo direito, mas também porque ela tem o potencial de ameaçar a ordenação político-jurídica - o Estado - que é legitimada pelo direito que proíbe esta violência. Existe, como se pode observar, uma relação intrínseca e essencial entre direito e violência que habita ambos os conceitos mas que não se apresenta explicitamente - a não ser em algumas ocasiões. Uma dessas ocorrências será trabalhada de forma detalhada por Benjamin, por este considerá-la uma das manifestações mais óbvias do funcionamento do elo obtuso entre direito e violência. Essa manifestação de violência é tão especial justamente pelo fato de ser uma das poucas violências individuais que o Estado e o direito permitem, ainda que de forma limitada: a violência da greve (Benjamin, 2013).

Antes de desenvolver a ideia da greve como violência que explicita o elo entre direito e violência, é necessário definir o que significa exatamente falar na violência da greve, isto é, na greve como um ato de violência. A greve é entendida como uma ação realizada pelos trabalhadores, dentro do contexto maior da luta de classes, que coletivamente decidem suspender o exercício da atividade laboral com o fim de obter melhorias tanto no ambiente de trabalho como nas suas condições de vida em geral. Além disso, a greve é um direito reconhecido da classe trabalhadora pela autoridade jurídica moderna. O fato da greve ser quase o oposto de uma ação - isto é, a greve é muito mais uma ausência de ação do que um ato ativo; ela é um "virar as costas", nas palavras de Benjamin - no entanto, não significa que ela seja um ato totalmente esvaziado de violência (Benjamin, 2013). A violência da greve se dá justamente no caráter de "chantagem" que esse cruzar de braços tem. O aspecto chantagista de toda greve é claramente um indício de que ela não é algo tão pacífico e não-violento quanto se possa crer, muito menos uma simples passividade. Mais significativo ainda é o fato de que em muitos casos a greve sequer diz respeito a coisas interiores ao trabalho; o que Benjamin observa nas greves proletárias que haviam ocorrido era muitas vezes a greve ser por demandas que pouco ou nada tinham a ver diretamente com o trabalho, mas que eram utilizadas como ferramentas de pressão da mesma maneira.

Essa duas faces da greve representam duas perspectivas, já que a greve se dá dentro do domínio da luta de classes, em que necessariamente se parte de dois pontos de vista opostos. A perspectiva da Estado burguês não vê, no direito à greve, nenhum direito à violência. A greve consiste em um "alheamento" dos empregados em relação ao patrão, uma forma de se subtrair à violência que o patrão lhes aflige indiretamente: o ato da greve é visto como um ato de subtração, de se afastar do trabalho em razão de uma violência. A perspectiva proletária, no entanto, não é a mesma. Do ponto de vista dos trabalhadores, o direito à greve é um direito ao uso da violência para que se alcancem determinados fins. O caráter chantagista, de uma disposição à retomada do trabalho imediata desde que cumpridas as exigências, torna a greve, do ponto de vista proletário, um ato de rebeldia e violência, que nada tem de pacífico. A violência da greve está também na sua intensidade. Isso se mostra através da forma como o direito à greve

se dá: de forma limitada. Assim, Benjamin afirma que a concessão do direito à violência da greve "não tem vigência ilimitada, pois não é incondicional" (Benjamin, 2013: 128).

Essa contradição entre o ponto de vista do Estado e o ponto de vista dos trabalhadores alcança sua maior visibilidade diante de uma situação específica, segundo Benjamin. Essa situação é a que ele chama de "greve geral proletária" (Benjamin, 2013: 129). Esse nome é citado por ele em referência à teoria de violência revolucionária de Georges Sorel. Georges Sorel (1847-1922) foi um intelectual francês que escreveu uma série de textos sobre a violência a partir de uma perspectiva que poderia ser descrita como marxista e anarco-sindicalista - apesar de ser difícil qualificar o autor como parte tanto de um movimento quanto do outro -, textos esses que foram reunidos sob o nome de "Reflexões sobre a violência" (Sorel, 1999). Nestas reflexões, Sorel coloca uma série de questões, propositalmente sem muita sistematicidade, relacionadas à violência, à greve e ao movimento operário da época, além de discutir episódios históricos contemporâneos seus e anteriores a seu tempo. Seu pensamento político era profundamente baseado no pensamento de Karl Marx (e ele, inclusive, considerava o marxismo uma deturpação da teoria de Marx), porém temperado com marcas acentuadas de anti-estatismo, conservadorismo e uma tendência muito forte anti-jacobinista³.

No entanto, é perceptível que, apesar de Sorel estar longe de ser uma das principais referências de Benjamin no geral, ainda assim existem muitos reflexos de seus textos na formulação do texto de Benjamin sobre violência. O reflexo mais perceptível diz respeito à terminologia utilizada pelo autor alemão, que é bastante coincidente com a de Sorel: conceitos como o de greve geral proletária e greve geral política, de violência revolucionária, de mito etc. Isso não significa que Benjamin utilize os mesmos conceitos que Sorel, mas sim que há um parentesco, mesmo que distante e muitas vezes puramente nominal, entre as ideias deste e daquele. Isso se torna especialmente interessante porque ajuda a compreender o pensamento de

³ Jacques Derrida afirma que Benjamin foi influenciado por Sorel e toda uma geração de filósofos e pensadores que convergiam para uma certa apologia da violência e que tal apologia estaria de certa maneira ligada à violência perpetuada contra os judeus na Segunda Guerra Mundial. O fundamento para os argumentos de Derrida parte majoritariamente da perspectiva de que Benjamin teria, de certa forma, sido "seduzido" por algo como o espírito da época e, influenciado por esse pensamento, feito uma apologia à violência que refletiria a forma de pensamento que daria bases ao nazismo e acabaria se realizando posteriormente na "solução final" nazista (Derrida 2010). Idelber Avelar faz uma interessante análise do texto de Derrida, explicitando as várias contradições presentes nesse pensamento (Avelar, 2009).

Benjamin, já que seu texto, apesar de muito rico em ideias e conceitos, é extremamente curto e sucinto.

A greve geral revolucionária é, desta maneira, aquela que é verdadeiramente e necessariamente violenta do ponto de vista do proletariado. Porém, como foi afirmado anteriormente, o Estado, para aceitar a legalidade da greve, deve observá-la como um agir não-violento. Por isso, o que se observa é que o direito à greve no Estado burguês só é válido até certo ponto. Nas palavras de Benjamin, "tal concessão [do direito à greve] não tem vigência ilimitada, pois não é incondicional" (Benjamin, 2013: 128). A partir de certa medida, o uso da não-violência da greve (do ponto de vista do Estado) se torna uma espécie de "abuso", afinal, o direito à greve não foi concedido para ser usado dessa forma. A greve, quando atinge determinada intensidade, torna-se violenta do ponto de vista do Estado, que vê como sua função agora fazer uso de sua própria força para "controlar" a situação social.

O argumento da necessidade do uso da violência para conter a violência da greve geral revolucionária é justificado exatamente a partir da necessidade do "controle social" da violência nas mãos de indivíduos. A princípio, se o direito à greve é uma garantia do estado democrático burguês por ser reconhecido como uma "não-violência" reativa à violência dos donos dos meios de produção, entretanto, no momento em que todas as empresas entram em greve simultaneamente é declarada a ilegalidade da greve geral revolucionária. A passagem do supostamente pacífico direito à greve que o Estado garante à declaração da ilegalidade da greve não é problemática para o direito. O Estado sempre terá, baseado no direito, a premissa de declarar ilegal a greve geral revolucionária. Mas, como foi afirmado anteriormente, a justificativa do perigo à coesão e à ordem social é somente uma parte da explicação para a limitação da vigência do direito à greve. O motivo pelo qual o Estado, baseado nas premissas jurídicas, não permite a greve geral é o que foi desenvolvido mais acima: a violência da greve geral, mais do que ameaçar a ordem social, ameaça o próprio estatuto jurídico-político que a mantém (Benjamin, 2013).

Essa verdade se deixa perceber de forma explícita no caso da greve geral revolucionária na intensidade da violência que o próprio Estado faz uso para impedir a violência da greve ilegal. Nas palavras de Benjamin: "Nesta [na greve geral revolucionária], a classe trabalhadora invocará

sempre seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito à greve não foi pensado 'desta maneira') e promulgará seus decretos de emergência" (Benjamin, 2013: 129). Os decretos de emergência são uma suspensão das leis que a própria lei permite. Como afirma Benjamin, o fato da greve ser às vezes legal e às vezes ilegal não é uma contradição na teoria do direito, mas sim de ordem prática. Como Benjamin afirma posteriormente: "Evidencia-se uma contradição apenas na situação de direito, mas não uma contradição lógica no direito, quando, sob determinadas condições, o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes da violência, com violência" (Benjamin, 2013: 129).

Nesse ponto, Benjamin traz uma nova adjetivação ao conceito de violência a partir dos fins. Essa violência, que ele denomina predatória, seria uma violência cujo fim seria apenas se apoderar de algo (Benjamin, 2013). Nesse sentido, essa violência se mostraria incapaz de modificar estruturas sedimentadas e, muito menos, de criar novas estruturas sociais. A violência da greve, por ter objetivos práticos, poderia ser, dessa maneira, classificada de predatória, já que visa se apropriar de fins sem necessariamente trazer mudanças estruturais. Porém, Benjamin alerta que, se a violência da greve fosse simplesmente predatória, o Estado não reagiria com tanta violência em relação a ela. Na verdade, o que o Estado teme na violência da greve não é tanto sua função predatória, mas sim outra coisa. A greve deixa clara esta outra função da violência: a capacidade de modificar e, especialmente, criar novas relações de direito. Nas palavras do autor: "A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar as relações de direito, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso." (Benjamin, 2013: 130).

Um exemplo bom para perceber como a violência predatória pode tornar-se criadora e fazer muito mais do que simplesmente se apossar de determinada coisa é o exemplo da guerra. Na guerra, o que se observa é uma violência claramente predatória, ou seja, uma violência cujo objetivo é se apossar de algo que pertence a outro Estado (um território, por exemplo). O que Benjamin afirma, sobre o direito da guerra, é que, no caso específico da guerra, os fins buscados pelos sujeitos de direito são buscados de forma imediata, e a violência se configura enquanto meio para que esses fins sejam alcançados da forma mais imediata possível, às vezes até mesmo agindo em contradição com os fins do próprio direito. No entanto, a capacidade criadora da

violência da guerra e sua relação com o direito não se dão na esfera dos meios e dos fins, mas sim naquilo que ocorre depois da guerra. Como Benjamin chama a atenção, o final de toda guerra é sancionado por uma cerimônia de paz - quando é declarado o vencedor (Benjamin, 2013). Essa situação ocorre independentemente das condições do direito que existiam anteriormente ou se o novo direito sancionado pela cerimônia tem garantias para perdurar ou não, ou seja, mesmo nas sociedades em que o desenvolvimento das relações de direito (ou de Estado) não estejam plenamente consolidadas em uma forma jurídica, ainda assim celebra-se uma cerimônia de paz - um "contrato social", por assim dizer. Para Benjamin:

De fato, a palavra 'paz', quando tem o sentido correlato ao sentido de 'guerra' (...), designa exatamente um sancionamento - necessário a priori - de toda e qualquer vitória, e independente de todas as outras relações de direito. Esta sanção consiste precisamente em reconhecer as novas relações como um novo 'direito' - isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, de fato, necessitar de garantias para perdurar. (Benjamin, 2013: 130-131)

Logo, se a violência da guerra é a forma "arquetípica" de toda violência predatória na busca de fins naturais, assume-se que essa relação entre violência e sanção de um novo direito aplica-se a todos os casos em que se observe a mesma relação aparentemente predatória, e isso inclui o caso da violência da greve. É a isso que se deve a violência com a qual o Estado, amparado pelo direito, reage ao uso individual da violência na busca de fins naturais. A violência com que o Estado reage à violência de classe - cuja manifestação é a greve - está relacionada ao mesmo medo do Estado, o medo de ter suas relações político-jurídicas modificadas. Por isso o direito à greve só é concedido na medida em que o caráter potencialmente violento - isto é, potencialmente capaz de modificar relações jurídico-políticas - da greve não ficar evidente. No entanto, tanto no caso da guerra estatal quanto no da guerra entre classes, o Estado é muitas vezes obrigado a reconhecer esta violência e legitimar o direito que dela é originado. Na violência predatória é possível vislumbrar, ainda que esse não seja o objetivo imediato daquela violência, sua potência instauradora de um novo direito. Nas palavras de Benjamin:

Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito. Ele explica a tendência do direito moderno, acima mencionado, de retirar, pelo menos do indivíduo enquanto sujeito de direito, qualquer violência, mesmo aquela que se dirige a fins

naturais. (...) O Estado, entretanto, teme essa violência única e simplesmente por seu caráter de instauração do direito, e, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecê-la como instauradora do direito quando potências estrangeiras o forçam a conceder o direito de guerra, e classes, o direito de greve. (Benjamin, 2013: 131)

A partir dessas considerações, Benjamin irá contextualizar sua crítica da violência em comparação com a crítica da violência realizada pelos pacifistas durante a Primeira Guerra Mundial (Benjamin, 2013). Segundo ele, a crítica à violência do militarismo e da conscrição militar se tornou o ponto de partida para uma crítica da violência em geral. Se assumirmos que o militarismo consiste no uso universal da violência como meio para obter, de forma mais imediata possível, um fim de direito, então esse uso, no caso da Primeira Guerra Mundial, era obrigatório em razão do alistamento obrigatório. A crítica da violência feita pelo pacifismo passou a dirigir-se não tanto à violência da guerra em si, mas à obrigatoriedade da utilização da violência como forma de alcançar um fim de direito. Benjamin chega a essa conclusão a partir da lei do alistamento obrigatório, mas alerta ao fato dela se aplicar às leis em geral, já que a lei da conscrição não tem nenhum estatuto em especial em relação a todo resto do código jurídico, e somente explicita como a violência pode ser utilizada como meio para fins de direito sem nenhuma contradição. O fato da obrigatoriedade do uso da violência para fins de Estado é o ponto de partida de uma crítica ainda mais profunda, que somente foi esboçada pelo movimento pacifista, porque é nesse ponto que se percebe que a obrigação do cumprimento da lei (no caso, a lei do serviço militar obrigatório) também é, juntamente com a potência de modificação das relações jurídicas, uma das funções da violência.

A partir do momento em que são delimitadas claramente estas duas funções da violência - ou seja, a violência tem, dependendo da situação, tanto a função de manter uma determinada ordem jurídica quanto a de modificar essa ordem - é que se pode iniciar, na concepção de Benjamin, uma crítica da violência enquanto meio (Benjamin, 2013). De fato, essas duas funções estão essencialmente ligadas: a violência da manutenção do direito é justificada em nome da reação à outra violência que ameaça mudar essa ordem. Essas funções, no entanto, não são exatamente contraditórias: às vezes uma violência se reveste de determinado tipo de função para, no momento seguinte, revestir-se da outra, e há casos em que as duas são exercidas ao mesmo tempo. O direito da guerra expõe de forma bastante clara os usos da violência e sua relação com

o direito: quando o vencedor se apossa do território inimigo por meio da violência militar, ele precisa determinar um novo direito para estabilizar a situação político-jurídica e, com essa estabilização, poder fazer uso da violência para reprimir novas violências que ameacem essa nova ordem recém-estabelecida.

Nesse sentido, Benjamin afirma que a violência cuja função é manter o direito "é uma violência que ameaça" (Benjamin, 2013: 133). A ameaça, no caso, não é uma ameaça que dissuade e intimida - o fato de que a existência das leis não basta para intimidar ou dissuadir os indivíduos a não as transgredir é o exemplo mais óbvio disso -, mas uma ameaça no sentido de maior alcance de expressão. Essa ameaça deve ser interpretada como uma da mesma ordem do pensamento da manutenção de uma ordem do destino. A ameaça do destino não intimidava os seres humanos, nos tempos antigos, a deixar de transgredir a ordem divina, até porque muitas vezes eles a transgrediam sem perceber. Mas sabia-se que, independentemente de culpa ou inocência, as forças divinas do destino poderiam agir a qualquer momento para restabelecer uma ordem superior, ordem esta que sempre será incompreensível para os seres humanos. É desta forma que o destino é uma ameaça, ou seja, algo difuso e que pode acontecer em qualquer momento, sem aviso ou justificativa óbvia, por razões que estão além da compreensão terrena e com o fim de manutenção da ordem do cosmos. Ao contrário de uma intimidação, que pressupõe de certa maneira uma forma de escapar, contra o destino não há o que ser feito: a ameaça sempre pesa sob a cabeça de todos, pois há a consciência do pertencimento a uma ordem cósmica na qual feitos passados ainda realizam efeitos muito tempo depois de praticados, e que essa ordem pertence à esfera da ação das divindades e, por isso, não pode ser questionada (Benjamin, 2013). Além disso, o destino, assim como a sentença jurídica final, é um só:

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

Como foi mencionado anteriormente, a violência ameaçadora que mantém a ordem do direito e a violência instauradora que coloca essa ordem em funcionamento não são facilmente discerníveis; pelo contrário, elas o tempo todo se encontram e atuam em conjunto, maximizando suas potências. Para realizar a sua crítica da violência, Benjamin afirma que é necessário observar a fundo cada um dos casos e entender suas conjunções. Para isto, ele oferece dois exemplos: a pena de morte e a instituição policial. A pena de morte, que segundo Benjamin é alvo de uma crítica ingênua que entrevê uma crítica muito maior e mais radical, apesar de se apresentar como violência que mantém o direito, é também violência que instaura o direito. Isso acontece porque quando o Estado executa alguém, mais do que a qualquer lei, o que ele está remetendo é à sua própria origem. No momento em que o poder sobre a vida e a morte, que é nas palavras de Benjamin o "poder [*Gewalt*] supremo", estabelece-se como um direito do Estado, ele manifesta de forma representativa a origem desse direito por meio de sua existência presente (Benjamin 2013: 134). Nas próprias palavras de Benjamin:

Se, de fato, a violência [Gewalt], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [Gewalt] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (Benjamin, 2013: 134)

A violência ameaçadora que mantém a ordem do direito é verdadeiramente ameaçadora da mesma forma como o destino é ameaçador, como foi dito anteriormente. A ameaça do destino é difusa, incerta, indeterminada. Essa mesma indeterminação se torna particularmente clara no caso da instituição da polícia. A polícia tem um estatuto especial para o direito moderno. Ela não só tem o poder de intervir na vida de qualquer pessoa com o fim de manter o direito, como também de criar "decretos" com força de lei a qualquer momento. Por isso, Benjamin diz que nela existe uma suspensão da determinação entre violência que mantém e violência que instaura o direito (Benjamin, 2013). De fato, ao se observar a ação da polícia, observa-se que não é possível dizer se essa ação tem a função de manter o direito ou se está criando novas diretrizes jurídicas. Isso ocorre porque a aplicação da lei na realidade raramente (se não nunca) corresponde ao que está estritamente dito na letra da lei. A polícia deve, então, tomar sempre a decisão de como exatamente a lei deve ser aplicada, qual seu alcance, a quem ela se dirige, etc;

ou seja, sua tarefa é mais que aplicar a lei, é determinar, a cada caso, uma nova normatividade. E essa decisão, como Benjamin destaca bastante bem, não é nunca definitiva, nunca determinada; pelo contrário, a arbitrariedade e indeterminação são constitutivas da sua própria essência. Esse caráter indeterminado que é, nas palavras de Benjamin, "infame" na instituição policial (Benjamin, 2013: 135).

A razão pela qual a indeterminação constitutiva da polícia não se manifesta facilmente aos olhos é porque a polícia raramente interfere diretamente na vida das classes dominantes. As classes inferiores, no entanto, conhecem bem esse caráter da ação da polícia; isto se dá porque, para elas, a polícia é uma presença constante na vida, uma ameaça bastante real que manifesta sua arbitrariedade e se utiliza de seu poder para fazer uso da violência. Benjamin afirma que o efeito da polícia "é sentido por poucos apenas porque as competências dessa instituição raramente autorizam as intervenções mais brutais, enquanto permitem agir de maneira ainda mais cega nos domínios os mais vulneráveis" (Benjamin, 2013: 135). Esse questionamento, mais do que oferecer soluções, mostra apenas que a relação entre a instituição policial e o direito é mais ambígua e menos clara do que se pensa normalmente. Inclusive, para Benjamin, a polícia na monarquia seria não menos terrível, mas pelo menos mais coerente, que a polícia na democracia. No caso da monarquia, a fonte do direito policial estaria no poder soberano, que reúne em si tanto o Legislativo quanto o Executivo, enquanto que no caso da democracia não é claro de que poder a polícia deriva sua força - já que, supostamente, ela tem tanto função de conservar o Estado quanto de decretar "leis" (Benjamin, 2013).

Dessa maneira, mesmo que o direito permita, ao contrário da polícia, a autocrítica, o fato da relação entre direito e violência não ser uma questão essencial do estatuto jurídico, mas sim uma questão prática, faz com que "o direito, depois do que foi dito, apareça sob uma luz ética tão ambígua" que é impossível não se questionar se haveria outras formas de resolução dos conflitos humanos que não participassem dessa problemática (Benjamin, 2013: 136). Mais do que isso, o que Benjamin afirma é que um contrato de direito estará sempre, de uma forma ou de outra, ligado à violência. Isso ocorre porque, não importa o assunto versado ou o conteúdo e a boa vontade das partes, um contrato sempre pressupõe uma punição para o não-cumprimento do acordado por uma das partes (ainda que essa punição não seja sempre brutal ou cruel). Mais do

que isso, a própria origem do contrato de direito é violenta, pois somente é possível firmar um contrato jurídico na medida que exista um poder [*Macht*] superior do qual esse contrato deriva sua potência. Nas palavras do autor:

Esta [a violência] não precisa estar imediatamente no presente do contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [Macht] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. (Benjamin, 2013: 137)

A partir dessas considerações, surge uma pergunta: existe uma forma de resolução de conflitos humanos que não passe pelo direito? Para Benjamin, não só essa forma existe como ela tem diversas manifestações quando observadas as relações particulares entre indivíduos. Ele divide os meios para se buscar a resolução de conflitos em dois tipos: os meios que estão tanto em conformidade quanto em oposição ao direito - meios para fins, sejam esses fins justos ou injustos - e que são, em sua totalidade, violentos; e os meios puros, ou seja, os meios não-violentos. Estes são, nas palavras de Benjamin, baseados em pressupostos subjetivos como “cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança” (Benjamin, 2013: 139). Porém, os meios puros não estão dentro da esfera do direito; na verdade, o direito só consegue admitir a existência desse tipo de meio na relação entre seres humanos e o mundo material. Um exemplo de um meio puro é o conceito de técnica. A técnica é um meio puro, um meio no qual não há uma relação de violência nem nos próprios meios nem nos fins que ele busca. Isso mostra como o pensamento jurídico não admite a existência de meios puros imediatos, pois necessariamente estes meios devem ser mediados - no caso da técnica, mediado por coisas (Benjamin, 2013). A partir dessa constatação, Benjamin observa:

Seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, considerado como técnica de civilidade no entendimento. Nele não é só possível um acordo não violento como a exclusão, por princípio, da violência encontra explicitamente sua expressão em uma relação significativa: a de não haver punição para a mentira. Provavelmente não há nenhuma legislação sobre a terra que estipula originalmente uma tal punição. O que quer dizer que existe uma esfera da não-violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência: a esfera própria da “compreensão mútua”, a linguagem (Benjamin, 2013: 139).

