

BARBÁRIE DA CULTURA E CULTURA DA BARBÁRIE: BREVE ESTUDO SOBRE A VIOLÊNCIA E O PODER A PARTIR DA PERSPECTIVA DE WALTER BENJAMIN

João Luis Pereira Ourique¹
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O trabalho pretende discutir sobre a violência e o poder considerando os escritos de Walter Benjamin, em especial o ensaio de 1920, *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma crítica da violência), ao abordar problemas que mantêm uma visão positiva da guerra e as suas consequências para a formação cultural. Conceitos como o *direito natural* e o *direito positivo*, presentes na reflexão benjaminiana, possibilitam um entendimento de que a violência é legitimada em sua contradição e sustentada em elementos históricos e psicológicos.

Palavras-chave: crítica - violência - poder - formação cultural - guerra

Abstract: This paper intends to discussion about the violence e power considering the writings by Walter Benjamin, specially the essay of 1920s, *Zur Kritik der Gewalt* (Critique of violence). It approaches problems that keep a positive view of the war and its consequences into the cultural formation. Concepts such as *natural law* e *positive law* are presents in the Benjaminian's reflexion and possibility an understanding that the violence is legitimated in your contradiction and sustained in historical and psychological elements.

Keywords: critique - violence - power - cultural formation – war

A percepção de Walter Benjamin sobre a violência se constitui em um aspecto dos seus estudos ainda não esgotado e, não raras vezes, explorado de forma fragmentada. Essa afirmação não se traduz como uma forma de depreciação ao que foi escrito com base na reflexão benjaminiana e nem sobre a totalidade dessas produções, apenas evidencia que também existe uma preocupação muito frequente em adequar um sentido mais amplo sobre o tema em Benjamin e não em pensar a partir dele. A necessidade de mudança de paradigma para buscar compreender – ainda que parcialmente – os conceitos e ideias benjaminianas é elemento imprescindível, sob pena de simplesmente ocorrer uma adaptação aos modelos existentes. Um exemplo dessa situação pode ser percebida na aproximação de fragmentos das teses *Sobre o conceito*

¹ Professor adjunto da Universidade Federal de Pelotas - UFPel, líder do Grupo de Pesquisa CNPq ÍCARO (UFPel) e pesquisador dos Grupos de Pesquisa CNPq Literatura e Autoritarismo (UFSM) e Formação Cultural, Hermenêutica e Educação UFSM).

de história: “E esse inimigo não tem cessado de vencer”, pois “Nunca houve um monumento à cultura que não fosse também um monumento à barbárie” evidenciando que “A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral” (1985, p. 225-226).

A crítica presente nesses escritos é mais impactante quando confrontada a necessidade de assimilar um sentimento de perda sobre a cultura somado ao da aceitação de suas incongruências. Redimensionar a noção de cultura e incluir nela a ideia de barbárie não é tão somente olhar para um passado de forma diferente, mas inserir um novo leitor nesse passado que não veja a si como redentor dos vencidos ou defensor dos vencedores. Nesse sentido, Benjamin procura reencontrar as ideias que movimentam os indivíduos na construção da sociedade em seus aspectos mais pragmáticos que operam a partir de mecanismos de sobrevivência e de sua permanência em outras instâncias históricas e culturais. Como observador privilegiado da história, a ele é possível desconstruir o discurso das ideias opressoras de dentro, apresentando argumentos tão simples quanto difíceis de serem construídos – e aceitos – por uma lógica calcada na violência como basilar da própria noção de civilização.