Nesse trecho, Benjamin separa a linguagem enquanto "técnica" da comunicação da linguagem enquanto passível de julgamento humano. Assim, um meio que é, a princípio, puro, perde essa sua qualidade, pois o conteúdo da linguagem se torna subordinado à dinâmica dos meios e fins. Nas palavras do autor: "Só tardiamente, e num processo singular de deteriorização, a violência do direito penetrou nessa esfera ao estabelecer uma punição para o logro" (Benjamin, 2013: 139). A mentira passou a ser considerada como um uso da linguagem enquanto "meio" para obter fins contrários aos de direito. Ou seja, a linguagem deixou de ter um domínio próprio - um domínio "linguístico-comunicativo" - e se subordinou ao esquema do direito de meios justificados ou não para fins justos ou injustos. Inclusive, segundo Benjamin, tanto o direito romano quanto o direito germânico antigo não puniam a mentira e o logro por assumirem que o ato de mentir não constitui uma violência em si capaz de solapar sua ordem. Isso ocorreria porque o direito antigo ainda era bastante consciente de sua própria violência fundadora e, por isso, teria confiança suficiente em sua própria violência a ponto de perceber que a violência da mentira na linguagem não tinha uma potência suficientemente violenta para lhe prejudicar. Benjamin cita, a esse respeito, um provérbio latino: "*ius civile vigilantibus scriptum est*", que significa aproximadamente "o direito civil foi escrito para aqueles que estão atentos" (Benjamin, 2013: 139-140). Com isto, ele quer dizer que, para o direito romano, a mentira é algo do domínio da linguagem, ou seja, do domínio das relações humanas, e não faria sentido considerá-la a partir de um julgamento jurídico (Benjamin, 2013).

O direito moderno, no entanto, vê a mentira de outra forma. Julgá-la publicamente e, pior, tornar a sua punição como um dever do Estado, é uma degeneração do direito moderno em razão do esquecimento de suas origens violentas⁴. O Estado moderno pune a mentira não porque ela seja moralmente repreensível, mas sim pela violência que ela pode desencadear na pessoa enganada. Por temer a violência individual que poderia desencadear e que poderia ameaçar a ordem do direito existente, o Estado pune a mentira e o mentiroso (Benjamin, 2013). É importante notar que essa violência é prevenida pelo direito em razão do seu potencial de tornar-se violência criadora de uma nova ordem de direito. Pois, se as pessoas logradas comessem a buscar pessoalmente modos de se vingar, o que iria se observar seria a

⁴ O esquecimento do Estado em relação à sua origem também tem uma relação com a mentira: o fato de que ele próprio é baseada numa mentira, a ideia de contrato social.

concorrência simultânea de dois direitos que, com o tempo, iriam se confrontar até que um deles se tornasse a ordem jurídica normal.

De fato, o direito na visão de Benjamin sofre de um abalo em decorrência do esquecimento de suas origens, e é isso que faz com que veja na mentira uma ameaça tão grande a ponto de sentir que deve se defender dela (Benjamin, 2013). No entanto, ao mesmo tempo, o direito evita manifestações explícitas e brutais de violência, ou seja, manifestações que causem desconfiança e remetam à sua origem violenta. Para se desembaraçar desse impasse, ele então institui fins para ele mesmo que justifiquem sua intervenção, para torná-la passível do esquema jurídico de meios (justificados) para fins (justos). É desta forma, para Benjamin, que o direito ignora a existência de meios puros e os submete aos seus fins auto-instituídos em um dos seus mais acessíveis casos: o caso da linguagem. Para evitar ter que recorrer ao uso da violência brutal - já que esta explicitaria sua origem - o direito cria fins para si próprio de maneira em que a violência da mentira, por exemplo, seja transformada na violência do contrato. O mais importante é notar que estas duas violências são muito diferentes. Conforme foi exposto acima, elas são essencialmente diversas: enquanto todo contrato remete a uma violência estatal e deriva de um poder superior; a violência da linguagem é, em sua essência, não-violenta. Isso se dá porque o meio da linguagem é um meio puro, ou seja, um meio no qual a violência está essencialmente excluída. Porém, a partir do momento em que o direito instituiu a punição para a mentira, ele contaminou a linguagem com seus fins e a linguagem, com isso, sofreu uma modificação - uma degeneração, nas palavras de Benjamin - na qual perdeu seu caráter de meio puro (Benjamin, 2013).⁵

Esse impasse do direito é também de onde se deriva o direito à greve. O Estado concedeu tal direito para evitar a violência que os operários utilizavam para fazer reivindicações, já que esta obrigava o Estado a recorrer a manifestações brutais de violência. Por isso para Benjamin a greve é um meio puro. Da mesma forma que para o direito a mentira é um perigo social e,

⁵ Walter Benjamin afirma que a busca por meios puros para a resolução de questões macropolíticas, tais como as relações internacionais, não é uma questão que será trabalhada por ele. Para ele, até mesmo as relações entre classes, que são da mesma ordem das entre nações, são de um escopo muito largo para serem tratadas no texto. Portanto, os meios puros, em questões políticas, serão trabalhados apenas na medida em que são análogos aos meios puros nas relações interpessoais. Por isso, a greve geral proletária é considerada, por ele, um meio puro passível de análise, já que está dentro da mesma lógica da punição à mentira. (Benjamin, 2013: 141).

portanto, deve ser punida; o Estado vê a greve como uma potencial violência e se protege dessa violência por meio de sua regularização, de forma que sua potência se torne inócua (Benjamin, 2013). Essa foi a forma como o Estado moderno transformou a violência da greve em um tipo de violência com o qual está muito mais habituado: a violência do contrato jurídico. Como foi dito, todo contrato remete à violência estatal, pois é da autoridade estatal que ele deriva sua força. Benjamin chama a atenção para como o contrato, ou seja, o compromisso, tornou-se na Modernidade quase a única forma de tratar de problemas políticos - sejam eles quais forem. Isso ocorreu justamente porque os próprios Parlamentos (espaços por definição para tratar de problemas políticos) se esqueceram da violência não-jurídica de suas origens e substituíram a atividade política pela atividade do compromisso e do firmamento de contratos (Benjamin, 2013).

Porém, antes de detalhar a relação entre violência da greve e Estado, Benjamin destaca que existem duas modalidades totalmente distintas de greve geral que devem ser diferenciadas. Estas modalidades, que ele toma de empréstimo de Georges Sorel, são as da *greve geral proletária* e *greve geral política* (Benjamin, 2013: 141). Como foi mencionado anteriormente, a greve geral proletária consiste em uma greve cujo objetivo não é puramente uma melhora nas condições de trabalho. A greve geral proletária é uma greve que busca solapar de forma absoluta o sistema político e o estatuto jurídico do qual esse sistema deriva a sua autoridade. A greve geral política, por outro lado, não tem objetivos tão amplos. Em geral, ela busca fazer pequenos compromissos políticos entre patrões, legisladores e empregados. A lógica empregada por ela é a mesma lógica do parlamentarismo, ou seja, firmar contratos reconhecidos pela autoridade político-jurídica e derivar desses contratos a sua força. Nela, não há qualquer tipo de pretensão à mudanças de fato estruturais na organização social. Seu objetivo é puramente circunstancial e material, e ela normalmente é motivada por razões econômicas (Sorel, 1999). Nas palavras de Sorel, citado por Benjamin:

A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [Staatsgewalt]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte, centralizado e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos. (...) A greve geral política (...) demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [Kraft], como o poder [Macht] passa de

privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de dono. (Sorel apud Benjamin, 2013: 141-142)

A greve geral revolucionária, por outro lado, é exatamente o oposto desta modalidade. Nela não são buscados compromissos ou contratos. Ela não estabelece qualquer relação com o direito e nem deriva nenhuma força dele; pelo contrário, a única relação que a greve geral proletária tem com estas instituições é de total oposição e confronto. Ao contrário da greve política, ela não é reformista e sim essencialmente revolucionária: o objetivo dos trabalhadores, nesse caso, não é retornar imediatamente ao trabalho após algumas concessões materiais ou mudanças externas às condições de trabalho (como salários, férias etc), mas sim em retornar apenas quando as condições de trabalho sofrerem uma mudança interior e estrutural. Esse tipo de mudança realmente material nas condições de trabalho significa o fim do trabalho explorador e, em consequência disso, o fim da sociedade burguesa. Uma mudança legislativa no regime, como é o caso da greve política, não tem a potência para realizar isso por si só, pois o Estado não concede à greve tal potência de transformação para o pensamento de Sorel (Sorel, 1999). Nas palavras de Benjamin:

Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã [revolução alemã de 1918]), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela 'exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas.' [citação do Sorel] *Essa greve geral proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito de todos os empreendimentos cuja carga recai sob o conjunto da população. (Benjamin, 2013: 142-143)*

Para Sorel, a greve geral revolucionária, ao contrário da greve política, não deve se caracterizar como uma mera mudança de donos do poder, mas sim algo que é capaz de modificar completamente as estruturas de poder da sociedade (Sorel, 1999). Por exemplo, Sorel não considerava a Revolução Francesa como uma revolução de fato, pois o que ele observava era uma mudança de elites (da aristocracia para a burguesia) que não teve reflexos materiais na forma como o trabalho na sociedade francesa se organizava. Em sua visão, uma troca de minoria governante não é o bastante para modificar, de fato, a estrutura social. Essa mudança somente poderia vir a partir de uma autêntica revolução social, ou seja, na forma de uma greve geral

proletária capaz de eliminar, em um só golpe, a estrutura hierárquica da sociedade e criar uma sociedade nova, sem classes nem hierarquias. O pensamento de Sorel é marcado pela existência de um senso de heroísmo guerreiro muito forte. Os atos de violência realizados pelos líderes dos trabalhadores na greve geral proletária devem ter, em sua concepção, o valor de atos de violência de uma guerra, ou seja, perpetuados com disciplina e sem ressentimentos, sempre visando fins estratégicos e não absolutos:

Atos proletários de violência (...); eles são pura e simplesmente atos de guerra; eles têm o valor de manobras militares e servem para marcar a separação de classes. Tudo na guerra é conduzido sem ódio e sem espírito de vingança; na guerra os derrotados não assassinados; os não-combatentes não estão condenados a sofrer as consequências dos desapontamentos que as tropas experimentaram nos campos de batalha; a força é mostrada então de acordo com a sua natureza, sem nunca professar o empréstimo de quaisquer procedimentos jurídicos com os quais a sociedade processa criminosos. (Sorel, 1999: 105-106)

O pensamento de Sorel não é sistematizado, sendo o estilo de seus textos mais ensaístico do que necessariamente preocupado em chegar a grandes conclusões. Dentro de seus muitos argumentos, um que se destaca é a diferenciação entre o conceito de "força" e o de "violência". Para ele, um dos grandes problemas da teoria marxista é uma ausência de diferença entre o nome da violência utilizada pelo Estado contra as classes despossuídas e o nome da violência dessas mesmas classes em reação ao Estado e às relações capitalistas. Sorel partia da premissa de que, no capitalismo, Estado e capital estão sempre necessariamente imbricados, e que todas as formas de ação revolucionária que não busquem o fim do Estado estão fadadas a repetirem essa imbricação. Dessa maneira, a ação do Estado de conter as forças proletárias deve ser chamada de "força", enquanto somente as ações do proletariado devem ser propriamente chamadas de "violência". Nas palavras do autor:

Às vezes os termos 'força' e 'violência' são utilizados para definir atos de autoridade, às vezes em termos de revolta. (...) Eu penso que seria melhor adotar uma terminologia que não dê margem à nenhuma ambiguidade, e que o termo 'violência' fosse empregado apenas no segundo sentido; nós devemos dizer, portanto, que o objetivo da força é impor uma certa ordem social na qual uma minoria governa, enquanto que a violência tende para a destruição de tal ordem. (Sorel, 1999: 165-166)

Ou seja, o que se observa é que a violência de que Sorel fala é uma violência destituída de força - força, no caso, deve ser entendida como a força de uma minoria opressora sobre uma maioria oprimida. A violência revolucionária é, por mais estranho que pareça, uma violência sem força, que não toma empréstimo da força de nenhum direito nem faz uso dessa força para destruir inimigos. Como observa Jeremy Jennings, o que Sorel chama de violência é algo que nada tem de violento, e que se resume a pouco mais do que gestos heroicos do proletariado (Sorel, 1999: xxi). O texto de Benjamin não deixa claro se este concorda ou não com esta definição de violência, mas percebe-se que há uma forte influência das ideias de Sorel na formulação de Benjamin. Porém, Benjamin claramente pensava que a greve proletária, por não buscar concessões nem compromissos, ou seja, por não se submeter ao esquema de meios e fins presente no contrato jurídico, era um meio puro. Como foi explicado, meios puros são essencialmente destituídos de violência - “violência”, nesta frase, deve ser entendida como o conceito de “força” de Sorel -; ou seja, enquanto a greve política é uma greve violenta, pois baseia sua força na força do contrato, a greve proletária é, nas palavras de Benjamin, “não-violenta”: “Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho [na greve geral política] é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior nas condições de trabalho, a segunda [greve geral proletária] enquanto meio puro, é não-violenta.” (Benjamin, 2013: 143).

A greve geral proletária demonstra seu caráter de meio puro por não ter fins nem justos nem injustos. Para Benjamin, enquanto a greve geral política é, em sua essência, instauradora do direito, a greve geral proletária é, analogamente, destituidora do direito; ela é, na expressão dele, anarquista: “Na esteira de algumas observações de Marx, Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas, utopias, numa palavra, de instaurações de quaisquer forma de direito.” (Benjamin, 2013: 143-144). A greve geral proletária é um tipo de subversão que ela mesma desencadeia e leva à completude (Benjamin, 2013). O caráter não-violento deste tipo de greve não significa que uma situação revolucionária não possa resultar em violência, mas aqui se aplica, na visão de Benjamin, a “lei dos meios”: julgar um meio a partir de seus efeitos, ou seja, a partir de seus fins, não é julgar o próprio meio, mas sim os efeitos. Como o Estado só consegue julgar as coisas a partir de seus fins (como foi explicado anteriormente, o direito, por se basear no diagrama de meios e fins, é incapaz de observar meios puros ou de até mesmo admitir

a sua existência), a greve geral proletária nunca será para ele um meio puro, mas sim uma violência, uma situação de descontrole social.

2.1. Violência mítica e violência divina

A partir desse ponto, Benjamin introduz, para nomear estas duas formas essencialmente diferentes de violência e não-violência, uma nova denominação. Esta denominação é o que poderíamos chamar de ponto central do texto, não porque a totalidade das informações contidas no texto estejam nesse trecho, mas porque é nele que se condensa a maior densidade de questões não plenamente claras e de ambiguidades. Nele, Benjamin realiza uma virada teológica extremamente complexa e se volta a conceitos que já habitavam ou que viriam a habitar em algum momento, o seu pensamento filosófico. Partindo do entendimento da ameaça do direito como uma ameaça da mesma ordem da ameaça que os gregos na Antiguidade atribuíam ao destino, Benjamin vê na violência do direito um parentesco com a violência mítica da Antiguidade. O fato característico do direito que é o hábito de pensar em termos de meios justificados para fins justos ter se tornado um dogma não significa que esta seja a única forma de observar o fenômeno do direito. O que Benjamin propõe é um deslocamento para um vocabulário diferente do do direito: o vocabulário da teologia e da filosofia da religião. Este deslocamento é realizado para que coisas que normalmente não seriam notadas se explicitem.

Para Benjamin, ao deslocarmos a questão da justificação dos meios e a justeza dos fins, o que se observa é que em ambos os casos não é a racionalidade (como pensa do direito - ou seja, não é possível existirem nem meios nem fins racionalmente universais nem em uma legislação nem em algum suposto direito natural) que guia esses processos, mas sim crenças de outro tipo (Benjamin, 2013). Os meios do direito são pensados como justos pois o destino é considerado justo - mesmo em situações em que a injustiça seja particularmente clara. Da mesma forma como não é possível questionar a justificação do destino, não se questiona a justificativa dos meios: os meios são verdadeiramente destinados. E, da mesma forma, a justeza dos fins também não é determinada pela razão humana mas sim pela infinitamente mais complexa racionalidade divina. A crença dogmática na justificação dos meios e na justeza dos fins do direito é um dogma do

mesmo tipo da crença do pensamento religioso na justeza dos fins divinos (Benjamin, 2013: 146).

Essas considerações levam, finalmente, aos conceitos de *violência mítica* e *violência divina* (Benjamin, 2013: 147). A violência mítica é justamente a violência que se apresenta como meio de fins inquestionáveis - ou até mesmo de fins questionáveis do ponto de vista do direito formal mas que ainda assim não podem ser questionados na situação específica concreta. Ela deriva sua força não dos fins que busca, mas de sua própria existência. Para ilustrar como funciona a violência mítica (e para explicar o porquê da escolha de tal denominação), Benjamin conta uma versão da lenda grega de Níobe. Segundo a lenda, a humana Níobe, em um arroubo de orgulho, ofende a deusa Latona, mãe de Apolo e Diana. Em retaliação à ofensa da mortal, a deusa envia seus filhos para matarem o motivo do orgulho excessivo de Níobe: seus sete filhos e suas sete filhas. A violência na ação dos deuses, nesse caso, não é somente um castigo pela ofensa; ela é, mais do que tudo, uma manifestação do poder divino. A violência dos deuses não age com o fim de castigar uma transgressão à lei, ela age com o fim de manifestar sua própria existência e, a partir dessa manifestação, engendrar um direito: “O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não porque interfere no direito, mas porque desafia o destino - para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito” (Benjamin, 2013: 147). Para a sociedade grega arcaica, quando os deuses se manifestam, eles ao reestabelecer a ordem do destino também são essa própria ordem, ou seja, o destino somente manifesta sua existência na medida em que os deuses agem para realizá-la.

Desta maneira, o que se observa é que a violência do direito, tanto em seu caráter de manutenção quanto de instauração da lei, não é, como o próprio direito afirma sobre si mesmo, um meio justificado para um fim justo. Se a ação do direito quando faz uso da violência é menos preocupada em manter a ordem que o direito almeja e mais preocupada em manifestar-se para criar um direito a partir de uma ordem de destino, então a violência do direito é, ao contrário do que se pensa, não um meio para um fim justo, mas sim uma violência imediata. Da mesma forma em que há uma imediaticidade no castigo divino na lenda de Níobe, há uma imediaticidade na violência do direito presente no fato do direito, em sua manifestação, somente reforçar o seu próprio poder - a violência não é meio para um fim, mas imediatamente um fim do próprio

direito. A ordem do destino no pensamento mítico e a ordem do direito na Modernidade têm uma continuidade ontológica. Nas palavras de Benjamin:

Pois a violência na instauração do direito tem função dupla, no sentido de uma instauração do direito que almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito - num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata - porque estabelece não um fim livre e independente da violência [Gewalt], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [Macht]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. (...)
(Benjamin, 2013: 148)

Assim como o destino trágico dos heróis míticos é visto como uma fatalidade que se abate sobre seus corpos, o destino daqueles que transgridem a lei também é observado como uma infelicidade ou merecida ou destinada fatalmente a ocorrer. No contrato de direito, é concedido a ambas as partes algum direito, ou seja, concede-se que ambos os lados estão igualmente submetidos à lei. Porém, o que Benjamin observa de forma inteligente é que essa igualdade não é uma igualdade real, mas sim uma relação de forças, pois o direito sempre foi uma prerrogativa dos poderosos (nota Foucault). Para exemplificar isso, Benjamin cita a seguinte frase de Anatole France: “Elas [as leis] proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo de pontes.” (France apud Benjamin, 2013: 149). O direito, ao estabelecer uma suposta igualdade de direitos dentro do contrato, esconde uma de suas características, que é o fato de que ele (e o Estado) garante a sua própria existência imediatamente pela violência e, do ponto de vista da violência, nunca existe igualdade: “Pois da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza” (Benjamin, 2013: 149).

Essa violência jurídico-mítica manifesta seu poder e seu caráter arbitrário e indeterminado particularmente em um caso mencionado por Benjamin: o caso da transgressão involuntária da lei (Benjamin, 2013: 149-150). Quando a lei manifesta sua existência para expiar o erro de quem a desconhece, essa violência tem a forma não de castigo, mas sim de expiação - assim como nos mitos antigos. O que Níobe sofre, ao perder seus filhos, não é apenas um castigo: ao poupar a vida da mãe, a justiça divina a transforma em um exemplo sangrento. Se o objetivo fosse

simplesmente punir, os deuses iriam atrás da vida da própria mãe e, uma vez consumada a punição, os filhos de Níobe (por serem inocentes) não teriam nada mais a sofrer pela transgressão materna. O fato de Édipo não estar ciente de que havia matado o próprio pai e casado com a própria mãe não impede o impede de ser punido - até porque este arranjo do destino foi resultado da transgressão anterior do pai. Benjamin vê o mesmo princípio aplicado ao direito moderno, pois este também não considera o desconhecimento das leis como um mitigador da culpa e a punição está igualmente reservada tanto aos que merecem quanto aqueles que, por ingenuidade ou infortúnio, acabam também sendo culpados (Benjamin, 2013). Benjamin expõe da seguinte maneira:

O princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição dá provas desse espírito do direito, assim como a luta em prol do direito escrito, nos primeiros tempos das comunidades antigas, deve ser entendida como uma rebelião contra o espírito das estatutos míticos. (Benjamin, 2013: 150)

Mas, assim como é possível pensar na esfera política em meios puros no entendimento mútuo individual, Benjamin também pensa em uma violência que, apesar de imediata como a do mito, não engendra um direito ao se manifestar. Essa violência, contrariamente à violência mítica, não produz culpa. Ela não pune os filhos pelo crime da mãe, deixando-a como marco do poder dos deuses e eterna portadora da culpa que seus atos produziram. Ela, apesar de violenta, não é violenta em função dos fins que almeja; na verdade, é uma violência que não almeja fins. Benjamin afirma que “assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica” (Benjamin, 2013: 150). À história de Níobe é contraposta a história bíblica do bando de Coré e a diferença entre o tratamento divino dispensado em cada um dos casos.

Coré, ao se rebelar juntamente com os levitas contra a autoridade de Moisés durante o exílio no deserto, recebe um castigo terrível de Deus, sendo engolido juntamente a suas posses em um buraco no fundo da terra. Apesar das duas histórias - Níobe e Coré - parecerem igualmente sangrentas, percebe-se uma diferença fundamental entre elas: enquanto no caso de Níobe os filhos são sacrificados em nome de um direito que ali se forma, no caso de Coré em despeito da violência da ação divina uma vez que o castigo se concretiza os filhos de Coré estão totalmente livres de qualquer culpa. Ou seja, ao contrário de Níobe, que permanece viva para

perpetuar o ciclo de violência e culpa como símbolo do poder dos deuses, Coré é morto, mas sua morte expia a culpa desencadeada por sua transgressão e seus filhos permanecem, ainda que impressionados e assustados, indiferentes perante o juízo divino. Depois do episódio suas vidas permanecem mais ou menos as mesmas, e a transgressão do pai não pesa sobre seus ombros mais do que do resto da comunidade. A morte de Coré e de seu bando, por mais que possa ser julgada violenta, é uma forma de violência completamente diversa da violência aplicada contra Níobe. A violência divina não perpetua a culpa; ela, em um golpe, acaba com ela (Benjamin, 2013). Em suas palavras:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. (Benjamin, 2013:150)

O sangue, imagem predileta de Benjamin nesse trecho do texto, representa a incapacidade de estancamento do sofrimento, do infortúnio e da culpa que a violência mítica desencadeia - como uma ferida aberta que, continuamente, não para de sangrar. Por isso a história de Níobe é sangrenta e a de Coré, não. Na primeira, os filhos são sacrificados para que a mãe permaneça viva e culpada; na segunda, o sacrifício do pai não faz com que a culpa seja legada aos filhos: “A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (Benjamin, 2013: 152). A violência divina é a única violência verdadeiramente pura do ponto de vista dos meios, pois ela não mantém relações com o direito. Quando o juízo divino atinge Coré e seu bando, não se funda um direito que, com essa manifestação, se fortalece em seu próprio surgimento. Os mandamentos divinos revelados a Moisés não funcionam como uma legislação, mas sim como uma espécie de diretriz, pois entre o mandamento e o ato consumado existe uma distância essencialmente intransponível e, por causa disso, não é possível nenhum julgamento a partir dele próprio. Como afirma Benjamin:

Pois a pergunta ‘Tenho permissão para matar?’ recebe irrevogavelmente a resposta na forma do mandamento ‘Não matarás!’. Esse mandamento precede o ato, assim como o próprio Deus precede, para que este não se realize. Mas assim como o medo da punição não deve ser motivo para se respeitar o mandamento, este permanece inaplicável, incomensurável, em relação ao ato consumado. Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim,

não se pode prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento. (Benjamin, 2013: 152)

A violência divina rompe o ciclo eterno de culpa e expiação promovido pela violência mítica. O movimento cíclico da violência mítica se manifesta de duas formas: a forma da violência fundadora do direito e a forma da violência mantenedora do direito. Porém, como foi visto, essas formas não são claramente discerníveis; é justamente sua ambiguidade demoníaca que sustenta sua indeterminação.. Essa alternância se dá mais ou menos da seguinte forma: há uma violência constituinte, que funda um direito e se estabelece como soberano; no entanto, outros direitos concorrem com ela e tentam substituí-la; para reagir a essas novas violências, o direito se utiliza da violência que mantém a ordem do direito; eventualmente, uma nova violência se sobrepõem à antiga e uma nova ordem do direito é fundada por ela, iniciando novamente o ciclo. Na terminologia proposta por Georges Sorel, esse movimento indicaria somente uma alternância de poder por meio do uso da força (isto é, a ação das classes dominantes sobre as dominadas, ou de uma minoria sobre a maioria). A violência divina, que é a que Sorel diz ser a única violência digna desse nome, é uma interrupção desse ciclo:

É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica (Benjamin, 2013: 155)

Assim, no momento em que texto chega a sua conclusão, o que se observa é, a partir da nomeação da violência mítica e divina, um acúmulo de afirmações misteriosas, esotéricas, afirmações que, longe de dar respostas às questões colocadas anteriormente, as tornam ainda mais complicadas. Benjamin, em uma carta a Gershom Scholem na qual se referia a seu ensaio sobre Franz Kafka, diz que Kafka buscou, em seus escritos, estabelecer a experiência de uma estrutura filosófica na qual ao invés do autor oferecer alguma solução para os problemas desenvolvidos ou suscitados no desenvolvimento do texto, ele se afasta cada vez mais de algo que se pareça com uma resposta (Benjamin; Scholem, 1993). No mundo dos escritos kafkianos cada questão, cada pergunta somente leva para cada vez mais longe da resposta; as questões, ao invés de se desenvolverem em esclarecimentos, se desdobram em novas questões: “um estado do mundo onde não há mais espaço para tais perguntas porque as respostas, muito ao invés de

esclarecer, nos distanciam dela” (Benjamin; Scholem, 2013: 180). Da mesma maneira, a conclusão do texto “Para a crítica da violência” não se assemelha de nenhuma forma a uma conclusão comum. Jacques Derrida compara a última frase do texto ao toque do chofar, espécie de trombeta de chifre de uso cerimonial no judaísmo, cujo som ressoa “ao entardecer ou na véspera de uma oração que não se ouve mais ou ainda não” (Derrida, 2010: 68). Derrida ainda completa: “Que não o ouçamos mais ou que não o ouçamos ainda, que diferença isso faz?” (Derrida, 2010: 132).

A frase que encerra o texto é a seguinte: “A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de ‘violência que reina’ [*waltendeGewalt*]” (Benjamin, 2013: 156). Como se percebe, a frase não tem um sentido claro e imediato e pouca coisa no texto prepara o leitor para compreendê-la - mesmo após uma leitura atentíssima do texto, o significado dessas últimas palavras permanece misterioso. O máximo que é oferecido é uma contextualização dos termos, mas que, na frase, não têm um sentido imediato. Um texto que, como foi observado, inicia-se como uma proposta de uma crítica da violência, transforma-se em uma crítica do direito e, no final, segue um caminho completamente inesperado e torna-se uma exposição teológica, sendo concluído com uma frase que parece pertencer não a um texto filosófico - especialmente não a um ensaio cujo conteúdo principal é, em seus primeiros dois terços, uma complicada discussão sobre meios jurídicos - , mas a um tratado religioso. Não tanto pela forma da frase, mas pelo seu conteúdo insolavelmente enigmático.

3. Mito e esclarecimento em Theodor Adorno e Max Horkheimer

Theodor Adorno foi, mais que um interlocutor, um grande amigo de Walter Benjamin, e o testemunho dessa amizade pode ser visto na extensa correspondência trocada entre eles até a morte prematura de Benjamin em 1940 (Adorno; Benjamin, 2012). A seguir, se buscará fazer uma exposição das ideias de Adorno em um dos seus livros cujo o tema é mais próximo da discussão sobre a violência mítica e da passagem do mito para o direito moderno. Essa passagem, que é mencionada por Benjamin no texto sobre a violência, é trabalhada na obra “Dialética do Esclarecimento” de 1944, escrito em parceria com Max Horkheimer. O que Adorno e Horkheimer buscam provar é que, contrariamente a um certo discurso que define o Iluminismo como um marco epistemológico que dividiu a história do ocidente entre um passado mítico e mágico e um presente e futuro nos quais esse pensamento já estaria superado, o fenômeno do Iluminismo, chamado por eles de Esclarecimento, é uma continuidade da lógica mítica que busca superar. Seu argumento principal é o de que as ideias concebidas no iluminismo se tornaram paradigmáticas no mundo do início do século XX e que, apesar de seu discurso de afastamento das concepções míticas/religiosas anteriores a ele, são na verdade uma reencarnação do pensamento mítico sem que o elemento mítico esteja explicitamente exposto (Adorno e Horkheimer, 1985).

Na esteira de Kant, eles se referem ao Esclarecimento (*Aufklärung*) como um processo de auto-emancipação intelectual em relação à tradição e aos costumes, obedecidos antes sem reflexão (Kant, 2016). Nas palavras de Kant, o Esclarecimento é a superação pelo ser humano do estado de *minoridade*, definido como “a incapacidade de se servir do seu próprio entendimento sem a tutela de outro” (idem: 1). Segundo Adorno e Horkheimer, não só o Esclarecimento ultrapassa o iluminismo enquanto fenômeno histórico como também a própria história da filosofia consiste, de modo geral, na história da racionalização dos fenômenos. Eles definem o Esclarecimento como o processo de “desencantamento do mundo”, de substituição das concepções mágicas pelas intelectuais em todos os campos do saber e do fazer humano. Neste sentido, o Esclarecimento deve ser compreendido como o processo de autonomia que, tornando o

homem senhor de seus próprios pensamentos, o permite tornar-se senhor da natureza do mundo que o cerca (Adorno e Horkheimer, 1985; Kant, 2016)

A essência do Esclarecimento está na técnica (Adorno e Horkheimer, 1985: 21). As reflexões sobre a técnica empreendidas por Martin Heidegger, publicadas em seu ensaio de 1954 “A questão da técnica”, percorrem caminhos próximos dos de Adorno e Horkheimer (o que mostra como a época histórica do início do século XX produziu um corpo de reflexão na Europa que se concentrou em determinados temas). Para Heidegger, a técnica caracteriza-se como uma espécie de “desabrigar” pelo qual a verdade se desvela. Esse “desvelar” significa trazer à presença algo que sempre esteve presente, mas por alguma razão estava oculto. Esse desvelamento, no entanto, não é algo passivo; ele se produz na própria produção, num fazer, num trazer à existência. Esse ato de trazer à existência traz sempre um problema: ao se realizar isso, existe uma relação entre a ideia do que deve vir a existir e o que se traz à existência no sentido material que não é puramente um meio. Essa relação é o que o autor chama de técnica, e ela se expressa por meio do conhecimento. Por isso a técnica mais perfeita é aquela que revela mais claramente o que foi concebido; a técnica não é só a produção de alguma coisa, ele é propriamente o trazer a frente de algo que é parte essencial do que é concebido, mas que, por não ser realizado com a devida aptidão técnica - isto é, sem o devido conhecimento do que se concebe -, não havia ainda se revelado. É neste sentido que a técnica “desvela”, “desabriga” a verdade das coisas (Heidegger, 2007).

Na técnica moderna, porém, esse desabrigar acontece a partir de - isto é, a partir de um telos - desafiante. Este desafio consiste na postura da técnica em relação à natureza: a natureza não é mais vista como algo sobre o qual devemos atuar para extrair outra coisa, mas sim como um depósito de recursos que estão colocados à disposição do homem (ocultos somente pela ignorância do próprio homem) para fins de armazenamento e produção de mais recursos. A diferença da relação entre um camponês medieval com a terra e seus recursos - que deveriam ser nutridos e cuidados para que pudessem assim continuar servindo ao homem- e a entre o empresário rural e o campo moderno - que é como em uma fábrica, onde são examinadas as particularidades da terra afim de descobrir onde recursos não são aproveitados - ilustra bastante bem essa diferença. A postura do desafio é o marco da diferença entre a técnica e a técnica

moderna: é observado um desafio na natureza para que haja a extração mais eficiente dos recursos que estão ali colocados (Heidegger, 2007). Nas palavras do autor:

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter de pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato da energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído novamente ser comutado (Heidegger, 2007: 382).

A análise de Adorno e Horkheimer encontra-se dentro daquilo que Heidegger chamou de “concepção instrumental da técnica”, isto é, o entendimento da técnica como um meio para um fim, um instrumento de uso livre (Heidegger, 2007: 379). Para eles, o Esclarecimento consiste na adoção da razão como um meio técnico-instrumental que tem como objetivo geral a dominação da natureza e dos outros homens. Os autores colocam Francis Bacon como pai da ciência esclarecida e da técnica moderna: “Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (Adorno e Horkheimer, 1985: 20). O procedimento eficaz é aquele pelo qual desvela-se o potencial de recursos mais eficiente da natureza, a partir do exame incessante de suas minúcias, seus pontos de improdutividade e suas infinitas possibilidades de melhora. A natureza apresenta-se como à disposição, sendo o único impedimento para seu domínio total os limites de nossa própria cognição. A essência da técnica moderna é o paradigma racional burguês expresso pela estrutura da finalidade, ou seja, a razão submetida ao esquema de meios e fins. O que importa na racionalidade esclarecida não é o conhecimento ou a produção poética da *techné* (nos termos heideggerianos), mas “em obrar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida (...)” (Heidegger, 2007: 20).

O entendimento racional é aquele que, graças a sua própria coerência, produz operações que apresentam um tipo de afinidade sistemática, ou seja, formam uma unidade coletiva. A produção dessa unidade é a tarefa do método científico; mais que isso, esta deve ser a verdadeira tarefa da razão e do pensamento como um todo. O pensamento, no Esclarecimento kantiano, funciona a partir de um esquema que os autores dizem marcado pela “inteligibilidade da percepção”, ou seja, a ideia de um sujeito que imprime características aos objetos para que, dessa forma, eles sejam percebidos pelo sujeito. Nas palavras dos autores: “O entendimento imprime

na coisa como qualidade objetiva a inteligibilidade que o juízo subjetivo nela encontra (...)” (Adorno e Horkheimer, 1985: 81). Sem esse esquema, seria impossível a ligação entre a empiria e o conceito, entre as leis gerais e os exemplos, entre as unidades e o sistema que dá unidade à elas. As consequências de uma falha nesse processo - uma falha técnica no sentido estrito - são as mais graves possíveis: um erro lógico na correspondência entre realidade e teoria pode causar um acidente de proporções fatais.

Nesse esteio, a “técnica é essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital” (Adorno e Horkheimer, 1985: 20). O sujeito universal de que ela se serve é uma forma, uma estrutura que visa, em todos os sentidos, a dominação. O saber científico é uma ferramenta dirigida conscientemente para, ao mesmo tempo, organizar, gerir, legitimar e justificar a dominação. Como afirmam Adorno e Horkheimer, “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e os homens. (...) Poder e conhecimento são sinônimos.” (Adorno e Horkheimer, 1985: 20). O Esclarecimento burguês surgiu das bases de uma demanda técnica moderna no sentido heideggeriano, ou seja, de uma medialidade consciente entre sujeito e natureza levada ao extremo mais amplo para fins de produção e administração produtiva. Mesmo os refugos resultantes de tal mentalidade deixam de ser refugos para tornarem-se parte dos recursos à disposição na natureza para possibilitar a continuidade da exploração. O conceito se fundamenta na ideia de que é somente a partir do domínio do homem sobre o pensamento que é possível interagir de forma mais eficiente com o mundo. A relação entre entendimento humano e natureza do mundo é uma relação de posse da mesma ordem do patriarcado: “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” (Adorno e Horkheimer, 1985: 20).

Esse conhecimento proporcionado pelo Esclarecimento, no entanto, contém em si próprio o elemento que o afasta daquilo a que ele próprio se propõe: explicitar, fazer vir a verdade. O conhecimento esclarecido, apesar de se apresentar como a única e derradeira verdade, ao mesmo tempo se afasta de qualquer pretensão a alcançá-la. A ideia de que existe um sujeito que percebe o mundo, mas somente o percebe a partir do próprio sujeito, a separação intransponível entre o

conhecimento e o objeto do conhecimento é a alma do Esclarecimento: “(...) a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (idem: 19).

A relação entre este conhecimento racional e esclarecido e o pensamento “mágico” base do mito que foi substituído por ele é vista por Adorno e Horkheimer como uma espécie de transformação - no sentido de uma mudança de forma - da episteme. Há de fato uma diferença marcante e evidente entre o pensamento mágico e o pensamento racional:

Assim como as imagens da geração a partir das águas do rio e da terra se tornaram, entre os gregos, princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas. Com as Idéias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico (Adorno e Horkheimer, 1985: 21).

A partir desta citação, podemos perceber a linha de argumentação de Adorno e Horkheimer: o mito, exatamente porque foi racionalizado, conseguiu assim permanecer como o ponto central do pensamento ocidental desde o início de sua sistematização. Ou seja, todas as tentativas de fuga do mito somente nos levaram ainda mais para dentro dele. O *logos*, apesar de se colocar em contraposição ao mito, não existiria sem ele; o modo de funcionamento da episteme ocidental é claramente derivado do modo de funcionamento do pensamento mítico. Os mitos, assim como mais tarde a ciência, são entendidos como tendo um objetivo: trazer sentido para o mundo. O impulso mitologizante nada mais seria do que uma reação frente ao incomensurável ou ao incompreensível, o impulso da explicação, da compreensão. O sacerdote, ao ver um relâmpago, relaciona-o à fúria do deus; desta maneira, ele pode, por meio de rituais e sacrifícios, acalmar essa força, barganhar com ela. O mito, nesse exemplo, tem vários objetivos: explicar o fenômeno, categorizá-lo, transformá-lo em significado compartilhado socialmente, e, simultaneamente, torná-lo passível de interação, passível de algum tipo de controle e de previsão.

Esse impulso, chamado pelos autores de mítico, é o impulso da mente esclarecida. A partir do conhecimento do fenômenos, eles deixam de se tornar únicos, passam a representar outra coisa. A árvore mítica, como explicam Adorno e Horkheimer, é mais que uma árvore; ela é ao mesmo tempo árvore e divindade, objeto físico perceptível sensivelmente e objeto espiritual que não pode ser percebido meramente pelos sentidos habituais. Nas palavras dos autores:

Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de outra coisa, (...) a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica. (Adorno e Horkheimer: 29)

O pensamento mítico é essencialmente simbólico, o que traz uma série de implicações. Um dos campos mais afetados por esta afirmação, dentro do contexto geral de uma filosofia adorniana-benjaminiana, é o da linguagem. A compreensão da linguagem como algo simbólico, como a representação simultânea de uma coisa física e de um conceito abstrato, está de acordo com a teoria da linguagem que Walter Benjamin exprime no texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916), que será trabalho posteriormente neste trabalho. Para ele, esse mecanismo de abstração está relacionado com uma “decadência” da linguagem na linguagem humana (para Benjamin, existe uma infinidade de linguagens, sendo a linguagem humana apenas uma delas). A perda do imediatismo da comunicação, presente ainda por exemplo no nome próprio, transformou a linguagem em julgamento no sentido mais estreito que esta palavra pode apresentar: a linguagem passa a ser representação morta, exterior ao sujeito que a enuncia. Não há interação real entre o sujeito e o objeto por meio da linguagem, há somente uma descrição, por parte do sujeito, de uma impressão deixada nele, impressão esta que o sujeito recebe passivamente e que busca reproduzir. (Benjamin, 2013).

Segundo Adorno e Horkheimer, esta é a dialética do mito (que é a mesma do Esclarecimento): a árvore, para ser reconhecida como tal, deve ser vista como não-árvore, como algo diferente dela mesma, para que possa ser totalmente apreendida (Adorno e Horkheimer, 1985: 29). A principal diferença entre a estrutura dialética do mito e a do Esclarecimento é a ordenação da negatividade: enquanto para o mito a magia (imaterial) se oculta do inanimado (material); para o esclarecido o inanimado (material) está contido na magia (imaterial). Isto significa que, enquanto o mítico percebe no mundo material uma série de “pistas” sobre a existência de um outro mundo não-perceptível (a não ser por esses “rastros”), o esclarecido percebe no mundo da magia sinais de uma materialidade não-desenvolvida, algo como uma “intuição” racional enterrada no meio dos confusos conhecimentos mágicos (Adorno e Horkheimer, 1985: 29). Em comum, ambas colocam o sujeito percebedor e o mundo em esferas

totalmente distintas, e o erro como um engano, uma incapacidade em perceber o funcionamento dessa dialética.

O mito, a partir do Esclarecimento, é entendido como mera projeção do humano na natureza. Isso significa que, para o pensamento esclarecido, as figuras míticas e seu comportamento nada mais são do que imagens das virtudes e dos vícios humanos projetadas pelo ser humano no mundo em que vive. A razão seria o instrumento que expõe essas projeções como o que são: reflexos antropomórficos daquilo que está dentro do ser humano, ou seja, de sua subjetividade. O sujeito é a figura-chave do pensamento iluminista, pois ele se torna o pressuposto de todo o conhecimento. O conhecimento, desta maneira, se vê deslocado para um novo centro; ao invés de buscar a verdade das coisas em um mundo invisível e superior (como no mito), ele aponta para o interior, para o pensamento como a origem de todas as coisas, sejam do mundo físico quanto da própria interioridade humana. Os limites do conhecimento, assim, deixam de ser aqueles da ordem do proibido e do misterioso, e passam a habitar o mundo, infinitamente mais tranquilizador, da reflexão introspectiva e da busca do método mais eficiente para realizar a passagem do domínio das experiências sensíveis para o das ideias puras do intelecto (Adorno e Horkheimer, 1985: 22).

Uma das consequências desta operação de interiorização da verdade é a adoção da unidade como medida da epistemologia esclarecida. A unidade se torna necessária por seus efeitos: com ela, é possível equacionar todos os elementos do mundo em uma ordenação lógica. Não é como se a unidade fizesse parte da natureza; por si própria, a ausência de unidade e ordenamento na natureza é uma fonte de angústia para a mente esclarecida. A unidade é uma ferramenta do pensamento para organizar a natureza e permitir sua melhor dominação. E a primeira unidade, a unidade universal, aquela da qual todas as outras derivam, não poderia ser outra senão a unidade do próprio pensamento, a unidade do sujeito. É a partir dessa unidade que o homem pode perceber as outras unidades, criá-las, manipulá-las, utilizá-las para produzir novas unidades, intercambiá-las, etc. O conhecimento esclarecido se dá no âmbito do que Michel Foucault chamou de *mathesis*, da mensurabilidade, do cálculo e da contabilidade (Foucault, 2000).

Adorno e Horkheimer deixam isto bem claro:

Mas os mitos que caem vítimas do Esclarecimento já eram o produto do próprio Esclarecimento. (...) O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registo e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. (Adorno; Horkheimer, 1985: 23)

A lógica que perpassa o Esclarecimento é a mesma do mito, é o pensamento mítico funcionando paradoxalmente como ferramenta desmitologizante. A humanidade, diante de um mundo ameaçador, criou o mito para dar sentido ao que observava; Platão, diante do mito, criou os conceitos metafísicos para melhor dominar essa realidade mítica; o homem moderno nada mais fez que prosseguir com a doutrina platônica de dominação da natureza por meio dessa nova ferramenta: a unidade, o elemento comum que permite comparação entre objetos naturalmente distintos (Adorno e Horkheimer, 1985). O Esclarecimento, que havia se iniciado no mito, entrou em um processo de auto-desmistificação a partir de Platão. Este processo se consolidou no pensamento ocidental na modernidade e é a base da origem da separação entre sujeito e objeto, ou seja, a criação da subjetividade ocidental.

De agora em diante, o ser se resolve no logos – que, com o progresso da filosofia, se reduz à mônada, mero ponto de referência – e na massa de todas as coisas e criaturas exteriores a ele. Uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens (Adorno e Horkheimer, 1985: 23).

Dentro deste contexto, a importância da ordem, do ordenamento das unidades, torna-se o âmago do pensamento esclarecido. Por meio dela, torna-se possível não só criar distinções numéricas entre elementos, mas em colocar diferenças de qualidade, ordenando-os corretamente dentro de determinadas categorias: “O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador” (Adorno e Horkheimer, 1985: 28). O ritual mítico consiste justamente na forma ordenada: sua eficácia se distancia do conteúdo na medida em que a forma, ou seja, a ordenação correta dos elementos cambiantes torna-se a essência do ritual. O ritual, assim como o pensamento esclarecido, é essencialmente simbólico e processual; ele é, ao mesmo tempo, processo e representação de um processo (Adorno e Horkheimer, 1985: 23).

Neste sentido, a diferença entre a estrutura do rito e a lógica do Esclarecimento é a de que, no caso do mito, há uma substitutividade específica, enquanto no caso do Esclarecimento é marcada pela fungibilidade dos elementos. Fungibilidade é a qualidade de objetos móveis, equivalente e substituíveis; se um objeto é único, por exemplo, ele é infungível. Essa fungibilidade está representada pelo elemento genérico, pela possibilidade incessante de substituições, cujo único limite é a própria capacidade do pensamento de descobrir a “mecânica” dessas substituições:

Na magia existe uma substitutividade específica. O que acontece à lança do inimigo, a sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez de deus, é o animal sacrificial que é massacrado. A substituição no sacrifício assinala um novo passo em direção à lógica discursiva. Embora a cerva oferecida em lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogênito ainda devessem ter qualidades próprias, eles já representavam o gênero e exibiam a indiferença do exemplar. Mas a sacralidade do hic et nunc, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca. É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica (...) A substitutividade converte-se na fungibilidade universal. (Adorno e Horkheimer, 1985: 25)

Nesse sentido, o ritual deve ser compreendido como o âmago, a essência do Esclarecimento. No mito, o ritual serve aos deuses, que devem ser adulados com sacrifícios diversos; no Esclarecimento, os deuses deixam de ser os receptores destes sacrifícios: o próprio Esclarecimento é aquilo que deve ser fortalecido com os sacrifícios. Nas palavras de Adorno e Horkheimer, “se há ainda animais sacrificados, não há mais Deus” (Adorno e Horkheimer, 1985: 24-25). Em ambos os sentidos, o mais importante no sacrifício é o cumprimento do ritual. Tanto no caso da fungibilidade do Esclarecimento quanto no da substitutividade específica da magia, o âmago da cerimônia é percebido no ritual, na repetição.