Em *Teorias do fascismo alemão*, Benjamin confronta o entendimento de que a guerra é o motor do desenvolvimento tecnológico não apenas no seu aspecto moral, mas na direção da falta de um amadurecimento da própria sociedade que justifica a guerra para avançar e desenvolver-se tecnicamente. Enfatiza, nessa linha de raciocínio, que “Sem querer diminuir a importância das causas econômicas da guerra, pode-se afirmar que a guerra imperialista, em seu aspecto mais duro e mais funesto, é determinada também pela enorme discrepância entre os gigantescos meios tecnológicos por um lado e um mínimo conhecimento moral desses meios, por outro lado” (1986, p. 130). Ao partir dessa noção mais basilar, é possível adentrar no universo simbólico e observar a apropriação de princípios que não podem – em uma primeira instância – serem contestados, antes serem incorporados ao argumento contrário. É o que ocorre com Ernst Jünger² que se apropria de um dos princípios do pacifismo, corrompendo o

2 Walter Benjamin parte da frase de Ernst Jünger "o século em que se luta, por que idéias e com que armas são coisas secundárias" (1986, p. 130) para suas considerações, elaborando, na sequência, uma crítica mais contundente ao que afirma ser um “fanatismo juvenil que desemboca num culto, numa apoteose da guerra, cujos profetas são sobretudo von Schramm e Günther. Essa nova teoria da guerra, que traz escrita na testa sua origem a partir do mais furioso decadentismo, nada mais é que uma transposição irrefreada das teses do l'art peur l'art para a guerra. Mas se essa doutrina, em seu solo de origem, já tendia a tomar-se um escárnio na boca de adeptos medíocres, as suas perspectivas nessa nova fase são vergonhosas. Imaginemos um combatente da batalha do Mame ou um daqueles que estavam no cerco de

sentido primeiro, apresentando “um arraigado misticismo perverso, segundo todos os critérios de um pensamento viril. O seu misticismo da guerra e o ideal estereotipado do pacifismo se equivalem” (BENJAMIN, 1986, p. 130).

Se, por um lado, parece mais fácil para um intelectual consciente da violência histórica discutir essas contradições, tal postura fica ainda mais problemática quando confrontada com o próprio paradigma de reflexão. No ensaio *Melancolia de esquerda* Benjamin aborda a acomodação em razão da insuficiência de argumentos, da própria falta de aceitação da incompletude e da necessidade de pensar criticamente sem a dependência de conceitos dominantes. “Nunca ninguém se acomodou tão à vontade numa situação tão incômoda. Em suma, esse radicalismo de esquerda é uma postura à qual não corresponde mais ação política nenhuma. Ele não está à esquerda desta ou daquela tendência, mas simplesmente à esquerda de toda e qualquer possibilidade”. (1986, p. 139).

As duas tendências – de apologia à guerra e da acomodação da crítica de esquerda – se somam, dentro do entendimento benjaminiano, para operar na direção contrária ao desenvolvimento humano (do que se entende por humanização como ideal). Tal consideração encontra amparo nas suas palavras sobre o ativismo:

Em suma, podemos supor, como Lichtenberg, que os cachorros, as vespas e os marimbondos, se fossem dotados de razão humana, talvez pudessem se apoderar do mundo; os intelectuais, apesar de serem dotados dessa razão, são incapazes de fazê-lo. Eles podem apenas trabalhar no sentido de que o poder chegue às mãos daqueles que façam desaparecer, o mais rapidamente possível, aquela espécie singular de seres humanos, que nada mais são do que um estigma no corpo comunitário abandonado pelo espírito. (1986, p. 143).

Com isso, uma espécie de irracionalismo legitimado por conceitos inquestionáveis – por operarem com argumentos que se tornaram lógicos e aceitos pela coletividade apesar de suas contradições básicas – domina o meio social, o espaço de conduta coletiva que não precisa mais pensar por si mesma, apenas seguir o curso do rio caudaloso da opressão ao outro como autopreservação.

Verdun lendo frases como estas; "Conduzimos a guerra segundo princípios impuros." "A luta real, homem contra homem, tropa contra tropa, tomou-se cada vez mais rara." "Muitas vezes, os oficiais da linha de frente conduziam a guerra sem estilo." "Com a incorporação das massas, do sangue inferior, da mentalidade prática burguesa, em suma, do homem comum, sobretudo dentro do quadro dos oficiais e suboficiais, foram aniquilados cada vez mais os elementos eternamente aristocráticos do ofício militar" (1986, p. 131).

Na transição para uma abordagem mais pontual de Walter Benjamin sobre a violência é importante mencionar ainda dois momentos: o primeiro percebido a partir dos fragmentos de *Movimento social* e o segundo decorrente da sua correspondência com Gretel Adorno sobre os seus temores e angústias no período do entre-guerras. É possível, na tentativa de apresentar o panorama que Benjamin construiu sobre a sociedade europeia, perceber diversas visões, articulações que visam desestruturar o discurso distanciado, como base para um pensamento ágil e que necessita de fragmentos para o seu mosaico crítico.

Na passagem em que comenta a Insurreição de Junho, Benjamin cita que “Sobre as portas de muitas lojas fechadas os insurgentes escreviam: 'Repeito à propriedade! Morte aos ladrões!' Muitas bandeiras nas barricadas traziam a inscrição: 'Pão e Trabalho!'. Na Rue Saint-Martin, no primeiro dia, uma joalheria permaneceu aberta sem que houvesse qualquer ameaça contra ela, enquanto alguns passos adiante uma loja que tinha um depósito de ferro-velho foi saqueada...” (2006, p. 743).

Percebe-se aqui que Benjamin não apenas elabora o discurso a partir das contradições, mas também é capaz de operar com um entendimento diferente sobre a expectativa da notícia e do registro. Saquear uma joalheria pode ser visto como parte da lógica do momento, por isso a menção com o destaque, especialmente pelo fato de um ferro-velho não ter tido a mesma sorte. No entanto, questiona-se se a surpresa ocorre pelo respeito ao dono da joalheria - devido ao poder que ele exerce e que em um futuro próximo pode resultar em revanche ou responsabilização maior do que o proprietário do ferro-velho - ou à expectativa daquele que está em uma condição mais privilegiada e vê um responsável mais direto pela desigualdade. Essa postura pode ser observada a partir da atitude política de pequenos proprietários de terra no Brasil que são contra a reforma agrária por temerem perder suas terras. Acabam apoiando a estrutura desigual a que estão submetidos, que é a mantida pelos grandes latifundiários.

Trabalhar mais e mais. A resposta parece sempre ser esta para as elites, para os detentores dos meios de produção, especialmente no contexto histórico destacado por Benjamin: o da primeira metade do século XIX³. E as classes desfavorecidas acabam por

3 A citação que Benjamin faz do texto de Charles Nisard, de 1867, enfatiza essa visão que até hoje encontra eco na política e na sociedade: “Houve um tempo, que ainda não está muito distante, em que fazendo um elogio pomposo e patético do trabalho, não se deixava de insinuar ao operário que o trabalho do qual ele tirava sua subsistência não era obra de sua vontade, mas, antes, um imposto cobrado dele por certas pessoas que engordavam com seu suor... É o que se chamava a exploração do homem pelo homem. Algo dessa doutrina mentirosa e sinistra restou nas canções de ruas.... Fala-se sempre do trabalho com

acrescentar um turno de trabalho que expõe ainda mais a necessidade dos oprimidos na luta pela sobrevivência. É o caso de “Muitas jovens ... das manufaturas frequentemente abandonam a oficina às seis horas da tarde, em vez de saírem às oito, e vão percorrer as ruas na esperança de encontrar algum estranho, a que, provocam com uma espécie de embaraço tímido. - É isso que nas fábricas costuma-se chamar de fazer o quinto quarto de jornada.” (2006. p. 747). A miséria que toma conta da sociedade e molda os comportamentos, ainda que os valores pareçam permanecer intocáveis (a contradição evidente diante de olhos míopes), traz à tona uma ironia impactante: “Os princípios da filantropia encontram uma formulação clássica em Buret: 'Como a humanidade e mesmo a decência não permitem que seres humanos morram como animais, não se pode recusar a esmola de um caixão.’” (p. 747-748). Essas citações amparam a violência da miséria humana, sendo também um cenário histórico que se arrasta e reelabora a noção do exercício do poder.