Desta forma, há no pensamento mítico - tanto na sua forma mítica quanto na sua variação esclarecida - uma ênfase na repetição dos elementos, na sua regularidade, na sua recorrência. Como foi dito anteriormente, o mito - assim como a racionalização - é um movimento de ordenação do desordenado, de dominação da natureza (ou pelo menos de barganha com ela). Dentro deste contexto, ele cria uma relação de temporalidade particular. O Esclarecimento produz ações que “não terminam”, que continuam além delas próprias. O efeito do pensamento

mítico é exatamente este: alongar os atos para além de seu tempo, de modo que eles permaneçam presentes tanto nas ações futuras quanto nas já realizadas. No horizonte de tempo do mito, tudo é consequência de tudo. Todas as ações são ligadas por uma cadeia de causalidade que se estende infinitamente. Essa ideia mítica é expressa pela seguinte expressão esclarecida: para toda ação, há uma reação. Em outras palavras, para qualquer ato realizado, haverá uma consequência, e assim por diante. Quando observamos o mito de Orestes, por exemplo, é perceptível como as ações dos personagens, mesmo quando parecem afastá-los de suas ações passadas, sempre voltam para lembrá-los de que há uma espécie de “débito” a ser pago. Os acontecimentos passados nunca são verdadeiramente passados; no horizonte do mito, não há uma divisão clara entre passado, presente e futuro. Para Adorno e Horkheimer: “No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido. E assim continua no Esclarecimento: o fato torna-se nulo, mal acabou de acontecer” (Adorno e Horkheimer, 1985: 26).

O tempo mítico, como podemos observar, é um tempo cíclico. O tempo esclarecido, que a princípio parece o rompimento com esta temporalidade, é no entanto só uma continuação desse tempo, uma secularização sofrida por ele. A temporalidade do Esclarecimento é uma permanência do tempo mítico. No entanto, enquanto no caso do mito a linearidade cíclica da cadeia de ações e reações é ditada por uma ordem transcendente divina (a justiça dos deuses, que é infalível), no caso do Esclarecimento a imanência é o fundamento da ideia de repetição cíclica dos fenômenos. Para excluir o elemento propriamente mágico do mito, o pensamento esclarecido o substituiu por seu quase oposto: para o tempo se manter cíclico eliminando-se a dimensão mágica do pensamento, foi necessário que o Esclarecimento realizasse uma operação de eliminação de qualquer aspecto que remetesse, ainda que vagamente, à qualquer coisa ligada à essa dimensão mágica. Como afirmam Adorno e Horkheimer:

O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o Esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. (...) essa insossa sabedoria reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. (...) O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. (Adorno e Horkheimer, 1985: 26-27)

A lógica do mito é a lógica do destino, ou seja, a ideia de que tudo o que acontece, acontecerá e aconteceu está de alguma forma ligado. Nesse sentido, nada de inédito pode jamais acontecer; as ações sempre são a continuação de outras ações, nenhuma ação acaba verdadeiramente. As consequências do ato aparentemente mais insignificante podem se manifestar muito tempo depois desse ato, no momento em que elas eram menos esperadas. O mito de Édipo mostra de forma bem clara a forma como o destino se manifesta na vida humana: um ato passado retorna no momento fatídico no qual repentinamente o presente se encontra subordinado a ele. Dessa forma, tudo sempre retorna, nada nunca termina, as consequências de ações passadas sempre aparecem, mesmo que depois de gerações. O mais importante é que as ações não pode ficarem consequência; se o portador do ato não puder sofrer as consequências desse ato, serão seus filhos, netos ou outros descendentes que deverão pagar pelo desequilíbrio causado. Assim:

Todo nascimento se paga com a morte, toda ventura com a desventura. Homens e mulheres podem tentar, no prazo que lhes cabe, distribuir a sorte de cada um segundo critérios diferentes do curso cego do destino; ao fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles. Até mesmo sua justiça, arrancada que foi à fatalidade, exhibe ainda os seus traços. (Adorno e Horkheimer, 1985: 30)

Esta última frase de Adorno e Horkheimer é bem significativa, por duas razões. Primeiramente, porque afirma que a justiça inicialmente se assentava na ideia de fatalidade. Isto significa que a ideia de justiça surgiu de dentro do pensamento mítico - basta pensar que ela só se tornou a justiça dos homens bem recentemente, sendo durante muito tempo puramente a justiça dos deuses. Além disso, como tudo que diz respeito ao mito, o fundamento mais básico de seu funcionamento é exatamente a fatalidade, ou seja, a ideia de um destino incontornável. Porém - e este é o segundo sentido decorrente da frase - a ideia de justiça, em algum momento, sofreu uma clivagem e se separou da de fatalidade, da de destino; nas palavras dos autores, ela foi arrancada delas. Isto quer dizer que passamos, com o aparente abandono do mito e a ascensão do pensamento esclarecido, a entender a justiça e destino como coisas completamente separadas. No entanto, essa separação é só aparente; o que se observa é que a mesma lógica perpassando a ideia de justiça: a lógica do destino, da retribuição obrigatória de todos os atos, do ciclo eterno das ações e consequências.

A ligação intrínseca entre mito e justiça muda completamente o conceito de justiça conforme é entendido corriqueiramente. A partir deste ponto, a justiça deixa de ser uma expressão da racionalização da sociabilidade do ser humano e se torna a permanência de algo muito antigo e primitivo. É nesse contexto que surge o destino como elo de ligação entre essas duas coisas - mito e justiça. É pela ideia de destino que podemos observar que há uma contradição na ideia esclarecida de justiça; não porque ela seja falsa, mas porque ela oculta a origem do direito moderno. O direito, como o entendemos, não é só uma ferramenta de aplicação de um conceito ideal de justo. Apesar da justiça esclarecida colocar o direito como a expressão mais clara de sua essência, isto não faz com que direito e justiça sejam a mesma coisa. O tribunal, entendido no sentido abstrato, é um espaço de expiação de ações passadas; assim como, no mundo antigo, ninguém poderia escapar da vingança dos deuses, no mundo esclarecido, a justiça deve se limitar a, por meio dessa ferramenta que é o direito, vingar os erros cometidos. Por isso, para Adorno e Horkheimer, “tanto a justiça mítica como a esclarecida consideram a culpa e a expiação, a ventura e a desventura como os dois lados de uma única equação. A justiça se absorve no direito.” (Adorno e Horkheimer, 1985: 30). Assim, eles afirmam:

Pois o Esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim o fato de que para ele o processo está decidido de antemão. (Adorno e Horkheimer, 1985: 37)

É aqui que podemos ver como o mito, no pensamento de Adorno e Horkheimer, tem a mesma relação obscura e ambígua com o direito que Walter Benjamin havia desenvolvido no texto sobre a violência. O que Adorno e Horkheimer fazem, com a obra “Dialética do Esclarecimento” é sistematizar, a partir de um ponto de vista filosófico e sociológico, a relação entre mito e Esclarecimento e expôr de forma detalhada o funcionamento do mito a partir de sua própria desmitologização. O que se busca fazer é uma exposição da influência, renegada e esquecida, do mito na Modernidade e os perigos que tal esquecimento pode acarretar. Como viria a afirmar posteriormente o antropólogo francês René Girard, quanto mais o pensamento ocidental tenta se afastar do mito, mais mergulhado nele se encontra: “O movimento da crítica é o movimento do mito. O racionalismo remitifica aquilo que acreditava ter desmitificado (...)” (Girard, 2011: 102). O direito moderno, que é claramente um produto Esclarecimento, não

poderia deixar de se incluir entre os domínios que foram afetados por este abalo epistemológico que confundiu para o pensamento aos sentidos e as diferenças entre destino e direito, mito e justiça. Logo, para compreender a violência do direito, que como vimos é a violência mítica, é necessário primeiro entender o que significa o conceito de destino.

4. Conceito de destino em Walter Benjamin

4.1. Destino e caráter

A compreensão da esfera do destino é precedida pela compreensão da forma como as ações são vistas no pensamento mítico. No mito, uma ação nunca termina nela mesma; muito pelo contrário, ações passadas há muito tempo, às vezes tão remotas que foram esquecidas, retornam no momento em que menos se esperaria por elas. O castigo pela ofensa aos deuses reverbera por gerações, chegando até o herói que, marcado pela culpa de seus ancestrais, expia a antiga transgressão. Adorno e Horkheimer citam as palavras de Sólon: “E mesmo que alguém escape ao castigo e o fado ameaçador dos deuses não o alcance, este acaba sempre por chegar, e são pessoas inocentes – seus filhos ou uma outra geração – que terão de expiar o crime.” (Adorno e Horkheimer, 1985: 23-24). O importante é notar aqui que o ato no mito não se esgota, ele se prolonga até seu inevitável desfecho, ou seja, ele permanece no ar até que as dívidas sejam pagas, as promessas se cumpram e o destino, por meio de inúmeras reviravoltas, volte e faça sangrar. É importante notar também que essa vingança não se dá em um único golpe: mesmo após o destino fatídico se cumprir, o ciclo de expiação continua eternamente, sendo esse destino repetido por toda a eternidade. A ideia de destino, conforme explicitado por Adorno e Horkheimer, pressupõe que toda ação deve necessariamente ter uma consequência. Isto significa que nenhum ato pode deixar de ser o portador de consequências inimagináveis que se apresentarão em algum momento no futuro, assim como nenhuma consequência pode deixar de estar inscrita no passado em que ela, no princípio, já estava presente (Adorno e Horkheimer, 1985).

Para Walter Benjamin, o entendimento usual do conceito de destino fundamenta-se numa confusão entre estes conceitos e a qual esfera eles verdadeiramente pertencem (Benjamin, 2013).

O conceito de destino apresentado por ele no texto “Para uma crítica da violência” foi desenvolvido em outros textos de sua autoria, dentre eles “Destino e caráter”, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” e a tese de livre-docência “Origem do drama trágico alemão”. De forma análoga ao texto sobre violência, Benjamin inicia o texto “Destino e caráter” (1919) primeiramente procurando fazer uma melhor delimitação do conceito de destino. Para fazer isto, ele expõe a relação entre os conceitos de “destino” e “caráter” conforme são normalmente compreendidos. Esta relação, ele mostra, é pensada como uma relação de causa e efeito, sendo o destino pensado como causa do caráter de alguém. Porém, esta relação aparentemente verdadeira esbarra numa impossibilidade quando se coloca cada um dos conceitos isoladamente (Benjamin, 2013).

O conhecimento sobre o destino, conforme o autor coloca, não é um conhecimento que se entende como acessível atualmente. Um conhecimento desse tipo é inteiramente absurdo para o homem moderno: afinal, o conhecimento do destino equivale ao conhecimento do futuro, coisa que não é pensada como acessível para as representações atuais do homem. Porém, um conhecimento sobre o caráter não sofre dessas limitações, pois parece mais fácil formular um conhecimento sobre algo tão próximo - nas palavras de Benjamin, isso acontece porque os homens modernos “encontram em si mesmos, de um modo ou de outro, um saber acerca do caráter” (Benjamin, 2013: 89). Além disso, é entendido que o caráter é algo que se manifesta no passado e no presente - a ideia de que nosso passado e nossa vivência nos confere nossa individualidade, ou seja, nosso caráter. Nesse sentido, um saber sobre o destino do mesmo gênero do sobre o caráter é absurdo. Enquanto o conhecimento do destino está ligado ao futuro, o do caráter é ligado ao presente e ao passado. Um conhecimento do futuro seria uma forma de prever o futuro, coisa que não é considerada possível. O caráter, por se mostrar no presente e no passado, é reconhecível (Benjamin, 2013).

Aí reside o primeiro problema sobre o conceito de destino, pois, se examinarmos sob quais bases entendemos poder ser construído um saber sobre o caráter e as compararmos com aquelas reivindicadas pelos que dizem ter um saber sobre o destino, é perceptível que elas são bastante parecidas. Isso acontece porque aqueles que dizem ser possível um conhecimento sobre o destino de alguém (como cartomantes, adivinhos, etc) utilizam-se da mesma fonte que os que

formularam um saber sobre o caráter. A leitura do destino de alguém tem a mesma estrutura da leitura do caráter: entende-se que existam sinais que, sob a análise de alguém que saiba interpretá-los, revelam “pistas” ou “indícios” e, por meio da exegese desses indícios, é possível conhecer o caráter ou o destino de uma pessoa. Em outras palavras, um saber tanto sobre o caráter quanto sobre o destino estrutura-se sobre a possibilidade de interpretação correta dos sinais que se apresentam no passado e no presente do indivíduo:

Assim como o caráter, o destino não pode ser inteiramente percebido em si mesmo, mas apenas em sinais, pois - mesmo quando este ou aquele traço de caráter, este ou aquele encadeamento do destino possa se oferecer imediatamente à vista - o conjunto visado por esses conceitos não está disponível senão nos sinais, na medida em que ele se situa além do que se oferece imediatamente à vista. (Benjamin, 2013: 90)

Ou seja, se o conhecimento sobre o destino e o conhecimento sobre o caráter partem das mesmas premissas, logo o conhecimento do destino deixa de ser absurdo e se torna tão possível quanto o do caráter. Ambos se baseiam nos mesmos fundamentos. A esfera onde deve se procurar os signos é diferente no destino e no caráter, mas forma da interpretação é a mesma. Enquanto os sinais do caráter são percebidos como algo que de alguma forma se manifesta no corpo humano, o destino é visto como um conjunto de forças exteriores que agem nesse caráter (Benjamin, 2013: 90).

Neste aspecto reside outro problema da representação do conceito de destino: a incapacidade de diferenciá-lo do de caráter em um plano teórico. De maneira geral, buscam-se os sinais sobre o caráter de alguém em sua interioridade, em seu aparelho psíquico; enquanto que no caso do destino, sinais externos (tanto no mundo externo quanto no corpo físico do ser humano) são vistos como fontes para a interpretação. No entanto, a separação entre interioridade e mundo exterior nunca é clara, pois há o entendimento de que o caráter de alguém é constituído pelo destino que está reservado a ele e vice-versa. Quando trabalhamos com um conceito de destino que mantém uma relação de causalidade com o de caráter, a separação entre mundo interno e externo deixa de fazer sentido: “entre o conceito do homem que age e o de mundo exterior, tudo é interação, seus círculos de ação se interpenetram” (Benjamin, 2013: 91). Desta maneira, o conceito de destino não está claro tanto pela impossibilidade da previsão do destino quanto pelo fato de considerar separadamente dois conceitos que, na verdade, não subsistem um sem o outro.

Como separar destino e caráter, se entendemos que o destino, ligado às circunstâncias externas, tem como causa o caráter, que é uma coisa interna?

A partir disso, Benjamin propõe investigar o conceito de destino de forma a descobrir qual a essência desse conceito, isto é, o que ele significa sem que haja qualquer relação com o caráter (Benjamin, 2013). Para cumprir esse objetivo, ele primeiro localiza em que esfera cada um dos conceitos (destino e caráter) normalmente são pensados. Segundo ele, habitualmente nos acostumamos a pensar nos conceitos como pertencentes a esferas superiores, das quais eles seriam parte. No caso do caráter, pensamos nele dentro da esfera da ética, enquanto o destino é pensado como parte da esfera da religião.

A proposta de Walter Benjamin é mostrar que estes conceitos foram inadvertidamente transportados para essas esferas. No caso do caráter, esse engano ocorre porque entendemos o saber sobre o caráter de forma essencialmente moralista, sendo que o caráter nada tem a ver com moral, sendo antes relacionado a individualidade e ao caráter único das qualidades pessoais. No caso do destino, o engano ocorre por fazermos uma ligação imediata entre destino e culpa - ou seja, uma culpa em seu sentido mais profundo, que é o religioso. A razão pela qual relacionamos destino e religião é interpretarmos o destino como sendo um castigo em razão da culpa pela desobediência aos deuses. Como afirma Benjamin, “Assim, para nomear um caso típico, a infelicidade fatídica é vista como a resposta de Deus ou dos deuses a uma culpabilidade religiosa.” (Benjamin, 2013: 92) Ou seja, quando observamos o que pensamos ser um desdobramento do destino, sempre o pensamos como consequência de um ato anterior, como castigo dos deuses a um crime anteriormente cometido. O conceito de destino contém em si outra ideia, que é um desdobramento da de culpa, a ideia de infelicidade; conforme Benjamin afirma, destino é infelicidade (Benjamin, 2013: 93).

Porém, se a culpa é entendida como parte do conceito de destino, o conceito de inocência não encontra lugar no mesmo domínio, apesar de culpa e inocência serem conceitos moralmente análogos, e serem pensados quase sempre em par. Não há qualquer resquício de inocência na ideia que temos de destino. Muito pelo contrário, normalmente entende-se como inocente aquele que não participa do esquema crime-culpa-expição característico do destino. Ou seja, aquele que não é culpado, que é inocente, não se submete aos castigos dos deuses, não se encontra na

esfera do julgamento divino. Como se pode ver, o conceito de destino se aplica somente dentro do domínio da culpa, mas não poderia estar mais distante do de inocência. Da mesma forma, o conceito de felicidade também não está dentro da esfera do conceito de destino. Nas palavras de Benjamin:

A felicidade é, muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do próprio destino. Não é em vão que Hölderlin chama os deuses bem-aventurados de 'sem destino'. Desse modo, felicidade e bem-aventurança, assim como a inocência, conduzem para fora da esfera do destino. (Benjamin, 2013: 92-93)

No entanto, e é neste ponto que a exposição de Benjamin nos interessa mais, um domínio em que somente culpa e infelicidade são categorias constitutivas não pode estar inscrito no domínio religioso, pois a religião se constitui de muito mais que isso. O destino, desta forma, é transportado por Benjamin para outra esfera, esfera esta onde essas categorias são as únicas e exclusivas: a esfera do direito. Para Benjamin, o direito é o espaço onde se efetiva o casamento fatídico entre culpa e infelicidade, onde a culpa se transfigura e produz infelicidade. O direito reproduz a ideia de destino, ou seja, a ideia de que uma transgressão ocorreu e ela deve ser vingada, deve ser expiada por meio do sofrimento do culpado.

Segundo Benjamin, há uma confusão entre a ideia de justiça e a de direito (Benjamin, 2013). O homem moderno acredita que o direito e a justiça são uma espécie de sinônimo, ou seja, que o direito contém toda a justiça e que ela se esgota nele. Porém, esse pensamento oculta, mais do que esclarece, a origem do direito e a sua essência. O direito não se originou da justiça; o direito se originou da necessidade que surgiu a partir de determinado momento de normalizar tanto a relação dos homens entre si quanto destes com os deuses. A origem teológica da doutrina jurídica não aparece claramente na ideia moderna de direito. Para Benjamin, o direito é um plano demoníaco que permaneceu na existência humana mesmo após o fim da crença nos demônios. Nas palavras dele:

Por engano, por ter sido confundida com o reino da justiça, a ordem do direito - que é apenas um plano demoníaco na existência humana, na qual os princípios jurídicos não determinam apenas as relações entre os homens, mas também destes com os deuses - manteve-se para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios. (Benjamin, 2013: 93)

Esta afirmação condensa três ideias. A primeira é a de que a ordem do direito foi confundida com o reino da justiça a partir de algum determinado momento de sua história. Mas, se o direito não tem nenhuma relação com a justiça originalmente, sendo este engano algo posterior, a que reino pertence, em sua gênese, a ordem jurídica? A resposta a essa pergunta é dada imediatamente: o direito é um resquício do plano demoníaco na existência humana, um resquício que, por engano, permaneceu para “além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios”. Esse tempo, mencionado por Benjamin, a princípio, somente pode ser o do Iluminismo, isto é, a época histórica europeia que marca a passagem da Idade Média para a Modernidade, impulsionada em larga medida por um ímpeto de desmitologização e superação das superstições. Porém, apesar de tal interpretação não estar essencialmente errada, ela não esgota outras possibilidades de interpretação. Em primeiro lugar, é possível pensar que os conceitos de “tempo” e “história” em Benjamin são substancialmente diferentes daqueles do uso habitual. A história, longe de ser um mero aporte para o desenvolvimento dos fatos, diz respeito ao caráter singular e único do presente, pois é somente por ele que o passado se torna acessível. Logo, quando pensamos sobre o “tempo” da vitória sobre os demônios, é claro que nosso pensamento irá se remeter ao Iluminismo e ao Esclarecimento, mas isso talvez não seja suficiente para compreender o que Benjamin afirmou. Nesse sentido, talvez seja interessante compreender o Esclarecimento conforme Adorno e Horkheimer o compreendiam. Ou seja, compreender o tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios não como simplesmente o fato histórico do Iluminismo, mas como algo que o precedeu e ultrapassou: entender o Esclarecimento como uma forma de relação entre o ser humano e o mundo (ou a natureza).

Desta forma, o processo de superação do plano demoníaco na existência humana é anterior ao fato puramente histórico do Esclarecimento. Adorno e Horkheimer localizam no herói da epopeia homérica o primeiro registro do pensamento esclarecido, da lógica do Esclarecimento, em ação. O herói Ulisses se utiliza da astúcia do pensamento para, imerso nos mitos, contrariá-lo, enganá-lo, em outras palavras, neutralizá-lo. Porém, em nenhum momento Ulisses desafia a lógica mítica a qual está submetido. Muito pelo contrário, suas ações sempre procuram se aproveitar de falhas dentro do próprio mito, de suas fraquezas internas, para descumprir sua ordem por meio de seu próprio cumprimento. Essa é a astúcia do Esclarecimento:

cumprir as cláusulas do contrato simultaneamente desobedecendo-as (Adorno, Horkheimer, 1985). No entanto, Benjamin vê uma via de libertação do plano demoníaco que, supostamente, teria desaparecido com o advento do direito esclarecido pela astúcia da razão - e essa saída se mostra, pela primeira vez, não no direito - ou seja, não em Ulisses -, mas sim na tragédia (Benjamin, 2013).

Antes de mostrar a relação entre tragédia e mito, gostaria de retornar a ideia do direito como um resíduo do plano propriamente mítico/demoníaco na vida humana. No meio de sentença em que declara isso, Benjamin faz uma afirmação sobre a relação entre ordem jurídica e teologia: ele fala sobre uma vida humana “na qual os princípios jurídicos não determinam apenas as relações entre os homens, mas destes com os deuses.” Mas qual é essa vida humana, duplamente submetida? É a própria existência em sociedade, a vida que o ser humano vive diariamente, na medida em que está dentro do convívio social e, para além deste, dentro do próprio universo, área de influência dos deuses. Nesse raciocínio, não há escapatória: a vida como tal, a existência em si mesma, já está, pelo fato de existir não só entre os homens, mas no universo mesmo, carregada de culpa, condenada à culpa. Isso ocorre porque o direito não existe para inocentar; a existência do direito está, em sua origem, próximo ao castigo e à punição. Porém, é importante notar que o direito não está diretamente relacionado com o ato de punir. Como Michel Foucault chama a atenção, a punição é sempre relegada a outros órgãos, como se o estatuto jurídico fosse algo elevado demais para se envolver com algo tão “baixo” quanto a aplicação dos castigos, relegando essa tarefa a outras instituições (Foucault, 2013). O direito só condena a culpa, culpa esta que o destino, por meio das manobras dos deuses, se encarregará de expiar. Se retornarmos à origem do direito, observaremos que ele surgiu exatamente para castigar os homens que, por um motivo ou outro, agiram de forma a desequilibrar a ordem divina. Nessa transgressão já se observa uma categoria que tem permanência até hoje no direito moderno: não importa se a transgressão é intencional ou não. Aqui observa-se como de fato a inocência não tem relação nem com o destino, nem com o direito.

Desta maneira, se algo é está na esfera do direito, esse algo somente pode ser culpa. O inocente, a partir do momento em que é transposto para a esfera do direito, deixa de ser inocente; ele tem que se submeter aos rituais jurídicos, cumprir as normas, e, mesmo após ser inocentado,

ficará marcado, poderá ser chamado de volta ao tribunal para prestar novas contas. Enfim: uma vez dentro do domínio jurídico, penetra-se em um ciclo eterno de culpa e expiação, ciclo este que não é passível de saída. Para Benjamin, uma vez colocadas na balança no direito, culpa e infelicidade adquirem um peso muito maior do que inocência e felicidade, sendo estas tão leves que não tem peso algum (Benjamin, 2013)

Benjamin diz que a tragédia foi a primeira manifestação humana em que se colocou um elemento de libertação do destino demoníaco (Benjamin, 2013). Isto não significa que o homem trágico consiga escapar do destino, muito pelo contrário, a ideia da tragédia é mostrar que esta não é uma possibilidade. A vida o herói trágico é, ao cumprir seu destino, denunciar a condenação que sofrera e, simultaneamente, expôr que a vida é superior ao destino, que o gênio - sobre o qual irá se falar a seguir -, esta esfera da vida humana, não está relacionada ao destino, não tem nada a ver com ele e, muito pelo contrário, é uma das poucas vias de libertação dele, no sentido de oferecer uma saída da esfera demoníaca do destino.