A correspondência com Gretel Adorno é muito significativa por apresentar um percurso da vida privada e das atividades laborais, bem como sinais das insatisfações e problemas enfrentados durante a década de 1930. Em uma carta datada de 29 de março de 1933, Gretel Adorno pede notícias do amigo Detlef, um dos pseudônimos que Benjamin utilizava em muitos textos, incluindo um de seus livros: *Personagens alemães*. Gretel enfatiza sua preocupação em decorrência do atual contexto político: “estoy muy preocupada por él, y como seguramente usted le debe haber hablado, no conocía a mejor persona que pudiera decirme cómo está realmente, y qué perspectivas tiene por el momento”.⁴ (2011, p. 35). Essa preocupação decorre da carta que Benjamin escreveu a Gershom Scholem: “Dudo que ya hayas hablado com gente que salió de Alemania después del 15 de marzo. Por carta, solo podrías estar informado através de individuos especialmente audaces. Porque puede ser muy peligroso escribir desde allí sin un camuflaje cuidadoso. Estando em posesión de la libertad, puedo expresarme claramente pero sin extenderme. Es menos el terror individual que la situación cultural general lo que podría dar una idea de este momento”⁵ (2011, p. 35). Em 20 de abril de

respeito, mas esse respeito tem um quê de forçado, de disparatado.... No entanto, é verdade que essa maneira de encarar o trabalho é uma exceção; na maioria das vezes ele é cantado como uma lei da natureza, um prazer ou um benefício...” (2006, p. 748).

4 “estou muito preocupada com ele, e como certamente você deve ter conversado com ele, não conhecia melhor pessoa que pudesse me dizer como está realmente, e que perspectivas tem no momento”.

5 “Duvido que já tenhas falado com gente que saiu da Alemanha depois de 15 de março. Por carta, somente poderias estar informado através de indivíduos muito audaciosos. Porque pode ser muito perigoso escrever sem uma camuflagem cuidadosa. Estando em posse da liberdade, posso expressar-me

1933 Benjamin escreve a Gretel uma carta mais formal sobre suas impressões; o resultado é uma escrita cuidadosa em alguns aspectos que evidencia o momento conturbado, como este fragmento dá a entender: “estoy leyendo *Octubre*, el último tomo de la enorme novela campesina que había comenzado aquí el año anterior, donde la maestría de Krytrotz acaso sea todavía mayor que en el primer volumen”⁶ (2011, p. 47). É importante mencionar, segundo nota de rodapé da correspondência, que a escrita invertida das sílabas do nome de Trotzky (Krytrotz) deve-se à suspeita, especialmente durante o primeiro ano do governo de Hitler, de censura e espionagem de cartas na Alemanha nazista.

Percebe-se, com isso, que o contexto político era algo sufocante e aterrador, que o medo das circunstâncias era presente no cotidiano das pessoas. Além disso, destaca-se o entendimento do processo de aceitação da violência e do preconceito como vetores da opressão, tal como se depreende dos seus escritos sobre a cena alemã citados anteriormente. Essas referências auxiliam a compor o estudo de um dos seus textos iniciais, produzido entre 1919 e 1920, que aborda diretamente a noção de violência. No ensaio *Para uma crítica da violência*⁷, Benjamin discute o papel da violência e de como ela se legitima no meio social e se insere na própria filosofia de uma formação humana. Nesse sentido, afirma-se que o exercício da violência se dá em nome do poder e que o poder se sustenta por meio da violência, sendo possível entender a crítica que Benjamin realiza à violência e a seu entendimento como intrínseco à condição humana e não como mais uma construção histórica. A aproximação com a ordenação do direito mais elementar entre fim e meios estabelece o caminho para reflexões que visam discutir, inicialmente, o simplismo voltado apenas para o entendimento se a violência é empregada para fins justos ou injustos. Segundo Benjamin, “Sendo assim, sua crítica estaria implicitamente dada em um sistema de fins justos. Mas não é bem assim. Pois o que um tal sistema incluiria – aceitando-se a hipótese de que estivesse assegurado contra todas as dúvidas – não é um critério da violência em si mesma enquanto

claramente, mas sem estender-me. É menos o terror individual do que a situação cultural geral o que poderia dar uma ideia deste momento”

6 “estou lendo Outubro, o último tomo do enorme romance campesino que havia começado aqui no ano anterior, no qual a maestría de Krytrotz talvez seja ainda maior que no primeiro volume.”