O destino, desta forma, é aquilo que condena a vida humana antes que ela tenha até mesmo existência própria. Para Benjamin, o mito abala a relação do homem com a linguagem, e faz com que os termos se misturem - como em um terremoto (Benjamin, 2013). Nesse ambiente, os conceitos de culpa e expiação se embaralharam, perdem seu sentido, se misturam, fazendo que seja difícil saber a diferença entre eles. Esse embaralhamento da linguagem faz com que a ordem natural das coisas se inverta, e culpa e expiação passam a ocupar uma zona indeterminada, em que não é possível saber qual se sucede à outra. A vida humana acaba tornando-se uma vida culpada e, por isso, destinada à expiação. Toda infelicidade é vista como consequência da própria existência humana, existência esta que já nasce condenada - ou seja, entende-se que o sofrimento, a má-sorte e o infortúnio são inerentes à vida, que são fruto de uma existência essencialmente culpada. O mito coloca a culpa antes da existência, existência esta que acaba por se tornar um sinônimo de expiação.

O fato de existir, dessa forma, é visto como uma culpa. Nas palavras de Benjamin: “O destino se mostra portanto quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada” (Benjamin, 2013: 94). Como foi afirmado anteriormente, o direito não condena ao castigo, que normalmente fica sob responsabilidade do

Estado por meio de outra instituição (atualmente, esta instituição é a prisão, mas podemos citar diversas outras, como instituições psiquiátricas, carrascos medievais, instituições religiosas, suplícios, etc), mas sim à condenação. A ideia de destino é, como o autor chama a atenção, o nexo, o elo que liga a culpa à vida humana, e o instrumento pelo qual este elo é realizado é o direito.

4.2. Destino e tragédia

A tese de livre-docência “Origem do drama trágico alemão” de Walter Benjamin é um texto fundamental para a compreensão do conceito de mito. Para compreender o texto do ponto de vista aqui buscado, é necessário pensar nos aspectos político-jurídico-teológicos da exposição sobre o drama trágico alemão (*Trauerspiel*). Nesse sentido, as ideias de Benjamin sobre o soberano e especialmente sobre a tragédia, tornam-se muito importantes. É na sua teoria da tragédia que Benjamin irá construir as bases dos seus conceitos de mito, sacrifício, expiação, culpa e sua relação com a política em sentido amplo. Em sua teoria da tragédia, Benjamin procura mostrar como, na tragédia grega, representava-se não somente uma contraposição entre vontade humana e destino, mas sim à tensão, na sociedade grega da época, entre duas concepções de moralidade: a primeira é a moralidade mítica, em que as ofensas aos deuses sempre são vingadas; a segunda, que é mais um horizonte de moralidade do que uma doutrina moral em si, se ergue acima da justiça dos deuses e, apesar de não vencê-la, traz a promessa de novos conteúdos para vida humana - promessa essa que é religiosa no sentido mais profundo da palavra (Benjamin, 2013).

Para compreender esses conceitos, é necessário percorrer um caminho próximo ao do autor. Em sua exposição sobre o drama barroco alemão, Benjamin vê a importância de se confrontar com as teorias literárias tradicionais e chamar a atenção para o fato que, segundo ele, é primeiro e mais fundamental: a diferença entre tragédia e drama trágico. Segundo ele, as tentativas de encarar o drama trágico (*Trauerspiel*) como uma reedição da tragédia segundo as condições da época - no caso, os séculos XVII e XVIII, período que ele denomina de Barroco - são frustradas pois não percebem o mais importante: o que importa não é qualquer suposta familiaridade entre a tragédia e o drama trágico, pois se ater a essas semelhanças não torna

mais claro nem o que é uma coisa nem a outra. Muito pelo contrário, ele propõe-se a ver as diferenças entre os dois gêneros dramáticos, diferenças essas que definem o que é cada um deles.

A primeira diferença destacada por ele é o fato do drama trágico se dar na história. Ele, o drama trágico, se pretende como da mesma substância do processo histórico, enquanto a tragédia sempre se dá em passado distante e mítico (Benjamin, 2013: 56). A identidade entre drama trágico e história é tão completa na dramaturgia barroca alemã que o drama trágico não se limita a ser uma representação do conteúdo trágico presente na história, mas a própria história é vista com um drama trágico. Em outras palavras, a tarefa do dramaturgo não é a de criar uma representação do curso dos eventos históricos, mas perceber, na própria história, o drama trágico que se desenrola. Nas palavras de Benjamin: “Acreditava-se que o drama trágico estava, de forma tangível e concreta, no próprio curso da história, e que a única coisa necessária era encontrar as palavras” (Benjamin, 2013: 57).

A razão da escolha pelo monarca como protagonista no drama trágico configura-se, então, de forma também diferenciada da tragédia grega. Enquanto na tragédia o soberano é protagonista por ser parte do passado primitivo da cultura e da sociedade, no drama trágico o soberano é protagonista pois esta é a forma efetiva político-histórica do poder naquele período na Alemanha. O monarca trágico é mítico. Signo do passado pré-histórico de uma sociedade (no caso, a grega), seu estatuto heróico baseia-se na sua condição lendária como origem primitiva de um povo. Por outro lado, o drama trágico representa conjuntura política vivida pela sociedade alemã no século XVII, que era a do soberano absoluto. Nesse sentido, inclusive, o drama trágico representa não tanto as teorias dramáticas da moda da época, mas sim as novas teorias jurídicas da soberania fruto da Contrarreforma religiosa e das reformulações do direito medieval. Para Benjamin:

(...) aquilo que predestina o monarca para protagonista do drama trágico não é a relação com Deus e o destino, a presentificação de um antiquíssimo passado, que é a chave de uma comunidade popular viva, mas antes a preservação das virtudes do príncipe, a exposição de seus vícios, a percepção das intrigas diplomáticas e a gestão de todas as maquinações políticas (...). O soberano como primeiro expoente na história é já quase sua encarnação. (Benjamin, 2013: 57)

Observando, a partir disso, o que se configuraria como elemento único no trágico em relação ao drama trágico, desta forma, é a relação deste com a lenda, com o passado pré-histórico e mítico de um povo. Neste sentido, a tragédia tem um parentesco com o épico, pois ambos têm como matéria prima a lenda heróica. Porém, há uma diferença substantiva entre o conteúdo épico e o trágico. Enquanto no épico a multiplicidade de correntes da tradição convergem e convivem em uma relativa harmonia caótica, no trágico há uma tendenciosidade na apresentação da lenda. Em outras palavras, apesar da narrativa épica ser também, de certa maneira, tendenciosa, essa tendência não se apresenta da mesma forma que no trágico; no épico, o herói é submetido a uma série de provações que deve superar por meio da astúcia e da ajuda dos deuses, em que diferentes correntes da tradição oral se misturam e se pacificam na lenda de origem de um povo. No trágico, em oposição, a tendenciosidade da narrativa se dá de forma diferente: o herói, ao invés de ser ponto de encontro de diferentes correntes da tradição, torna-se o signo, simultaneamente, de algo que se preservou e que dá sentido à uma comunidade popular viva, e de algo que se entrevê somente no momento fatídico de sua morte. Conforme Benjamin afirma na obra “Origem do drama trágico alemão”:

A reelaboração da lenda não busca, de fato, constelações trágicas, mas tende a marcar uma tendência que perderia todo seu significado se deixasse de ser lenda, manifestação da história primitiva de um povo. A marca identificativa da tragédia não está, pois, num “conflito de níveis” entre o herói e o mundo circundante, como pretende o estudo de Scheler (...), mas sim a forma única, grega, de tais conflitos. E onde deve ser procurada essa forma? Que tendência se esconde no fenômeno trágico? Por que causa a morte do herói? (Benjamin, 2013: 108)

O momento da morte do herói é, para Benjamin, aquilo que caracteriza a tragédia grega como tal (Benjamin, 2013). Isto ocorre porque a morte do herói se dá sempre dentro da lógica sacrificial, em que a morte tem a função de expiação de transgressões perpetuadas por ele próprio ou por seus ancestrais. Essa é a forma, afirma Benjamin, essencialmente grega da tragédia. O sacrifício expiatório, e o fato de que a narrativa trágica se construiu toda de encontro a esse momento, é o sentido, ou seja, a direção para qual a tragédia grega se constitui. É este o momento em que, para Benjamin, é marcado o ponto inaugural e terminal de duas formas sociais e visões sobre o indivíduo e de sua relação com os deuses que concorriam na sociedade grega. A resposta às questões colocadas na última citação mostra claramente a importância fundamental

da morte do herói como marca do trágico: “A poesia trágica assenta na ideia do sacrifício. Mas o sacrifício trágico difere no seu objeto - o herói -, de todos os outros, e é ao mesmo tempo inaugural e terminal.” (Benjamin, 2013: 108).

Mas o que é inaugurado e o que termina com a tragédia? O que termina é a vida do herói, ancestral nobre da linhagem que dará origem ao que depois se configuraria enquanto “grego”. Ao mesmo tempo sacrifício feito à ordem dos deuses, detentores de um direito ancestral, com esse término inaugura-se uma nova ordem, um novo direito, que irrompe a partir da antiga ordem e tem no herói sua primeira aparição. Porém, esses novos conteúdos de vida, anunciados pela circunstância da morte do herói, não tem lugar ainda na sociedade arcaica o tempo mítico e acabam por o destruir. Porém, com sua morte o herói permite que haja uma mudança ainda mais radical: a mudança entre uma ordem baseada em decretos superiores - divinos - e algo que não chega a ser uma ordenação, já que é vivida individualmente, mas que se coloca como uma promessa de uma nova ordenação. A diferença desta nova ordem em relação à antiga é que ela não é mais baseada em estatutos divinos, fruto de um tempo mítico e pré-histórico, mas na própria vida humana conforme dentro do curso da história. Como é afirmado:

A morte trágica tem um duplo significado: anular o velho direito dos deuses olímpicos e sacrificar o herói, fundador de uma nova geração humana, ao deus desconhecido. (...) Se é verdade que nesta nova forma o caráter de expiação do sacrifício é menos evidente, já a sua metamorfose é bem mais clara: ela é expressão da substituição do ato de entrega inexorável à morte por um acontecimento que satisfaz a velha consciência dos deuses e do sacrifício e ao mesmo tempo se reveste da nova forma. (Benjamin, 2013: 108-109)

É neste sentido que deve se entender a passagem sobre a tragédia em “Destino e caráter”, em que Benjamin afirma que a tragédia foi a forma de expressão humana ocidental a qual “fez emergir, pela primeira vez, a cabeça do gênio das névoas da culpa, pois na tragédia o destino demoníaco é interrompido.” (Benjamin, 2013: 93). A culpa, atribuída aos deuses pelo fato da mera existência, é anunciada claramente na tragédia. Porém, isto não significa que o conteúdo da tragédia se limite somente a ela. Na morte do herói, o que importa tanto não é se o protagonista é merecedor ou não dos castigos pelos quais é obrigado (por esta culpa) a sofrer, nem mesmo por meio de quais mecanismos o destino se encarregará de fazer expiar esta culpa. O que importa na morte do herói não é a morte em si, mas sim o próprio herói e sua transformação no decorrer da

ação que levará, inexoravelmente, a essa morte. Ou seja, o que está em jogo na tragédia não é somente a forma como o destino se encarregará da morte do herói, mas quem o herói é no momento de sua morte.

Temos, então, a figura do herói no momento de sua morte: o herói, fraco e vítima das circunstâncias de seu destino, impulsionado por forças muito além de suas capacidades, incapaz de se colocar fora de algo que lhe foi, no final das contas, imposto, percebe algo que não poderia ter notado, senão por meio das circunstâncias em que se encontra. Ele percebe que, no universo moral em que o destino se coloca como uma força que aprisiona e envereda deuses e humanos, é possível um outro universo moral, talvez o único verdadeiramente moral, que é o da vida humana. Nesse sentido, o gênio, a individualidade - no sentido de algo profundamente individual, não como sinônimo de personalidade - do herói, coloca-se em contraposição às forças desproporcionais do destino. Porém, pelo herói encontrar-se diante de forças tão maiores que a sua recém-consciente individualidade, ele não pode deixar de sucumbir; os novos conteúdos não são para seu usufruto, mas sim da futura comunidade política que somente poderá surgir a partir de sua morte - ou seja, a sociedade grega na qual viviam os dramaturgos que concebiam as tragédias e o público que as assistia. Segundo Benjamin:

Estes conteúdos, que, diferentemente da antiga jurisdição sacrificial, não emanam de um decreto superior, mas da vida do próprio herói, acabam por destruí-lo, porque, sendo desproporcionais à vontade individual, só podem beneficiar a vida da comunidade popular ainda não nascida. (Benjamin, 2013: 108)

Em “Destino e caráter”, Benjamin fala de um estado de infantilidade moral, que caracterizaria o mundo em que o herói trágico se encontra. Nesse estado, a atitude do herói de procurar “pôr-se de pé”, ainda que na minoridade moral, revelaria a possibilidade de um novo homem, diferente daquele que vivia nos tempos míticos (Benjamin, 2013: 94). O herói trágico marca o limiar entre dois mundos: o mundo mítico, em que a vontade individual é leve e fraca comparada às forças monstruosas dos deuses e do destino; e o mundo humano. O homem dos tempos míticos é puro joguete do destino, puro objeto de culpa e expiação, e sua morte somente confirma essa condição, não comunicando mais nenhum sentido. Porém, e é isso que marca a diferença entre o herói puramente mítico e o herói trágico, é interessante pensar no herói trágico como ligeiramente posterior a esse homem, pois, apesar de ser também o objeto de forças além

de seu conhecimento, ele, no momento da morte, afirma sua superioridade em relação a essas forças, e a morte, além de ser expiação, é crise e libertação desse sistema (Benjamin, 2013).

Segundo Benjamin, a tragédia em que esta passagem fica mais clara é a *Oresteia* de Ésquilo, porque ela se diferencia de suas antecessoras - apesar de já nelas entreverem-se os elementos que a tornam um exemplo especialmente bom (Benjamin, 2012). Nela, ao final, o sofrimento do herói transfigura-se de portador de culpa e processo de expiação em redenção e possibilidade de salvação. Essa característica, presente no final da peça, antecede a transformação que ocorreu da forma da relação dos homens com os deuses com a passagem do tempo: dos deuses irados e vingativos portadores de um direito sangrento do tempo mítico, há a passagem para os deuses misericordiosos detentores da capacidade de perdoar do tempo posterior. A relação entre homens e deuses é abalada pela primeira vez pela tragédia, e esse abalo irá servir de modelo para as mudanças consequentes na teologia e no direito. Benjamin ilustra essa passagem com a seguinte imagem:

Agora, a morte converte-se em salvação: é a morte como crise. Um dos primeiros exemplos é o da passagem do sacrifício humano no altar para a fuga da vítima diante da faca ritual, com a corrida em volta desse altar para depois lhe tocar, e a transformação do altar em refúgio, do deus irado em misericordioso e da vítima condenada em prisioneiro e servo de deus. É exatamente este o esquema da Oresteia. (Benjamin, XXXX: 109)

É a partir da nova concepção de mônada individual, aquela que Benjamin chama de gênio, que se abrirá o caminho para novas formas sociais, em que a relação entre o divino e o humano se dê de maneira diferente. O caso da *Oresteia* chama a atenção porque mostra de forma mais clara esse processo: primeiro, pela sua estreita vinculação com a morte - afinal, a ação se resume, basicamente, numa culpa inicial e no ciclo de morte que se segue posteriormente a essa culpa. Em segundo lugar, na também estreita relação que a narrativa mantém com a origem da comunidade grega, colocando-se explicitamente como parte da história mítica da gênese da comunidade grega. E, finalmente, por mostrar de forma clara a derrocada do antigo direito divino e a ascensão do novo direito, também divino, mas que é derivado não da tradição e dos decretos imemoriais, mas da própria vida e dos próprios conteúdos de vida do herói. Dessa maneira, o perdão oferecido ao final é mais do que uma etapa de um ciclo de violência e expiação; ele é,

acima de tudo, o encerramento de forma definitiva desse ciclo (Benjamin, 2013: 109). A razão pela qual é dado o perdão não é fundamentada em leis antiquíssimas, cuja origem remonta ao tempo mítico, mas sim na vida do herói, que, apesar de a princípio causar a ira dos deuses, depois a abrande e os torna dispostos a perdoar.

Porém, somente a passagem do sacrifício para o perdão não esgota o significado que a tragédia teve. Walter Benjamin chama a tragédia de “profecia” ou “representação agônica”, mas com isso ele não quer dizer meramente que a fonte do agônico na tragédia é o movimento do herói da fuga do sacrifício para a aceitação e o perdão (Benjamin, 2013: 109). A característica agônica na tragédia grega apresenta-se sobre diversas formas. A primeira delas, mencionada por Benjamin, é fato de que a tragédia era apresentada em forma de competição, não só entre os dramaturgos, mas também entre os atores. Em segundo lugar, a própria ação do protagonista torna-se uma representação do conteúdo agônico contido no próprio personagem (Benjamin, 2013). Como foi dito, aquilo que diferencia a morte do herói trágico e a torna a marca da tragédia grega não é a própria morte mítica sofrida por ele, mas sim quem o herói é no momento dessa morte.

É o próprio herói, e não a ação da obra, que constitui o marco da tragédia e que a diferencia das demais formas de narrativas cujo material é a lenda ou o mito. É na figura do herói na iminência de sua morte que a tensão agônica característica da sociedade grega se manifesta de forma mais clara. Mas o que exatamente acontece com o herói no momento de sua morte? Por que ele se torna, de certa maneira, diferente de quem era antes? A diferença entre o herói trágico antes de sua morte para o herói na iminência da morte é representada, segundo Benjamin, pelo fato do herói emudecer. É no silêncio, e não na fala do herói que está o núcleo da tragicidade grega. O que esse silêncio significa, no entanto, é algo que deve ser entendido com cuidado. Mais do que a reação do indivíduo contra o destino, o emudecimento heróico está relacionado com a compreensão de algo que está, por enquanto, fora da linguagem. Ou seja, a morte trágica (ou o sofrimento trágico) abalam a relação do indivíduo com a linguagem do povo ao qual ele pertence⁶ (Benjamin, 2013).

⁶Nesse sentido, é necessário entender que a linguagem é mais que meramente um meio através do qual se expressam conteúdos sociais - e, conseqüentemente, políticos e históricos -, mas que ela mesma consiste nos próprios conteúdos sociais de uma sociedade (Benjamin: sobre a linguagem etc).

Assim, retornamos novamente à figura do herói mencionada anteriormente: fraco diante de um mundo que está, por assim dizer, virado de ponta cabeça. Porém, ao perceber que o que ele deseja expressar não pode ser expresso pela linguagem, pois sua relação com ela ficou abalada, o herói expressa, com o silêncio, algo muito mais profundo: a não-responsabilidade do indivíduo por tudo o que lhe está acontecendo. A tragédia é uma representação da tensão entre as leis primitivas e uma nova sociedade que, possivelmente, poderia se erguer. O herói trágico, ao ter consciência de que seu destino está de antemão decidido - ou seja, já tem consciência de que sua vida foi primeiramente portadora da culpa e, posteriormente e em razão disso, condenada -, se recolhe à sua interioridade mais profunda e solitária. Ele não pode expressar em palavras o que está acontecendo porque não existe construção na linguagem para expressar essa consciência, pois ela é inaugurada por ele. No silêncio do herói trágico está um ponto de inflexão, nas palavras de Benjamin, inaugural e terminal, da sociedade grega do momento. Como Benjamin coloca, a princípio a tragédia grega deveria ser simplesmente história da expiação merecida de uma culpa terrível. Porém, o que se observa na tragédia é justamente o contrário: os deuses, que deveriam ser os portadores da justiça e do correto, aparecem como vingativos, injustos, e o herói, mais do que um culpado, parece uma vítima inadvertida (Benjamin, 2013).

Benjamin usa como referência para falar do homem trágico a teoria do “homem metaético” de Franz Rosenzweig (Benjamin, 2013: 109). Franz Rosenzweig (1886-1929) foi um filósofo judeu-alemão que escreveu a obra “Estrela da Redenção” (1921), de onde Benjamin tirou algumas ideias para a construção de sua tese. Segundo Rosenzweig, o herói trágico grego caracteriza-se, em primeiro lugar, por seu recolhimento a um ponto interiorizado e solitário chamado si-mesmo, razão pela qual ele emudece durante a ação dramática. A origem do si-mesmo deve ser buscada no pensamento de Immanuel Kant, principalmente no que ele se refere como uma “psicologia negativa” kantiana (Rosenzweig, 2005: 73). Para a interpretação de Rosenzweig de Kant, o “eu” em si-mesmo nunca pode ser conhecido, pois sempre haverá um filtro que condiciona esse conhecimento imediato do “eu” - filtro este que é o próprio conhecimento. Não é possível conhecer o “eu” em seu estado puro porque, para conhecer as coisas, ainda sim precisamos do conhecimento. O que isto significa é que há sempre algo que

escapa necessariamente de nossa formulação sobre o nosso próprio “eu”: este algo é o si-mesmo; por isso o termo “psicologia negativa” (Rosenzweig, 2005).

O si-mesmo representa o indivíduo em sua individualidade no sentido mais literal. Rosenzweig diz que ele é o núcleo de onde vem toda a sensação de singularidade e individualidade do ser humano. O si-mesmo, no entanto, não está relacionado à personalidade; ele é a singularidade do indivíduo em seu sentido mais monático e profundo. A personalidade é baseada nas relações sociais, no contexto socio-cultural vivido pelo indivíduo; o si-mesmo, pelo contrário, não tem nenhuma relação com mundo exterior, ele é a expressão da mais profunda interiorização. O si-mesmo é aquilo que desafia a existência, existe independente do mundo. A personalidade, por outro lado, constitui-se a partir da existência social e dos hábitos. Nas palavras do autor:

O si-mesmo está simplesmente fechado em si próprio. (...) Como a origem do nome indica, a personalidade é o homem, aquele que atua segundo o papel designado para ele pelo destino, um papel dentre outros, uma voz na sinfonia polifônica da humanidade. (...) O si-mesmo não tem relação com os homens, mas sim sempre com um homem solitário, com precisamente o si-mesmo. (...) O si-mesmo não pode ser abandonado - abandonado a quem? Pois não há ninguém a quem ele possa dar nada; ele é solitário, ele não é parte da humanidade, mas sim o próprio Adão. (Rosenzweig, 2005: 77)

Isso ocorre porque dentro do domínio de si-mesmo, a personalidade - ou seja, a interação entre indivíduo e mundo - sai de cena e dá lugar ao ser auto-centrado (Rosenzweig, 2005: 81). Rosenzweig acreditava que o núcleo da tragicidade do drama grego era exatamente a representação do si-mesmo. Na tragédia, no momento em que o herói cumpre silenciosamente seu destino, há uma fratura na relação entre o herói e os deuses. No momento em que o herói percebe que será atingido pelas forças do destino e que não tem com quem contar nem para onde fugir, ele se vê repentinamente no domínio do si-mesmo. Nesse momento, ele percebe que está completamente sozinho. Porém, a atitude do herói em relação a isso é ambígua: ele não lamenta nem luta contra o destino, mas prefere se recolher, se evadir, para este domínio interno. Ao contrário da personalidade, que se desenvolve com o tempo, os hábitos e costumes sociais, o si-mesmo surge em um momento determinado, que é exatamente este momento em que o herói percebe sua solidão absoluta em relação às forças superiores do cosmos. Para Rosenzweig, ele

repentinamente se vê roubado de tudo que tinha e não consegue mais relacionar-se com o mundo exterior da mesma maneira. Nas palavras do autor:

O surgimento do si-mesmo o subtrai em um golpe de todas as riquezas e todos os bens que ele clamava possuir. Ele se torna muito pobre, ele não tem nada além de si próprio e conhece apenas a si próprio, ninguém o conhece mais, pois não há ninguém ao seu lado. O si-mesmo é o homem solitário no sentido mais forte da palavra. O 'animal político' é a personalidade. (idem: 80)

Benjamin, no entanto, chama a atenção para um fato o qual, para ele, Rosenzweig não dá atenção: o fato de que essa entrada no si-mesmo não pode estar só relacionada com uma obstinação silenciosa (Benjamin, 2013). Assim como a ação do herói está circunscrita à comunidade político-social a qual ele pertence, seu emudecimento está ligado com a língua dessa sociedade: "O silêncio trágico (...) não pode, porém, ser pensado apenas nesta dependência de uma obstinação. Esta vai se formando antes na experiência do silêncio, do mesmo modo que este último se reforça nela. A substância da ação heróica pertence, tal como a língua, à comunidade" (Benjamin, 2013: 109-110). O si-mesmo não é mudo somente por sua relação com o mundo - ou seja, sua solidão, tendo em vista seu desamparo frente às forças divinas - mas na verdade o silêncio e a solidão são consequências desse distanciamento das normas divinas da comunidade político-social a qual o herói pertence. O si-mesmo pertence a um tempo posterior ao tempo do tragédia. Ele deixa entrever uma sociedade sem as antigas leis divinas, mas, como esta comunidade ainda não existe, não tem como expressar esse conteúdo na língua, e sua ação acaba sendo o elemento que expressa essa incapacidade. Como afirmou Benjamin, a ação trágica e a língua estão dentro do mesmo elemento: o social (Benjamin, 2013).