7 O ensaio citado será o da edição de 2011 – Escritos sobre mito e linguagem – tendo em vista que leva em consideração as traduções já realizadas e publicadas em 1986, com o título de Crítica da violência – crítica do poder. (Documentos de cultura, documentos de barbárie. Organização e apresentação: Willi Bolle, São Paulo: Edusp/Cultrix, 1986, pp. 160-175), e em 2008, com o título de Para uma crítica do poder como violência. (O anjo da história. Organização e tradução: João Barrento, Lisboa: Assírio & Alvim, 2008, pp. 49-71).

princípio, mas um critério para os casos da sua aplicação” (2011, p. 122). A violência em si mesma permanece intacta, o questionamento ético se sustenta em legitimação sobre o seu emprego e não sobre sua existência, ou seja, a violência continua como vetor essencial do processo civilizatório.

O que Benjamin propõe, argumentando em um terreno movediço e problemático, é discutir a partir de referenciais diferentes, “de um critério mais preciso, de uma diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem” (2011, p. 123). Para que isso ocorra, Benjamin recorre à filosofia do direito para se amparar na diferença entre *direito natural* e *direito positivo*. Partindo de uma premissa geral de que o *direito natural* evidencia os fins enquanto que o *positivo* os meios, é possível afirmar que o *direito natural* pode ser entendido a partir dos pressupostos religiosos e míticos, ou seja, a justiça será atingida independentemente do processo realizado; qualquer atitude – violenta ou não – é justificável para a obtenção do resultado necessário, justo, por assim dizer, ainda que a justiça não esteja presente na sua busca, mas tão somente na sua realização, no seu resultado final; já o *direito positivo* tem relação com o processo, com uma preocupação com os meios, com a garantia dos direitos individuais.

Uma das questões relevantes desse confronto é a legitimação e a justificação de atrocidades em nome de uma ordem pública ou da própria segurança da coletividade, o que faz a violência historicamente reconhecida ser sancionada. O termo *sancionada* é apresentado como a legitimação do estado de direito. Quando ela não é sancionada quer dizer que o direito natural ocorre apesar do direito positivo estar – ou dever estar – atuante. A violência não sancionada é aquela sustentada não nas leis, mas nas práticas cotidianas de um universo autoritário. “Deve-se evitar resolutamente o mal-entendido do direito natural, segundo o qual este sentido consiste na diferenciação entre uma violência para fins justos e para fins injustos. Mais do que isso, já foi aludido que o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção.” (2011, p. 125). Há uma construção de um consenso tácito de que o direito estabelecido detém a violência e que esta se legitima – é sancionada – em detrimento de uma violência existente fora desse controle, que a caracteriza como ameaça ao sistema como um todo, independentemente dos seus fins, mas apenas por estar em um meio não legitimado.

“A mesma suposição pode ser sugerida, de maneira ainda mais drástica, quando se para para pensar no quanto a figura do 'grande' criminoso tantas vezes suscitou a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins”. (2011, p. 127). Essa admiração parte do esvaziamento que o direito dá àqueles que não estão sancionados para o uso da violência porque pode instaurar um novo direito. O seu exercício legitimado se traduz como uma regra que separa a sociedade da barbárie e não a violência em si, pois o que está em jogo é em nome de quem a violência é empregada. Algumas concessões – legitimações para o uso da violência – acabam também por legitimar o *status quo* antes de se constituir em um processo de mudança ou abertura. Benjamin cita o exemplo do direito de greve que equivale ao empregar a violência para atingir determinados fins, o que inclui o direito à prática de alguns tipos de violência, aproximando essa situação do direito de guerra, pois, por “mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, até mesmo um comportamento assumido no exercício de um direito deve, sob determinadas circunstâncias, ser caracterizado como violência” (2011, p. 129). Um caráter mais ativo e outro mais passivo dessa violência se amparam na noção de poder⁸ – por isso sua indissociabilidade –, visto que uma atitude passiva (como a de cruzar os braços) implica em uma ação poderosa, em um enfrentamento simbólico no qual emergem várias outras formas de perpetuação da violência como intrínseca a todos os processos de organização social.