O emudecimento do herói, portanto, se dá por não existirem palavras na língua para expressar o que está acontecendo com ele. No entanto, é exatamente o ato de emudecer e se recolher ao si-mesmo que explicita esta ausência de palavras e dá condições para que elas possam existir. O herói trágico é, como foi afirmado antes, o ponto inaugural e terminal de uma forma social. A palavra silenciada pela ausência de língua, apesar de nunca pronunciada, ainda está lá. O silêncio do si-mesmo é um protesto obstinado pela solidão extrema causada pela situação trágica e, ao mesmo tempo, oferece uma saída para aquela situação. Porém, essa saída

não serve à pessoa do herói; é uma saída para uma comunidade futura, não mais subjugada pelo mesmo direito divino e nem pelos mesmos deuses (Benjamin, 2013). Nas palavras de Benjamin:

Quanto mais a palavra trágica ficar atrás da situação - que não poderá já ser dita trágica quando ela a alcança -, mais o herói escapa às antigas normas; quando estas por fim o alcançam, ele só tem para lhes oferecer a sombra muda de seu ser, aquele si-mesmo como sacrifício, enquanto a alma se salva refugiando-se na palavra de uma comunidade distante. (Benjamin, 2013: 110)

Por isso o gênero da tragédia era sentido de forma tão atual pelo público grego que o assistia. Apesar de acontecer em um passado distante e ancestral, a tragédia coloca, naquele passado, uma atualidade: a palavra muda do herói não encontra espaço naquele mundo, mas sim no mundo posterior vivido pelo dramaturgo e pela comunidade que assiste ao drama. Desta forma, é com a sociedade futura que o si-mesmo do herói fala, é nesta direção que se dirige a sua palavra muda. Ao público espectador resta somente reconhecer o mérito do herói em inaugurar essa palavra e reconhecê-la por meio dos méritos do dramaturgo, que concebe a poesia baseado na lenda antiga, lhe dando um sentido atual. O silêncio do protagonista representa, para Benjamin, a experiência de uma espécie de "sublime" - de "inefável"- linguístico que é característico da tragédia antiga (Benjamin, 2013).

A relação com a comunidade política vindoura não é a única expressão da história na tragédia. A tragédia também marca a passagem de uma relação com o demoníaco da sociedade grega em um sentido histórico-filosófico. Segundo Benjamin, "o trágico relaciona-se com o demoníaco como o paradoxo com a ambiguidade" (Benjamin, 2013: 111). O que ele quer dizer é que em todos os paradoxos da tragédia, a ambiguidade, que originalmente era uma marca do demoníaco, serve para marcar uma decadência do demoníaco. O que esta frase significa é que, na tragédia, a ambiguidade, ambiente no qual o mito grego circulava, dá lugar ao paradoxo, que assume uma forma essencialmente trágica. Dessa forma, acontecimentos trágicos, tais como o sacrifício heróico que, apesar de cumprir os decretos divinos antigos, cria um novo direito; a morte do herói, carregada de duplos sentidos; o cumprimento da sentença fatídica, que implica simultaneamente na vitória do Deus e na superioridade do herói; todos esses acontecimentos típicos da tragédia são paradoxais, não ambíguos. O ambíguo não recebe destaque, ou seja, não

está em questão se o herói é merecedor de sua culpa: a culpa é clara e inequívoca. Porém, exatamente aí surge o paradoxo: a culpa é clara e inequívoca, mas o herói em nenhum momento coloca isso em questão. O que é colocado em questão é a reação a essa responsabilidade, e é nessa reação que o paradoxo surge. No cumprimento do destino reservado a ele, o herói, ao se sacrificar, torna a ordem antiga problemática - chega mesmo impossibilitá-la.

O paradoxo que pode ser observado a partir do silêncio do herói é o questionamento mais profundo à ordem divino-demoníaca possível na tragédia. Isso ocorre porque, no momento em que o herói percebe sua culpa - culpa esta que ele carrega desde antes de seu nascimento - ele, nas palavras de Benjamin, "não encontra nem procura responsabilidade" (Benjamin, 2013: 111). Nesse ato, no entanto, ocorre uma mudança de perspectiva e, assim, "a suspeita é remetida para a instância perseguidora", ou seja, para os deuses que, em suas ações, parecem não portadores da justiça, mas sim árbitros vingativos e violentos (Benjamin, 2013: 111). A tragédia acaba sendo, mais do que qualquer outra coisa, uma expressão de crítica à ordem divina olímpica. O silêncio do herói não somente tira todo o foco do drama de sua responsabilidade (a partir do momento em que ele a aceita sem luta mas permanece obstinadamente silencioso diante dela), como coloca o problema no outro lado da equação da ideia de destino: ao invés de tribunal humano, a tragédia torna-se uma espécie de tribunal divino. Como afirmou Benjamin:

Também no silêncio do herói, que não encontra nem procura responsabilidade, e assim remete a suspeita para a instância perseguidora. O seu significado, de fato, inverte-se: o que aparece em cena não é a consternação de um acusado, mas o testemunho de um sofrimento mudo, e a tragédia, que parecia ser um julgamento do herói, transforma-se num tribunal do olímpicos em que aquele é citado como testemunha e anuncia, contra a vontade dos deuses, a 'glória de um semi-deus'. (Benjamin, 2013:111)

É por isso que Benjamin, no texto "Destino e caráter", fala que a tragédia é a primeira forma de expressão humana a mostrar uma saída de libertação do destino, e não o direito (Benjamin, 2013). O direito, muito pelo contrário, está muito mais próximo do tribunal ao qual os deuses subjugam o herói do que do silêncio mudo do herói ao se entregar à culpa. O que morre, na morte do herói, é só seu corpo físico - sua *physis*. É nele que o herói sofre a expiação destinada a ele, mas sua alma, ou seja, seu si-mesmo permanece intocado pelo direito divino. O herói não pode sequer lamentar seu destino, já que ele é, em essência, merecido. Sua única

reação é evadir-se para sua interioridade (afinal, ele está completamente sozinho) e deixar a expiação atingir seu corpo em silêncio, com a palavra silenciosa e libertadora lançando ecos mudos na comunidade futura. O que ocorre, em meio à substância dessa ação, é que o que acaba sendo observado por quem assiste ao drama: a superioridade no fim de tudo do homem em relação aos deuses.

No universo mítico grego não é possível dizer que existam ações verdadeiramente morais, já que a liberdade é inexistente e a culpa é pressuposta, mas o herói da tragédia enseja um primeiro passo cambaleante e antecipadamente derrotado em direção à uma moralidade. No momento em que realiza esse passo, ele pode respirar pela primeira vez em liberdade, mesmo que somente em sua interioridade mais profunda, sem precisar se preocupar com a ordem demoníaca dos deuses. Ao se isolar em si-mesmo, o herói encontra algo que não esperava: a solidão em relação a tudo e todos que surge no momento em que a morte se coloca como o horizonte de sua existência também o mostra como a ordem divina é inferior, moralmente, a ele. Exatamente no instante que ele observa que o universo em que vive é um universo de, nas palavras de Benjamin, "infantilidade moral" (Benjamin, 2013: 94; Benjamin, 2013: 111-112), a consciência disto e sua obstinação, diante dessa consciência, em permanecer mudo em face à responsabilidade pelo que lhe ocorre, tornam o herói, aos olhos da plateia, melhor que os deuses.

A imagem de Sócrates agonizante é fundamental, para Benjamin, para compreender o fim da tragédia e marca transformações muito importantes na sociedade grega. Segundo ele, a substituição da lenda mítica de origem comunitária foi substituída por um novo tipo de lenda, centrada na figura do homem - no caso, Sócrates (Benjamin, drama barroco). Essa passagem de tipos de lenda indica uma mudança no pensamento grego, mudança esta que está relacionada justamente com a desmitologização sofrida pelo pensamento ocidental sobre o qual Adorno e Horkheimer se debruçam (Adorno e Horkheimer, 1985). Mais do que uma mudança nas narrativas da época, a introdução da figura de Sócrates e sua morte "é uma exaustiva secularização da lenda heróica pela renúncia a seus paradoxos demoníacos em favor da razão" (Benjamin, 2013: 115). Ou seja, o que se observa é que a tragédia deixou de representar, para o povo grego, o que representara anteriormente, e o dramaturgo trágico deixou de ser o porta-voz daquilo que representava antes.

A morte de Sócrates pode parecer, a princípio, revestida pela forma trágica. Seus elementos são aparentemente os característicos do tragédia: é um sacrifício expiatório em nome de um antigo direito, o herói se entrega a morte sem negar esse antigo direito, mas também inaugurando o horizonte de uma nova justiça. Porém, como chama a atenção Benjamin, é exatamente nesta semelhança que reside a maior diferença entre a tragédia e a morte de Sócrates: “Mas é precisamente esta coincidência que evidencia a natureza do caráter agônico da verdadeira tragédia, que está naquela luta sem palavras, na fuga muda do herói, que deu lugar, nos diálogos, a um brilhante desenvolvimento do discurso e da consciência” (Benjamin, 2013: 115). O caráter agônico ao qual Benjamin se refere é justamente o que deixa de existir a partir da ascensão do discurso filosófico: o sacrifício expiatório e fatídico do trágico se transformou na morte do mártir. A morte trágica deixou de fazer sentido para a sociedade grega; a partir de Sócrates, não havia mais sentido em continuar a representando.

Essa mudança paradigmática do herói trágico para o mártir se deu em muitos sentidos. Primeiramente, porque em sua morte Sócrates em nenhum momento se cala; muito pelo contrário, o último diálogo de Platão sobre a morte de Sócrates é justamente uma dissertação sobre a morte e o que vem depois dela. Ao contrário do herói trágico, Sócrates encara de frente a inevitabilidade de sua morte e, ao invés de permanecer obstinadamente em silêncio, consola seus amigos e colegas ao discursar sobre a imortalidade. A morte, para ele, não é nem redenção nem crise, ela é simplesmente a passagem de um estado material para um estado ideal, onde ele prosseguirá existindo, apenas de outra maneira. A vida de Sócrates não está, como a vida trágica, subordinada à morte; para ele, a morte é somente um evento, como muitos outros e que ele enfrenta com a coragem e virtude que se espera de um filósofo (Benjamin, 2013). Não há relação com os deuses aí, Sócrates não é abandonado e ele consegue expressar com clareza e consciência seus sentimentos e opiniões a respeito do que lhe está acontecendo. Ou seja, a ordem mítica que na tragédia, apesar de ser criticada, ainda permanece, simplesmente desaparece no martírio socrático.

Não poderia haver nada mais distante da morte descrita por Platão e a morte do herói trágico. Apesar de ser possível pensar que há uma proximidade entre a morte de Sócrates e a de Antígona, principalmente em referência a um senso de dever exagerado que leva à morte, em

cada um dos casos observamos mortes totalmente distintas. A morte socrática é extremamente racionalizada, e não aterrorizante. Não há, nela, medo de morrer. A alma de Sócrates permanecerá existente, independente de sua morte física. O protagonista da tragédia, segundo Benjamin, não tem alma no sentido que é dada essa palavra por Sócrates: o que ele possui é uma interioridade vazia, dentro da qual ressoam “ao longe os novos mandamentos dos deuses, e nesse eco as gerações por vir aprendem sua língua” (Benjamin, 2013: 116). Assim, o autor afirma:

O herói trágico é diferente [de Sócrates]: ele estremece ante o poder da morte, mas como algo que lhe é familiar, próprio e destinado. A sua vida desenvolve-se a partir da morte, que não é o seu fim, mas a sua forma, pois a existência trágica só chega à sua realização porque os limites, os da vida na linguagem e os da vida no corpo, lhe são dados ab initio e lhe são inerentes. (Benjamin, 2013: 116)

Benjamin diz que a morte é a moldura da vida do herói trágico (Benjamin, 2013). Moldura, neste sentido, deve ser entendida como os limites que guiam a experiência possível. A vida do homem trágico, dessa forma, tem como limites a própria morte: é a partir dela e até ela que o herói vai compreender tudo o que se passou com ele. O destino do herói - ou seja, sua morte - é aquilo que dará significado à sua existência: “O oráculo da tragédia não é apenas um sortilégio mágico do destino; é a certeza, deslocada para o plano exterior, de que uma vida não é trágica se não ocorrer no âmbito de sua moldura” (Benjamin, 2013: 117). A incapacidade de escapar do destino oracular se manifesta em uma incapacidade não só de movimento, mas também de fala. Tudo na vida do herói passa a se circunscrever à esta moldura. O fundamental, na tragédia, é que a morte não encerra a vida do herói, apesar de destruir seu corpo. Mesmo após a morte física, permanece ainda a palavra não dita, a palavra que não existe ainda e que só pode ser compreendida pela sociedade futura. Na tragédia, existe sempre algo que permanece oculto, não-dito.

A diferença entre a morte do herói trágico e a morte de qualquer outro personagem de outro gênero dramático que não a tragédia é justamente este elemento que não fecha. Em outra morte carregada de culpa fora da tragédia, a morte simplesmente marca o retorno ao equilíbrio que havia sido interrompido por um excesso de *hybris* por parte de um indivíduo. Uma vez que os deuses restauram o equilíbrio novamente à ordem cósmica, não fica nada oculto. Não existem palavras impronunciadas, não há aquela sensação característica da tragédia de que algo permaneceu sem resolução, de que alguma coisa que não foi dita ainda permanece no ar. Nas

palavras de Benjamin: “A obstinação do herói contém em si essa palavra desconhecida; é isso que a distingue da *hybris* de um homem a quem a consciência plenamente desenvolvida da comunidade não reconhece já qualquer conteúdo oculto” (Benjamin, 2013: 117).

A morte do herói é mostrada como uma forma de passagem de uma ordem jurídica arcaica para o direito grego contemporâneo dos dramaturgos. Essa nova ordem jurídica se fundamenta justamente na palavra não-dita que lança sombra sobre todas as ações do personagem trágico. A aceitação do destino reservado pelos deuses é o primeiro passo para a existência desta palavra. É só no momento em que o herói aceita as cláusulas do direito divino primitivo que surge a possibilidade de, com esta aceitação, denunciar silenciosamente esse mesmo direito. O emudecimento trágico só pode existir dentro do mundo do direito arcaico, isto é, do passado mítico do qual surgiu a sociedade grega. Como afirma Benjamin:

O herói, que desdenha justificar-se perante os deuses, entra em acordo com eles, estabelecendo por assim dizer um acordo de expiação de duplo significado, com vista, não apenas a restaurar, mas sobretudo a soterrar a velha ordem jurídica na consciência linguística da comunidade renovada (Benjamin, 2013: 117-118).

A relação essencialmente próxima entre tragédia e direito no mundo grego antigo se dá, segundo Benjamin, por ambos pertencerem, inicialmente, à esfera propriamente mítica e, com o tempo, sofrerem um processo de racionalização cujo meio é o contrato (Benjamin, 2013: 118). Ao aceitar o destino demoníaco sem lutar, o herói faz um acordo com os deuses: ele aceita a expiação de seu corpo para permitir, com seu sacrifício, uma saída do antigo direito divino. O direito grego antigo é marcado explicitamente pela ideia de trazer não a verdade de uma decisão jurídica, mas a força de um decreto divino. Isto acontecia pois, para Benjamin, o direito nasceu de uma tentativa de refrear o desejo popular de vingança entre clãs e famílias. Por isso, era necessário que todo o processo, principalmente as provas e o veredicto, se revestissem de um caráter sagrado, inclusive porque o perdedor deveria ser especialmente convencido do merecimento de sua sentença. Desta maneira, a decisão do tribunal era entendida como essencialmente expiatória, e não expressão de uma justiça ideal. O perdedor deveria ser convencido do merecimento dessa expiação e não buscar outras formas de justiça para que a comunidade permanecesse coesa (Benjamin, 2013: 118).

A ideia do julgamento ateniense, que é o que Benjamin dá como exemplo, era de que a decisão final do veredicto sempre deveria advir de um transe religioso. Isto ocorria porque existia o entendimento de que, em meio à disputa agônica do tribunal - e este caráter agônico é outro aspecto que aproxima tragédia e direito, mostrando seu elo essencial -, a palavra divina irrompe este *ágone* deixa entrever uma justiça superior. É interessante notar que a justiça grega dependia fundamentalmente da palavra e da convicção com a qual ela era pronunciada, “e não necessariamente do processo de confrontação dos clãs que lutavam com armas ou com fórmulas verbais estereotipadas” (Benjamin, 2013: 118). Nesse sentido, é perceptível a importância que o discurso e a palavra tinham na sociedade grega, e como o direito foi fundado basicamente como uma racionalização das guerras e atos de vingança entre clãs para fins de coesão social. O direito surgiu como uma forma de fazer com que as sentenças jurídicas fossem mais do que simplesmente o resultado de uma batalha - no sentido mais literal que a palavra batalha pode ter, pois muitas vezes a justiça era decidida numa luta armada. A palavra, por meio da expiação conciliatória, satisfazia a sede de vingança do vitorioso, apagava o desejo de reparação do perdedor e se fazia prevalecer em detrimento da violência pura da guerra:

O ordálio é livremente interrompido pelo logos, e é por aqui que passa a mais profunda afinidade entre processo judicial e a tragédia em Atenas. (...) A tragédia insere-se neste quadro do processo judicial, também nela tem lugar um ato conciliatório de expiação. (Benjamin, 2013: 118-119)

Há, porém, uma diferença essencial entre tragédia e direito entre os gregos antigos. Apesar da tragédia ser fundamentalmente um tribunal, a conciliação final que o ato expiatório oferece é dúbia. Por um lado, ela concilia e permite a continuidade da comunidade grega, o herói se torna lendário, símbolo de uma sociedade que lhe sente gratidão pelo sacrifício e o reconhece como seu ancestral. Mas, por outro, há a palavra oculta e não-dita, há um mal-estar após o final da peça, ou seja, há a crise do sistema expiatório para o qual o herói sacrificou seu corpo. Permanece sempre, na palavra não-dita do herói, uma crítica ao sistema expiatório do direito divino. Por isso, a tragédia é o primeiro sinal de uma mudança socio-filosófico-jurídica entre os gregos. A experiência do significado linguístico da morte do herói experimentado na tragédia é de enorme alcance; é exatamente a lacuna do não-dito que dá sentido a todo o drama:

Mas, se no sentido do poeta, o mito é o ato de expiação, a sua obra é ao mesmo tempo reprodução e revisão do processo judicial. E este processo

se alarga à dimensão do anfiteatro. A comunidade assiste a esta reconstrução do processo como instância controladora, e mesmo julgadora. Por seu lado, ela procura julgar aquele confronto, cuja interpretação pelo poeta renova a memória dos feitos heróicos. Mas no final da tragédia sempre ecoa um non liquet [não é evidente]. É certo que a solução é sempre uma redenção, mas provisória, problemática, limitada. (Benjamin, 2013: 119)

Por isso que a morte de Sócrates interrompe com a produção do trágico. Nela, não há um mergulho no si-mesmo, a morte do herói não é solitária e nem apresenta um problema linguístico. Pelo contrário, a escolha de Platão pelo diálogo mostra claramente o quão diferente é a morte trágica e a morte martírica. Para Benjamin, “o herói [do diálogo platônico] adquire, durante o tempo de sua própria vida, não apenas a palavra, mas também uma legião de discípulos, seus porta-vozes juvenis” (Benjamin, 2013: 120). O herói trágico, por outro lado, se refugia justamente na incapacidade de pronunciar a palavra que só poderá ser compreendida pela comunidade futura, e o significado da vida trágica só pode ser compreendido dentro do contexto de sua morte. A morte de Sócrates é um evento importante de sua vida, mas certamente não é aquilo que lhe dá significado e não é a moldura de toda a sua experiência.

A ausência linguística trágica, o “lapso do discurso que aflora inconscientemente a verdade da vida heróica” (Benjamin, 2013: 120), se manifesta no domínio do si-mesmo. O si-mesmo, que é o núcleo do senso de individualidade humano, contém a raiz da ideia de Benjamin de gênio. O gênio, que se manifesta pela primeira vez na tragédia, tem como conteúdo central a ideia de caráter. Porém, caráter neste caso deve ser entendido não como a característica específica da personalidade, mas como aquilo que o si-mesmo tem. Nas palavras de Rosenzweig, a relação entre o si-mesmo e o caráter não é da ordem do conteúdo; na verdade, para o si-mesmo não importa o conteúdo preciso do caráter (ou seja, as características). O que importa é que o si-mesmo possui caráter (Rosenzweig, 2005: 81). Como Benjamin afirma, ao discorrer sobre as comédias de Molière, peças como “O doente imaginário” e “O avaro” dizem muito pouco sobre hipocondria e avareza, e muito mais sobre o ser humano e sua incrível capacidade de ter um caráter, de ser avaro ou hipocondríaco (Benjamin, 2013: 96-97). O que ocorre na tragédia é, então, a primeira aparição da figura deste gênio como parte da realidade social-ontológica entre os gregos:

O herói, que desperta nos outros terror e piedade, permanece sempre um si-mesmo rígido e imutável. No espectador, por seu lado, esses efeitos têm uma repercussão interior imediata, fazendo também dele um si-mesmo fechado sobre si. Todos ficam entregues a si-próprios, todos são um si-mesmo. Não nasce uma comunidade, mas, no entanto, nasce um conteúdo comum. Os si-mesmos não se encontram, e, apesar disso, ressoa em todos o mesmo som, o sentimento do seu próprio si-mesmo. (Ronsenzweig apud Benjamin, 2013: 119)

O engano que é muitas vezes cometido é a confusão entre o que significa a tragédia. No sentido comum, o trágico muitas vezes aparece como aquilo que está determinado pelo destino. Novamente, isto não está incorreto, mas deixa de entrever coisas muito importantes sobre o fenômeno trágico. A tragédia não é só uma série de desgraças às quais o herói já está submetido antes do nascimento; o trágico é “um estado de coisas que se encontra apenas no plano da linguagem: trágicos são a palavra e o silêncio das épocas arcaicas, nos quais a voz profética ensaia os primeiros sons, o sofrimento e a morte, quando libertam essa voz” (Benjamin, 2013: 121). Ou seja, não existe um conteúdo propriamente trágico, mas sim essa forma, encontrada apenas na tragédia grega. A tragédia não se propõe a recriar uma representação da história da ancestralidade da sociedade grega, pois o que se representa nela não é só uma narrativa, mas uma expressão da crise do direito mítico por meio da palavra muda do gênio.

4.3. Destino e linguagem

É pela experiência linguística trágica que será introduzida a teoria da linguagem de Benjamin. Para Benjamin, a linguagem, a tragédia, o direito, o destino, todos esses conceitos têm um elo muito forte e estão essencialmente ligados por um conceito: o de julgamento. Mas como se dá esse elo? Qual a participação da linguagem para a compreensão do conceito de mito e divino no pensamento do autor? Essas questões são o eixo central do texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, de 1916, texto este que, como foi afirmado anteriormente, é parte de um conjunto de escritos nos quais a temática principal é a do mito, do destino e da religião.

A linguagem, segundo a visão de Benjamin, tem uma origem divina. Ele cria uma teoria linguística baseada no Antigo Testamento bíblico. A escolha pelo texto da Bíblia não se dá

porque Benjamin acredita que a origem bíblica da linguagem seja de alguma maneira uma verdade histórica ou uma revelação divina, e a teoria desenvolvida por ele não é uma interpretação do texto bíblico. O que Benjamin tenta buscar no texto bíblico é um conceito de linguagem. A escolha pelo texto bíblico ocorreu porque na narrativa de origem do Antigo Testamento é dado sentido à linguagem como algo essencial não só para a gênese humana, mas é criada toda uma ontologia baseada na potência da palavra e da linguagem como ato criativo (Benjamin, 2013: 60). A importância especial dada à língua pelas ideias expostas no Gênesis bíblico é, na visão de Benjamin, especialmente fecunda para compreendermos o estatuto do que entendemos como linguagem humana.

Primeiramente, é necessário compreender o que é a linguagem para Benjamin. O conceito de linguagem utilizado por ele é substancialmente diferente do sentido comum que o conceito normalmente é pensado. Para Benjamin, língua ou linguagem devem ser entendidas no sentido mais amplo possível: nas palavras dele, "toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem" (Benjamin, 2013: 50). Dessa maneira, a linguagem é mais do que simplesmente a palavra: ela é tudo aquilo que comunica algo. Assim, a linguagem não é algo exclusivo do ser humano; não só os animais também expressam conteúdos, mas as plantas, pedras e outros objetos inanimados também têm a sua linguagem muda e material. Para Benjamin:

Mas a existência da linguagem estende-se não apenas em todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. (Benjamin, 2013: 50-51)

Porém, considerar linguagem toda expressão de conteúdo espiritual têm consequências muito maiores do que simplesmente encontrar linguagem em todos os objetos. Primeiramente, deve-se compreender que conteúdos espirituais são esses e como a comunicação funciona propriamente. Espiritual, neste sentido, deve ser entendido como da mesma ordem do intelectual, em contraposição ao sensível e ao material (e não relacionado a qualquer conteúdo religioso). Ou seja, toda a comunicação, no caso, humana, será espiritual, e cada conteúdo espiritual será uma língua diferente dentro da linguagem humana. Dessa forma, para Benjamin "pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura, de uma linguagem da jurisprudência" que, como ele

destaca, não têm relação com a língua exata em que essa linguagem se desenvolve (Benjamin, 2013: 49-50). As linguagens desses domínios têm a ver com a forma como os conteúdos intelectuais- os sentidos mesmos - são expressos, e não se eles são expressos em português ou alemão, por exemplo.

No entanto, deve-se tomar cuidado para não confundir língua e conteúdo espiritual. Apesar de estarem fundamentalmente ligados, estes conceitos não são idênticos. Benjamin exemplifica esta diferença ao refletir sobre a lâmpada. Segundo ele, deve-se tomar cuidado em não considerar que a palavra "lâmpada" - língua - expresse simplesmente o objeto lâmpada - essência material da palavra "lâmpada". Na verdade, ela não é nem um nem outro. Primeiramente porque nenhuma palavra expressa conteúdos materiais, e sim espirituais, logo a ideia de lâmpada nunca poderia ser a mesma do objeto lâmpada. O conteúdo espiritual que é expresso pela palavra "lâmpada" não é a lâmpada na materialidade, mas sim "a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão" (Benjamin, 2013: 53).

Em segundo lugar, a língua nunca expressa algo através dela, mas sim *nela*. A linguagem, neste sentido, é um meio. Porém, nessa afirmação, deve-se utilizar a palavra meio não como em um meio para um fim. É exatamente este o erro que muitas vezes ocorre quando se pensa na língua como somente signo de algo exterior, como uma espécie de ferramenta da comunicação. De fato, a palavra não é um meio como uma ferramenta, mas um meio no sentido como o da expressão "meio ambiente". A linguagem é meio no qual a comunicação ocorre, e não através do qual ela acontece (Benjamin, 2013: 52). Benjamin resume a relação entre linguagem no trecho a seguir:

A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto quer dizer que, vista do ponto de vista exterior, ela, a essência espiritual, não é idêntica à essência linguística. A essência espiritual só é idêntica à essência linguística na medida em que é comunicável. O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística. (Benjamin, 2013: 52) (grifo do autor)

Dessa forma, quando se abandona a pretensão da linguagem de comunicar outras coisas que não ela mesma e se assume que a linguagem, essencialmente, somente pode comunicar a si própria, a linguagem assume um novo significado. Com isso, ao invés de compreender a língua

como uma série de tentativas falhas de comunicar objetos e ideias exteriores a ela própria, passa-se a entender a linguagem como uma manifestação imediata dela mesma. A relação entre linguagem e essência espiritual se torna também imediata: ao invés da linguagem ser um meio de comunicar essa essência, a essência espiritual e a língua convergem na essência linguística das coisas. Quanto mais comunicável alguma coisa for, mais próximas serão suas essências espiritual e linguística. O grau comunicabilidade da língua irá ser proporcional à proximidade entre essência linguística e essência espiritual.

Benjamin chama de mágicas duas propriedades da linguagem: em primeiro lugar, essa imediaticidade, que é justamente o fato da linguagem comunicar a si mesma sem mediações, e, em segundo lugar, ao fato dessa imediaticidade se dar de forma infinita. Como afirma Benjamin:

Ao mesmo tempo, falar de magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica através da língua, aquilo que se comunica na língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define seus limites." (Benjamin, 2013: 54)

Porém, se assumimos que a essência linguística das coisas em geral é a sua própria língua, a essência linguística da comunicação humana só pode ser a palavra, que é exatamente o meio da comunicação humana. Ou seja, se o meio da comunicação humana é, diferente de todas as outras coisas, a palavra, e se a essência linguística das coisas é esse meio, logo a essência linguística da comunicação humana deve ser a palavra. E, se compreendemos a essência linguística de algo como a expressão da comunicabilidade de sua essência espiritual, logo a essência espiritual do ser humano está justamente nesse meio - a palavra - de sua comunicação. Assim, “a essência linguística das coisas é a sua linguagem; aplicada ao ser humano, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua língua” (Benjamin, 2013: 54).

Mas, essencialmente, o que são as palavras? Elas, afirma Benjamin, são os nomes que o ser humano dá às coisas para comunicar sua essência espiritual. Ao nomear, o ser humano expressa sua essência espiritual, ela a comunica (Benjamin, 2013). A linguagem, dessa forma, se desdobra em dois tipos: linguagem nomeadora (humana) e linguagem não-nomeadora

(linguagem em geral). No entanto, a ideia de linguagem enquanto comunicabilidade coloca uma questão: para algo se comunicar, ele deve comunicar a alguém. Com a compreensão da linguagem como expressão da essência espiritual, o processo da comunicação torna-se duplo: a língua se torna, simultaneamente e imediatamente, expressão de si e comunicação com o mundo. Na língua, o movimento de expressão de si e comunicação externa se dão ao mesmo tempo e são completamente inseparáveis um do outro. Essa afirmação é válida não somente para o caso da linguagem humana, mas todas as línguas funcionam dessa maneira, inclusive as dos objetos inanimados e dos animais. Se os objetos não se comunicassem ao ser humano, ele não poderia dar nomes a eles; os objetos, em suas linguagens específicas, se comunicam com o ser humano porque de uma só vez expressam a sua essência espiritual no mundo e interpelam o ser essencialmente linguístico que é o homem: “Com isso, aparece no nome a lei essencial da linguagem, segundo a qual expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento” (Benjamin, 2013: 57).

Essa visão da linguagem se diferencia daquilo que Benjamin chama de “teoria burguesa da linguagem”. A teoria burguesa da linguagem consistiria, segundo ele, no entendimento da comunicação humana como um processo bem delimitado e essencialmente instrumental. Segundo ela, haveriam três níveis nos quais a comunicação se desmembraria: a palavra como meio/instrumento da comunicação, o objeto da comunicação como mensagem, e outro ser humano como necessariamente o destinatário dessa mensagem. Para Benjamin, essa concepção de linguagem é inteiramente incorreta e se baseia em um engano: o de que a linguagem é meio através do qual uma mensagem é expressa (Benjamin, 2013). A língua nunca pode ser um meio para a comunicação; ela própria é a comunicação em si, sem objetivos - ou cujo único objetivo comunicativo seja ela mesma:

O nome é aquilo através do qual nada mais se comunica, e em que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. Somente onde a essência espiritual em sua comunicação for a própria língua em sua absoluta totalidade, somente ali estará o nome e lá estará o nome somente. (Benjamin, 2013: 56) (grifo do autor)

Neste sentido, a língua humana é a mais pura no sentido de se comunicar através da pura comunicabilidade: no nome, que não comunica nada a não ser ele mesmo. Aqui, deve-se

entender a comunicabilidade em uma escala de graus, iniciando nos objetos mudos, cuja comunicabilidade é mais fraca, passando pela comunicação sonora de alguns objetos e animais, até chegar ao nome humano, cuja intensidade de comunicação é a mais intensa - já que o nome é comunicabilidade em seu sentido mais puro (Benjamin, 2013). O fato do ser humano não se comunicar através da língua, mas sim dentro dela, faz com que a essência espiritual do humano seja a mais próxima da essência linguística, por ser essencialmente comunicável. Nas palavras de Benjamin:

Assim, como parte do legado da linguagem humana, o nome garante que a língua é pura e simplesmente a essência espiritual do homem; e é somente por isso que o homem é, entre todos os seres dotados de espírito, o único cuja essência espiritual é plenamente comunicável. É isto que fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas. Mas como a essência espiritual do homem é a língua mesma, ele não pode se comunicar através dela, mas apenas dentro dela. O nome é a condensação dessa totalidade intensiva da língua como essência espiritual do homem. (Benjamin, 2013: 56) (grifo do autor)

É exatamente pela percepção da linguagem como essência espiritual do ser humano que Benjamin considera o gênesis bíblico tão importante para a constituição de uma teoria da linguagem. O fato de, em muitas culturas, o ser humano ser conhecido como aquele que dá nome às coisas é, para ele, muito significativo e demonstra somente que “muitas línguas abrigam esse conhecimento metafísico” da nomeação enquanto essência do ser humano (Benjamin, 2013: 56-57). O nome é a língua da linguagem humana, e a infinidade de línguas humanas somente reforça a ideia de que, apesar de se diferenciarem de infinitas maneiras, toda forma de interação humana com o mundo é perpassada pelo fato da nomeação universal (Benjamin, 2013).

Walter Benjamin compara a metafísica da linguagem que propõe com as ideias da escolástica medieval. Segundo ele, compreender a essência linguística conforme o proposto cria “uma gradação de todas as essências, tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser” (Benjamin, 2013: 58) iguais àquelas da escolástica. A compreensão do ser espiritual (novamente, o espiritual neste sentido não tem nenhuma ligação com uma esfera religiosa ou mística, mas sim ao domínio da existência humana que se relaciona com tudo que diz respeito à reflexão e ao pensamento) em termos de graus de intensidade, por consequência da

proximidade entre essência linguística e essência espiritual, faz com que a intensidade da comunicação determine a própria intensidade do ser espiritual. Isto significa que, quanto mais intensa for a existência de uma essência espiritual, mais comunicável essa essência espiritual será - ou seja, mais próximas e intensas estão as essências espiritual e linguística. Dessa maneira, é criado um grau de existência, de ontologia, baseado no quão comunicável algo é: o mais comunicável é o mais impregnado de existência, e o que não é comunicável é, de certa maneira, menos existente (Benjamin, 2013).

É por este ponto que Benjamin vê a ligação fundamental entre teoria da linguagem e teologia. Segundo ele, a tese de que, quanto mais comunicável alguma coisa for, mais intensamente e verdadeiramente existente essa coisa será, está já presente na filosofia da religião no conceito de *revelação* (Benjamin, 2013). O momento da revelação divina é o momento no qual a palavra se torna expressão imediata do espírito mais puro e real. No judaísmo, a revelação é a manifestação de uma verdade divina que se dá na comunicabilidade mais pura, ou seja, através do nome, da linguagem humana. A palavra revelada, como afirma Benjamin, não se pretende como a expressão de uma realidade exterior a ela, mas o próprio fato de ela não representar nenhuma materialidade (isto é, o fato dela ser expressão puramente espiritual) é considerada uma das condições características de sua existência:

Pois a tese aqui é a de que quanto mais profundo, isto é, quanto mais existente e real for o espírito, tanto mais exprimível e expresso; nesse sentido, é próprio dessa equiparação tornar absolutamente unívoca a relação entre espírito e linguagem, de modo que aquilo que existe com mais força na linguagem, aquilo que está melhor estabelecido, aquilo que é, em termos de linguagem, mais pregnante e inarredável, em suma, o que mais se exprime, é ao mesmo tempo o espiritual em sua forma pura. (Benjamin, 2013: 59)

As linguagens dos objetos são diferentes da humana exatamente neste sentido. Suas línguas, por não serem nomeadoras, têm uma intensidade de comunicação muito menor. Isso acontece porque a língua dos objetos é essencialmente material e, Benjamin chama a atenção para isto, os objetos são mudos. No entanto, suas linguagens, apesar de materiais, também são mágicas por seu caráter imediato e infinito, assim como qualquer outra linguagem. A diferença entre essas linguagens e a linguagem humana é que os objetos não formam uma comunidade

espiritual com o mundo, como o ser humano. A relação que o humano mantém com a matéria nunca é material, mas sempre espiritual, e a manifestação desta relação “mágica” - nas palavras de Benjamin - imaterial entre homem e universo é ocorre na fala, no nome. A Bíblia, para Benjamin, já mostra esse conhecimento simbólico ao afirmar que Deus insuflou no homem o sopro, “que é, ao mesmo tempo, vida e espírito e linguagem” (Benjamin, 2013: 60). A intenção de Benjamin, ao utilizar a Bíblia como referência para produzir uma teoria da linguagem, não é julgar se o conceito bíblico de revelação expressa de fato uma verdade eterna de caráter religioso, e sim qual a ideia metafísica que está contida no pensamento religioso e como essa ideia pode ajudar a compreender o fenômeno da linguagem com mais clareza.

A partir desses conceitos, Benjamin procura observar quais fatos linguísticos o gênesis desenvolve, tendo em vista que a Bíblia se pretende como revelação linguística e, logo, deve desenvolver ideias sobre a relação entre linguagem e existência. O que Benjamin observa no gênesis é, em primeiro lugar, a potência criativa e o lugar de destaque que a linguagem tem na narrativa de origem bíblica. O que se observa é que, em ambas as versões do gênesis presentes na Bíblia (que chamaremos aqui de primeira e segunda versão do gênesis), a linguagem aparece tanto como ato criativo e quanto como agente de conhecimento.

Segundo Benjamin, o fato da criação do homem ser descrita como diferente das outras coisas e animais mostra não tanto um estatuto especial do homem em relação ao resto da criação, mas principalmente o fato desse estatuto estar fundado essencialmente na relação especial do homem com a linguagem. Na segunda versão, Deus, após criar todas as coisas a partir da linguagem, por meio da fórmula “Que haja... e assim foi feito”, criou o homem não pela palavra, mas sim a partir da matéria (o barro). Porém, nessa narrativa a relação especial do ser humano aparece na forma do sopro: o ser humano, único ser na criação que não surgiu da vontade criativa puramente linguística divina, é também o único que recebe o sopro da linguagem falada, ou seja, da relação espiritual com o resto da criação (Benjamin, 2013: 60). O fato dessa relação especial se dar pela linguagem mostra que, já na Bíblia, há a percepção de que a essência espiritual humana, ou seja, o que a diferencia da de todos os animais e outros objetos, é justamente o fato dela ser fundamentalmente linguística.

A primeira versão, de forma diferente, também destaca a relação especial entre ser humano e linguagem. Nela, a criação se dá em estágios, sendo os seres vivos criados no mesmo dia que o homem, e não há uma relação clara entre matéria e vontade criadora divina. No entanto, em toda a narrativa, observa-se que há um ritmo terciário de criação, composto pelas etapas 1) “Haja...”, 2) “Deus criou (fez)” e 3) “Ele chamou”. A linguagem é apresentada também nessa narrativa como força criadora. No ato de anunciar a existência de algo, que significa o mesmo que trazer algo a existência, só se completa quando Deus dá um nome à sua criação. Dessa forma, Ele diz a palavra, a palavra cria e Deus conhece sua criação quando a nomeia, lhe chama por seu nome. Nas palavras de Benjamin: “Este [o ato criador] começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, assim por dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia” (Benjamin, 2013: 61). No entanto, esta separação entre palavra e nome na língua divina é só rítmica, pois o nome é a expressão imediata e íntima da palavra divina.

No caso da criação humana, o ritmo terciário se mantém, mas de outra forma. No versículo Gênesis 1, 27, “Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher criou”, percebe-se um ritmo terciário, sem no entanto nenhuma referência à linguagem. Para Benjamin, isto mostra como Deus, ao não incluir o ser humano dentro da nomeação, libertou nele a capacidade de nomear. Porém, o nome humano não tinha a potência criadora da palavra divina e, por isso, tornou-se somente nome, ou seja, conhecimento. O ser humano dá nome às coisas para poder conhecê-las. Há uma ligação entre o ato de nomear e o ato de conhecer: “A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro *meio* do conhecimento” (Benjamin, 2013: 61) (grifo do autor). No ser humano, essa potência criadora se transforma em saber, capacidade de conhecer.

Benjamin coloca, desta maneira, uma divisão dentro das línguas: uma língua divina criadora e uma língua humana posterior, além das línguas das coisas. Porém, há uma relação de intensidade em cada uma dessas línguas; enquanto a língua divina é palavra criadora e conhecimento na forma do nome, na língua humana o nome perde a intensidade criadora da palavra e se torna saber. Na língua das coisas, que é menos intensa que a humana por não ter o recurso do nome, no entanto, a palavra divina ainda irradia sua potência criadora por meio da sua

comunicação material . É pela palavra divina estar presente nas coisas, isto é, pelo nome que Deus deu a elas, que é possível ao homem nomeá-las, ou seja, conhecê-las (Benjamin, 2013).

Há, entretanto, uma permanência da palavra divina no nome humano. É somente na situação da doação do nome próprio que é possível, segundo Benjamin, tornar o nome humano mais próximo da palavra divina criadora. Isto ocorre porque no nome próprio não há pretensão ao conhecimento, ou seja, não se deseja comunicar nada, tão somente o fato da própria existência, sem mediações. Nesse sentido, o nome próprio se aproxima da palavra divina por ser, assim como esta, uma comunicabilidade pura. Deus, ao nomear as coisas, lhes deu seus “nomes próprios”, comunicabilidades puras que tornaram possível ao humano conhecê-las por meio do nome humano, nome este que apresenta um grau menos intenso de comunicabilidade. O fato do ser humano ser o único ser da criação que nomeia seus semelhantes é muito significativo: a doação do nome próprio sempre esteve ligada ao trazer à existência do recém-nascido perante a ordem cósmica ou divina. O nome próprio é dado à criança para que seja apresentada à existência e, a partir disso, possa ser conhecida por outros seres humanos Benjamin). Nas palavras de Benjamin:

A teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita em relação à linguagem infinita. Dentre todos os seres, o homem é o único que dá ele mesmo um nome a seus semelhantes, assim como ele é o único a quem Deus não nomeou. (...) Com a doação de um nome, os pais consagram seus filhos a Deus; ao nome que eles dão nesse ato não corresponde - no sentido metafísico, não etimológico - nenhum conhecimento, uma vez que é por ocasião do nascimento que dão nome a seus filhos. (Benjamin, 2013: 62-63)

O nome próprio é a expressão mais próxima do espírito linguístico divino, pois o nome divino que Deus dá às coisas na criação é uma espécie de nome-próprio. O ato de nomear é quase igual em sua forma divina e na sua forma humana. Quando o ser humano nomeia algo, ele tenta fazer a mesma coisa que Deus fez para completar a criação. Porém, como na linguagem divina a palavra criadora divina e o nome como meio de conhecimento são imediatamente iguais; na linguagem humana, as coisas, ao se comunicarem com o ser humano expressando a palavra divina nelas presente, expressam a palavra divina em sua língua muda e material. No ser humano, no entanto, não há a atualidade divina que torna a palavra e o nome idênticos, logo, o nome humano é uma espécie de tradução da língua das coisas (que expressam a palavra divina)

na língua humana. Por isso, a existência de uma infinidade de línguas é possível: cada uma das línguas busca, no nome das coisas, o nome próprio que Deus, originalmente, deu a cada coisa (Benjamin, 2013). Da mesma forma que na passagem da língua muda das coisas para língua humana, algo é acrescentado (no caso, o conhecimento), na passagem da língua humana para a língua divina, acrescenta-se algo ainda maior: a potência criadora divina, que torna palavra e nome imediatamente iguais:

Como a palavra muda, na existência das coisas, está infinitamente longe, e abaixo, da palavra que, no conhecimento do homem, nomeia, por sua vez, esta palavra está também longe da palavra criadora de Deus - eis aí o fundamento da pluralidade das línguas humanas (Benjamin, 2013: 66).

O nome humano é uma espécie de receptividade ativa e criativa. O nome é uma tradução da palavra divina que se comunica com o próprio homem, e que ele só pode traduzir através dos próprios nomes. Benjamin diz que o nome é uma expressão da forma como as coisas se comunicam com ele; por isso, o nome é um tipo de tradução. Tradução, para Walter Benjamin, significa muito mais que a passagem de uma língua para outra. Segundo ele, a passagem de uma língua para outra é muito mais do que simplesmente uma troca de termos equivalentes por similitude. Traduzir, mais do que simplesmente uma troca de palavras parecidas, é metamorfosear uma língua na outra, e esta metamorfose se dá pois as línguas tem diferentes graus de intensidade de comunicação (por exemplo, a língua humana tem um grau de comunicabilidade muito maior que a língua de uma lâmpada, a tradução consiste justamente em buscar um nome que expresse a forma como a lâmpada se comunica com o ser humano).