O Estado teme a ausência da violência por não se considerar legitimado como tal, mas teme também a violência pura, pois esta foge ao seu controle. Assim, as formas de violência legitimadas acabam sendo o espelho de uma sociedade organizada e base da civilização, com o pretexto de controlar a violência indesejável com a sancionada. Essa mesma idiossincrasia é encontrada no meio militar que é fortalecido pela noção da guerra, pelo seu desejo latente que culmina com expressões como: *Desejas a paz? Prepara-te para a guerra!* A inclinação natural para as atividades militares deve ser lida como a imposição da violência e não da ordem; o Estado – destacando o caso brasileiro

8 Retoma-se aqui a nota do tradutor para deixar claro a aproximação de violência e poder: “O substantivo Gewalt provém do verbo arcaico walten: 'imperar', 'reinar' e 'ter o poder sobre', hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de Gewalt remete a potestas, ao poder público e à dominação – como no substantivo composto Staatsgewalt, 'autoridade ou poder do Estado' - , o emprego da palavra para designar o excesso de força (vis, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a violência, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (daí, por exemplo, Vergewaltigung, 'estupro'). (...). De todo o modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo Gewalt, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, Gewalten, costuma ser traduzido também por 'forças'” (2011, p. 122).

– sustentou sua organização social com base na opressão aos direitos individuais, estando os militares sempre ao lado das oligarquias ao longo do processo histórico.

Não se poderia chegar a esse ponto sem fazer menção à *Estética da guerra* presente no ensaio sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte,⁹ especialmente pela afirmação de Benjamin de que “*Todos os esforços pela estetização da política culminam em um ponto. Esse ponto é a guerra*”. (2012, p. 117). Além da crítica à violência – como um amadurecimento das discussões presentes no texto de 1921 – observa-se uma aproximação mais direta com a política, enfatizando que a violência e o poder também se situam em uma esfera política e estética. Escrito entre 1935 e 1936, este texto clássico afronta o valor positivo da guerra, a apologia estética voltada para um olhar deslumbrado sobre os feitos da conquista a partir da *barbárie civilizada*¹⁰. A indignação ao ler o manifesto de Marinetti só é menor se pensado o impacto positivo que teve em muitos outros leitores. A percepção da guerra como algo belo, como algo esteticamente aceito e importante, necessário, culmina com uma organização social enfraquecida o suficiente para que a crítica à violência e ao poder seja sempre vista como uma crítica a si mesmo, não como forma de revisão de si, mas de rejeição a esse pensamento que é entendido como fraqueza. Sim, a guerra é bela, Marinetti afirmava, “porque inaugura a sonhada metalização do corpo humano. A guerra é bela, porque enriquece um prado florido com as orquídeas de fogo das metralhadoras. A guerra é bela, porque unifica o fogo dos fuzis, dos canhões, o cessar-fogo, os perfumes e os odores de decomposição, em uma sinfonia.” (2012, p. 119). A guerra é bela porque apresenta o indivíduo sempre forte perante o inimigo, frente aos desafios, sustentando uma ilusão sob o influxo do homem que se fez por si só, pela sua imposição perante os demais e não pela cooperação, pelo acúmulo da experiência coletiva, dos saberes e das riquezas que pertencem a todos. A referência à *arte pela arte* adquire um significado maior a partir desse racionalizar do mundo, pois apaga a experiência humana em função do indivíduo em sua fortaleza individual. Somente sem os resquícios de uma humanidade enfraquecida, portanto, o homem será capaz de suplantar e vencer os desafios impostos, por isso a guerra também é sinônimo de purificação e de redenção.