Dessa forma, há, cronologicamente, uma perda de intensidade da língua divina, criação e conhecimento, em relação à língua humana, que é só conhecimento. No entanto, se o conhecimento já estava presente na própria língua do ser humano, a existência de uma árvore cujos frutos proporcionem o conhecimento do bem e do mal não parece fazer muito sentido, já que o conhecimento das coisas já está, de modo imediato, contido em seu nome. Benjamin irá explicar a existência da árvore da seguinte forma:

Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a existência da árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcionar o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconheceu com as palavras da criação: “e era muito bom”. O

conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. (Benjamin, 2013: 66-67)

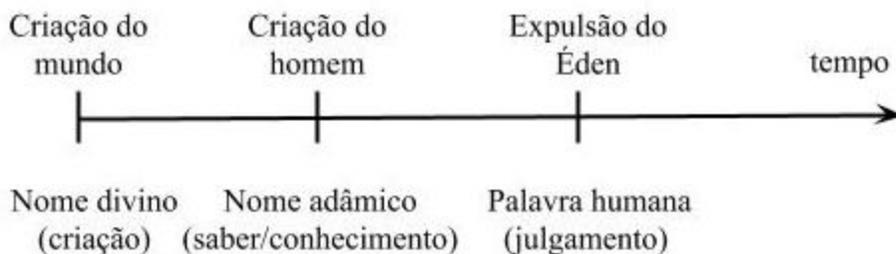
A linguagem humana, desta forma, sofreu uma mudança em sua estrutura com a expulsão do paraíso. A partir do momento em que a linguagem deixou de ser fundamentada no nome, isto é, no conhecimento, ela passou a se basear no conhecimento do bem e do mal, isto é, no julgamento. Este conhecimento, segundo Benjamin, não tem nome, ou seja, nele não há o espírito nomeador inicial, que não necessitava julgar para conhecer algo (Benjamin, 2013). Nesse momento, a língua humana deixa de lado a dimensão, antes exclusiva, de dar às coisas seus nomes - nomes que tentam traduzir, de forma mais ou menos precária, a palavra divina presente nelas - e passa a se apresentar como palavra humana, portadora do conhecimento absoluto do bem e do mal. Nessa passagem, em um só movimento, a língua humana abandonou a pretensão de conhecer as coisas a partir delas mesmas, através do nome que é receptivo à palavra divina, e passou a buscar a essência das coisas um conhecimento exterior à linguagem. Nas palavras do texto:

O saber sobre o que é bom e o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não-criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome não sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da palavra humana, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, e certo modo, a partir do exterior. (Benjamin, 2013: 67) (grifo do autor)

Em outras palavras: com o nascimento da palavra humana, a linguagem abandona sua pretensão de nomear/conhecer e abandona seu caráter imediato para reivindicar apenas sua função significante. Nesse sentido que ela abandona sua magia imanente em nome de seu caráter mágico exterior, isto é, de seu caráter puramente simbólico. A palavra deixa buscar a comunhão com o nome divino, deixa de se considerar como expressão da palavra divina para ser só expressão de um sentido exterior, um conteúdo externo a ela. Com esta mudança, a palavra deixa de nomear e passa a comunicar: "A palavra deve comunicar *alguma coisa* (afora de si mesma)" (Benjamin, 2013: 67) (grifo do autor). A palavra, ao contrário do nome, não é possibilidade de conhecimento, ela é designação, símbolo de algo que não é ela própria. Essa modificação da

linguagem adâmica original em linguagem julgadora é aquilo que simboliza a queda do homem do estado paradisíaco para a confusão que se inicia com essa queda.

As linguagens se classificam por intensidade comunicativa, que foi perdendo intensidade ao longo do tempo. Dessa forma, para Benjamin, a passagem da linguagem divina para a palavra humana se deu, cronologicamente, da seguinte maneira:



O conhecimento das coisas, para Benjamin, está no nome. A palavra humana é um tipo de paródia da língua adâmica nomeadora, da mesma forma que o nome humano é um tipo de paródia do nome divino. Entre essas línguas, há uma relação de decadência, de perda de intensidade tanto comunicativa quanto ontológica (já que, na teoria da linguagem benjaminiana, ambas são a mesma coisa). A palavra humana, no entanto, representa um estado de decadência maior que o nome adâmico em relação à palavra criativa divina. Exatamente por abandonar a relação com esta palavra, o conhecimento proporcionado pela palavra humana não é um conhecimento que procure conhecer as coisas por elas mesmas, mas sim julgá-las em relação a dois conceitos externos a elas (as coisas): os conceitos de bem e mal. Nas palavras de Benjamin:

O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é - no sentido mais profundo em que Kierkegaard entende esse termo - uma "tagarelice", e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o tribunal. (Benjamin, 2013: 67)

O conceito de tagarelice mencionado por Benjamin é apresentado na obra "A dialética da comunicação ética e ético-religiosa" (1847) da autoria de Soren Kierkegaard (1813-1855). Esse conceito é introduzido no contexto de uma crítica à comunicação moderna, com a afirmação de que estaríamos, na modernidade, vivendo "na idade de ouro da tagarelice e da conversa fiada"

(Kierkegaard apud Almeida, 2010: 32). A tagarelice seria exatamente o excesso de comunicação característico das mudanças sociais na época moderna, excesso esse característico de um mundo "em que se esqueceu realmente o que significa tornar-se homem, onde todos vivem a doença mortal graças aos jornalistas, escritores, tipógrafos, a serviço da confusão generalizada, do excesso de comunicação (...)" (idem). A tagarelice consiste na decadência da linguagem, que perde sua dimensão conhecedora em nome de uma suposta dimensão superior, externa às coisas. E, a maior característica da palavra que julga é justamente essa: ela quase imediatamente se vira para o seu portador e o submete também ao julgamento:

Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmos a incitaram, em conformidade com uma lei eterna segundo a qual essa palavra que julga pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa - e é isto que ela espera. No pecado original, em que a pureza eterna do nome foi lesada, ergueu-se a pureza mais severa da palavra judicante, do julgamento. (Benjamin, 2013: 67-68)

Como Benjamin deixa claro, a palavra humana ainda conserva uma magia como toda linguagem. Porém, ao contrário do nome adâmico, a magia da palavra humana não existe em razão de sua espontaneidade e de ser caráter puro e imediato. Ela se baseia na severidade do tribunal, do julgamento, que também tem a sua magia imediata. Existem dois tipos de magia na linguagem, como se pode ver: a magia imediata do nome e a magia imediata da palavra judicante. A diferença entre as duas é o tipo de magia que carregam; enquanto a magia do nome está em sua perfeita imediaticidade com a palavra divina, a magia da palavra humana está em sua total sincronia com a severa pureza da sentença julgadora. O conhecimento que julga o que é bom e o que é mau não admite nenhum tipo de mediação, exceto a sua própria certeza absoluta e imediata. Seu conhecimento se baseia na mais absoluta imediatidade entre a coisa e o julgamento.

A partir dessas conclusões, Benjamin divide o significado da concepção do pecado original em três significações. São elas:

- 1) com a saída do ser humano do Éden, a linguagem deixa de ser baseada no nome puro e passa ser simplesmente um meio para a comunicação de conteúdos. Com esse abandono da dimensão imediata do nome na palavra humana, a linguagem se torna só o sinal de algo exterior a ela, e foi isso que possibilitou a pluralidade das línguas humanas;

- 2) no entanto, a imediatidade do nome continuou presente na palavra humana, agora na forma do conhecimento imediato do bem e do mal que a sentença jurídica reivindica para si, sendo abandonada a pretensão ao conhecimento não-mediado pelo julgamento;
- 3) com o abandono do nome enquanto instância imediata entre essência linguística e essência espiritual, tornou-se possível a constituição do pensamento abstrato; isso ocorreu pois a separação entre as coisas e os nomes fez possível um deslocamento das coisas para a abstração (Benjamin, 2013: 68).

O movimento de abandono da nomeação realizado pela palavra judicante, que julga possível e imediato o conhecimento do bem e do mal, torna no entanto esse conhecimento cada vez mais distante, já que bem e mal continuam inominados e, por isso, inacessíveis ao conhecimento humano - que se perde justamente nesse “abismo”. Segundo Benjamin, o simples ato de questionar se o mundo e a criação divina nele existente é bom ou mal já é o primeiro pecado da palavra humana, pois, já no ato da criação, Deus havia criado o mundo e observado que o que criara era bom (Benjamin, 2013). Na pretensão de conhecer o bem e o mal, o homem acaba os deixando sem nome, isto é, priva-se da possibilidade de, de fato, conhecê-los. Logo, a verdadeira queda do espírito linguístico, ou seja, o pecado original linguístico, foi a substituição da magia imanente do nome adâmico pela magia imediata da palavra que julga. E, como Benjamin chama a atenção, essa substituição terá como consequência o julgamento daquele que profere a palavra judicante. A palavra que julga, que vê culpa, é, em si mesma, a fonte de toda culpa posterior que ela imprime nas coisas.

A suposição de que a abstração da linguagem tem origem na palavra judicante, que o próprio Benjamin admite ser bastante ousada, está fundamentada, para ele, no fato de que o nome, na sua acepção mais pura, só “fornece o solo no qual os elementos concretos se enraízam” (Benjamin, 2013: 68). É dessa forma que se dá sua comunhão imediata com as coisas. O caso da abstração na linguagem, no entanto, tem outro tipo relação imediata, mais próxima da imediatidade da palavra judicante do que da magia imanente do nome. A abstração é imediata em relação não ao concreto, mas sim ao elemento propriamente abstrato, não-imanente. A imeditividade da abstração reside, paradoxalmente, na incorporação do elemento mediado como

o elemento principal da palavra. O imediato da palavra humana se dá não na relação entre palavra e concreto (como no caso do nome), e sim na relação entre palavra e abstração.

Essa forma de relação é a mesma da palavra judicante: para ambas, o conhecimento do bem e do mal (que permanecem elementos não-nomeados e, no fundo, desconhecidos) é imediatamente acessível. No circuito coisa-palavra-abstrato, de forma contrária da comunicação nômica, não existe uma reciprocidade de comunicação entre abstração (espiritual - nome) e coisa (material). A linguagem não é mais interpelação de si e comunicação com o mundo, nem receptividade criativa e conhecedora em relação à linguagem material das coisas. Ela, a língua da palavra humana, é essencialmente simbólica; seu fundamento é a abstração, sua magia está na mediação imediata do julgamento. Como afirma Benjamin:

Essa imediaticidade na comunicação do abstrato instalou-se como judicante quando o homem, pela queda, abandonou a imediaticidade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra vã, no abismo da tagarelice. Pois - é preciso repetir ainda uma vez - a pergunta sobre o bem e o mal no mundo da criação foi tagarelice. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer entre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do direito. (Benjamin, 2013: 68-69)

A palavra que julga tomou o lugar da palavra que conhece que, por sua vez, tomou o lugar da palavra criadora. Aquilo que a princípio era um meio completamente puro, desprovido de qualquer potência de violência, tornou-se em violência, a partir do momento em que o julgamento, isto é, o direito, invadiu o domínio da linguagem e da comunicação. Assim, fecha-se o ciclo do direito e do mito e dos domínios que, inadvertidamente, ele invadiu: a linguagem, a religião e a justiça. Mas, como afirma Benjamin, “Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua” (Benjamin, 2013: 155). O que Benjamin propõe não é simplesmente um abandono ingênuo do direito e do mito - pois, como Adorno e Horkheimer mostraram, esse abandono somente leva para ainda mais profundamente dentro deles. O que buscou-se expressar é a extrema problemática que o direito

oferece quando se desloca sua discussão do próprio campo do direito para o campo da religião e da mitologia.

5. Considerações finais

Como pôde ser observado, o pensamento de Walter Benjamin destaca-se na produção filosófica do século passado pois alia uma profunda reflexão política, aguçada sensibilidade poética e rigor teórico. Sua investigação do mito, que foi aqui introduzida a partir do conceito de violência no texto “Para a crítica da violência”, desdobra-se em interessantes questões. No percurso percorrido neste trabalho, buscou-se mostrar como para melhor compreender um texto cuja temática é eminentemente jurídico-política é necessário mergulhar no pensamento do autor em sua face mais teológica e metafísica. Isto ocorre porque Benjamin justamente mostra o elo muitas vezes oculto entre esses domínios. Justiça, direito, culpa, religião, mito, destino: esses vocábulos são, na linguagem benjaminiana, aparentados. Com isso, no entanto, o autor alemão está longe de afirmar categoricamente a extinção ética do direito, mas apenas que este apresenta falhas relevantes em sua própria substância, falhas estas de tal profundidade que colocam todo o edifício do direito em uma luz no mínimo problemática.

No pensamento de Benjamin, a justiça talvez seja em última análise um mecanismo do direito para a perpetuação de uma ordem política: “ (...) nos primórdios, todo direito foi um direito de prerrogativa dos reis ou dos grandes, em suma, dos poderosos. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito” (Benjamin, 2013: 149). Michel Foucault elabora essa ideia ao afirmar que o direito moderno era essencialmente um direito régio, preocupado em circunscrever claramente uma ideia particular de soberania e, simultaneamente, criar um discurso no qual se manipulasse “o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência” (Foucault, 2005: 30). Esse modelo de soberania jurídica foi o molde do monarquismo absolutista que caracterizou a formação política na Europa da Idade Moderna.

Ao analisar o drama barroco alemão (*Trauerspiel*), Benjamin mostra como existiu uma mudança no discurso e na técnica do direito do período do barroco (século XVII) para o que se configuraria posteriormente como a modernidade (século XVIII). Essa mudança se deveu, na visão do autor, à Contrarreforma religiosa vivida pela Europa e às reformas jurídicas que

acompanharam essa mudança. Dessa maneira, o que explica o desaparecimento do direito do estado de exceção do direito em geral a partir do século XVIII (pois ele era importante no século XVII, em especial no Barroco) não é apenas a estabilidade política que marcou esse século, mas sim a racionalidade teológica que operou no pensamento jurídico naquele momento. Enquanto no Barroco a tensão entre o papel sublime do monarca e sua condição mundana resultou na criação do estado de exceção - ou seja, o poder jurídico do soberano de tomar as rédeas dos acontecimentos históricos e restaurá-las a um suposto estado de equilíbrio político-cósmico -, no período do Renascimento houve a possibilidade de uma saída a esse impasse: a secularização⁷.

Dessa maneira, apesar de ter perdido o caráter sagrado, a relação entre direito e poder político continuou a existir, ainda que baseada em uma racionalidade diversa daquela do poder monárquico medieval. O que Benjamin pretende mostrar ao abordar a violência vai um pouco além das questões jurídico-teológicas que trabalha ao refletir sobre o drama trágico alemão: mais que mostrar o funcionamento das racionalidades e seus efeitos, ele busca criticar, isto é, expor falhas, incoerências e lacunas que apareciam no pensamento jurídico a ele contemporâneo. No entanto, sua crítica não se dá em um nível puramente jurídico. Os problemas por ele apresentados são problemas políticos que, ao serem colocados diante da teoria jurídica, explicitam as falhas e limites dessa mesma teoria, problemas esses que são ainda mais graves pois manifestam-se nas situações nas quais o direito não tem uma determinação clara – como a greve geral.

A partir das considerações de Georges Sorel sobre a greve, Benjamin percebeu que existe uma diferença entre a violência que deriva sua força do direito e a violência que não o faz. Essa diferença expõe não só o funcionamento da lei em si, mas também põe em cheque todo o arcabouço no qual o Estado inscreve as leis. Primeiramente, a distinção leva à percepção de que, ao contrário do que o discurso do direito afirma, o problema da violência não-sancionada pelo Estado não é o perigo de desintegração da ordem jurídica ali presente, mas sim da ascensão de

⁷ A partir do século XVIII o direito barroco essencialmente de origem divina e baseado numa ideia de restauração da prosperidade perdida em razão do devir histórico pela ação do mecanismo do estado de exceção - fruto majoritariamente da Contrarreforma católica e sua influência no direito canônico - perde a importância e engendra, a partir dele, uma nova forma de relação entre direito e poder político. Essa forma é essencialmente moderna e não tem relação direta com um poder divino ou uma restauração de um equilíbrio original; muito pelo contrário, ela se baseia na percepção de um desequilíbrio estrutural nas relações de direito na sociedade (Foucault, 2005).

uma nova ordem que pode vir a sobrepujá-la. O monopólio legítimo da violência pelo Estado tem evidentemente a função de preservar a paz e a estabilidade social, mas além disso e acima disso, ele tem a função de preservar esse mesmo Estado e essa mesma legislação que o legitima. É, antes de tudo, a si mesmo que o direito protege ao legitimar a força do Estado. A violência tem, nesse sentido, uma função conservadora, pois busca manter a ordem de direito existente.

No entanto, a distinção também deixa claro que a violência ilegal à qual a força da lei se dirige busca tornar-se a portadora desse monopólio. Uma vez que ele seja alcançado (não importa se for por pouco ou muito tempo), passa a fazer uso da violência conservadora para impedir a ascensão de novas violências. Nesse sentido, a violência tem uma função instauradora, já que instaura por meio da força uma ordem jurídica nova. Porém, a violência conservadora e a violência instauradora não estão em domínios exclusivos. Existem diversas situações em que elas se confundem e, de fato, a indecibilidade é uma das características dessa distinção. Walter Benjamin chamou esse gênero de violência, tanto quando exerce função conservadora quanto instauradora, de violência mítica. A escolha do termo mítico não é, como buscou-se mostrar, algo inédito. Benjamin já tinha trabalhado com o tema do mito nos textos “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916) e “Destino e caráter” (1919) e, posteriormente, na tese “Origem do drama trágico alemão” (1928).

Nesses textos Benjamin já havia construído uma ideia de mito que, de modo geral, está bastante em consonância com a ideia que é apresentada em “Para uma crítica da violência” (1921). O conceito de mito está fundamentado na relação jurídica-teológica-cosmológica entre o homem grego na Antiguidade e as divindades. Essa relação é baseada em um poder supremo, irrestrito e inquestionável das autoridades celestes, que agiam por meio dos mecanismos do destino para que o equilíbrio cósmico permanecesse, isto é, os deuses continuassem detentores desse poder supremo. Quando Latona ordena o assassinato de Níobe, a ação divina não é só um ato de manutenção do direito; ela é violência que, na própria ação, instaura um direito (Benjamin, 2013: 147). No mito grego, culpa e destino eram ligados à vida do herói por meio da ação dos deuses. A profecia do oráculo no mito de Édipo não é uma maldição, ela é um “embaralhamento” de temporalidades que aciona os mecanismos do destino. A culpa é anterior à

profecia, que é apenas um dos desencadeamentos que levam ao cumprimento da sentença (Benjamin, 2013).

Para Benjamin, a tragédia foi a primeira crítica ao mito na qual, de fato, a lógica mítica foi rompida – mesmo que na forma da experiência de uma peça (Benjamin, 2013). Isto ocorreu pois a tragédia expõe o mito e todas as relações cósmico-teológicas entre divindades e seres humano confrontando, nessa exposição, tais forças com o herói. O herói, no entanto, não sai vitorioso diante dessas forças. Se o herói se tornasse poderoso como um deus, conseguindo instaurar uma nova ordem cósmica na qual sua violência vencesse a violência divina, não haveria um rompimento com a lógica mítica, mas sim uma alternância de violências mantenedoras e instauradoras. O rompimento do herói na tragédia é muito mais profundo: ele nem luta nem aceita seu destino; ao invés disso, ele se recolhe a si mesmo e observa mudo os desdobramentos da ação dos deuses. Seu silêncio não é resignado, mas, nas palavras de Franz Rosenzweig e Benjamin, “obstinado” (Benjamin, 2013; Rosenzweig, 2005).

À tragédia, umas das saídas do mito, pode-se comparar o outro tipo de violência possível a partir da tipologia de Benjamin: uma violência que, nem instauradora nem conservadora, abstinasse de qualquer tipo de relação com o direito. Assim como o herói trágico no momento de sua morte encerra sua relação com os deuses e observa impassível a expiação atingir seu corpo, a violência divina atinge a bando de Coré e aniquila-os imediatamente na metáfora benjaminiana. A violência que não baseia seu poder em uma força – força no sentido soreliano deve ser entendida como a violência do mais forte contra o mais fraco – e nem busca modificar as relações de força na sociedade independente completamente de qualquer contrato político. A violência mítica produz ordenação jurídica e política, a violência divina não produz nada, apenas expõe o mito e, nessa exposição, o inviabiliza. Benjamin afirma que “Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas, utopias, numa palavra, de instaurações de quaisquer formas de direito” (Benjamin, 2013: 143). A greve geral proletária não busca negociar com o Estado, ela permanece obstinada:

(...) A greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. (...) Com efeito, esta [greve geral proletária] não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente

transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. (Benjamin, 2013: 143)

Há, na violência divina, uma imediaticidade autêntica, diferente da imediaticidade da violência mítica, produtora de ordem jurídica. De forma análoga à palavra divina mencionada por Benjamin em sua análise lingüística do Antigo Testamento, a palavra divina de Deus contra o bando de Coré é imediata: depois de atingir suas vítimas, ela cessa completamente, encerrando a questão, tornando a revolta passado e trazendo a unidade novamente ao povo judeu. Na visão de Benjamin, a ação do deus judaico na Bíblia era essencialmente lingüística, pois ele é o portador da palavra imediata – ou seja, do mais estreito grau de união entre a língua e o ser. Quando a palavra divina entra no domínio do destino, momento este marcado pelo julgamento de Adão e Eva, ela perde a pureza imediata divina e torna-se mítica.⁸ A pureza de um meio é determinada pela ausência tanto de mediações quanto de fins; é por isso que a linguagem é considerada por Benjamin um meio puro, ou seja, um meio essencialmente destituído de violência. No entanto, houve uma degeneração na linguagem pelo direito, que trouxe o julgamento para a sua esfera, fazendo-a perder seu caráter de meio puro.

A violência mítica produz ordenação jurídica e política, mas a violência divina não produz nada, apenas expõe o mito e, nessa exposição, o inviabiliza. Benjamin afirma que “Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas, utopias, numa palavra, de instaurações de quaisquer formas de direito” (Benjamin, 2013: 143). De forma parecida, a linguagem não comunica nada já que, para Benjamin, a linguagem comunica apenas a si mesma sem mediações: “toda língua se comunica *em si mesma*; ela é, no sentido mais puro, o *meio* [*Medium*] da comunicação” (Benjamin, 2013: 53). É na diferença entre meio [*Mittel*] e meio [*Medium*] que reside a diferença entre a violência do direito e a violência pura (que, como se demonstrou, é não-violenta). Enquanto o primeiro meio se coloca sempre como uma intermediação para um fim – ou, em termos lingüísticos, um signo de algo -, o segundo deve ser entendido como um meio no qual fenômenos ocorrem imediatamente – a língua, então, é a

⁸ Como afirma Avelar, deve-se tomar cuidado ao julgar que a violência divina sempre estará ligada ao judaísmo e a violência mítica ao mito grego (Avelar, 2009). Mito e divino, mais que categorias ligadas a alguma cultura ou religião, são categorias metafísicas, estruturas de ideias (Benjamin, 2002). Logo, o deus judaico pode agir pelos mesmos mecanismos míticos dos deuses olímpicos, e a tragédia grega pode conter elementos de fuga da lógica do mito.

expressão imediata de si mesma, e não um conjunto de signos que visam um significado exterior a eles.

A crítica da violência de Benjamin está, como foi observado, inscrita em um panorama que vai muito além do que é dito no texto. O que se percebe ao colocar esse texto dentro da perspectiva dos outros escritos do autor é que há um movimento geral na obra de Benjamin de crítica ao mito. Essa crítica não se dá, porém, em um nível negativo; o autor se preocupa em pontuar que o funcionamento do mito não é, diferentemente da forma como ele se apresenta, implacável em todos os sentidos. Há saídas aqui e ali para o destino mítico, e isso parece ser uma compreensão já desenvolvida – Hölderlin, por exemplo, chamava os deuses bem-aventurados de “sem destino” (Benjamin, 2013: 92-93). No entanto, tentar identificar os casos concretos pelos quais essas saídas se efetivaram não é, nas palavras de Benjamin, “igualmente possível nem urgente” (Benjamin, 2013: 155). O caráter expiatório e revolucionário da violência divina não aparece na história pois ele não produz efeitos de finalidade e, mesmo que produza, o julgamento dos efeitos subordina a análise à lei dos meios e inviabiliza toda a crítica.

6. Bibliografia

ADORNO, Theodor W. BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

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

ALMEIDA, J. M. de. Ética e Linguagem em Kierkegaard e as influências em Wittgenstein. *Cadernos UFS de Filosofia*, v. VII, p. 27-43, 2010. Disponível em http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARO_cadernos_7/jorge.pdf, acesso em 03/03/16.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AVELAR, Idelber. O pensamento da violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida. *Cadernos Benjaminianos*. Belo Horizonte, n.1, p. 1-18, 2009. Disponível em <http://www.idelberavelar.com/cadernos-benjaminianos.pdf>, acesso em 17/06/15.

BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____, SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2013.

- GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além Da Guerra*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientle studia*. São Paulo, v. 5, n.3, p. 375-98, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? Tradução de Luiz Sérgio Rouanet. Disponível em http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf , acesso em 17/01/16.
- ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- _____. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- _____. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- SOREL, Georges. *Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.