9 O subtítulo *Estética da guerra* aparece no texto de 1985, *A obra de arte na era de sua eprodutibilidade técnica*, que integra o livro *Magia e técnica, arte e política*. No livro *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, de 2012 (Apresentação, tradução e notas de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado), aparece somente o número romano XIX.

10 O emprego desse termo evidencia o argumento final da guerra antecipado por um desejo a partir da apropriação dos simbolismos da cultura e dos valores históricos de forma estereotipada e empobrecida.

Faça-se arte, pereça o mundo”, diz o fascismo, e espera a satisfação artística da percepção sensorial transformada pela técnica, tal como Marinetti confessa, da guerra. Isso é evidentemente a consumação da *arte pela arte*. A humanidade que outrora, em Homero, foi um objeto de espetáculo para os deuses olímpicos, tornou-se agora objeto de espetáculo para si mesma. Sua autoalienação atingiu um grau que lhe permite vivenciar sua própria destruição como um gozo estético de primeira ordem. *Essa é a situação da estetização da política que o fascismo pratica. O comunismo responde-lhe com a politização da arte.* (BENJAMIN, 2012, p. 123).

Retoma-se aqui o ensaio *Para uma crítica da violência* para comentar a violência policial. Se a guerra é o fator que une um grupo social contra outro – aqui inserida a ideia de nação –, internamente a esse grupo social, na administração do Estado, ocorre a atuação da polícia, como braço armado e legitimado pelo *direito positivo*, do poder do Estado sobre os seus membros, das prerrogativas da lei e da ordem estabelecidas que devem ser mantidas a qualquer custo. Ocorre uma inversão da visão do direito positivo e natural na ação policial. A polícia atua em prol de um fim de direito que não coincide necessariamente com a concepção de justiça, mas sim de obediência ao sistema que passa, por sua vez, a ser a medida da violência empregada.

A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém “por razões de segurança” em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia. Ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados. (BENJAMIN, 2011, p. 135-136).

Mas não são instâncias separadas que exercem cada uma o seu papel bem definido na questão do poder e da violência. Há elementos que se interpenetram constantemente e que dependem de conceitos de cunho psicológicos e não lógicos, por isso a perspectiva divina também opera como um legitimador da violência. A ira divina, o temer a Deus e os preceitos de punição são onipresentes (tanto quanto o próprio Deus

que se confunde entre o ser divinal e o olhar punitivo e vigilante do Pai sobre seus filhos pecadores). O exercício da violência e do poder, de certa forma, acaba por aproximar o indivíduo de Deus – desse conceito de divindade –, porque a violência divina aniquila o direito enquanto que a violência mítica o instaura. Há um desejo de possuir essa violência sem limites, sem fronteiras, sem responsabilidade ou culpa. A violência em nome de Deus expia qualquer pecado, salva e redime qualquer excesso e vitima quem se opõe a ela. Benjamin desenvolve essa questão da seguinte forma:

Tal extensão da violência pura ou divina sem dúvida provocará, hoje em dia, as mais violentas inventivas; e ela será contestada com a observação de que, segundo suas deduções, ela permitiria também, condicionalmente, aos homens o uso da violência letal uns contra os outros. Isso, entretanto, não pode ser admitido. 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 o motivo para respeitar o mandamento, este permanecerá inaplicável, incomensurável, em relação ao ato consumado. Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim, não se pode nem prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento. Aqueles que condenam toda e qualquer morte violenta de um homem por outro com base neste mandamento estão, portanto, enganados. O mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta. (2011, p. 152-153).

A prerrogativa da morte em caso de legítima defesa acaba por desacralizar e ampliar essa noção para interpretações que exigem a plenitude desse outro, definindo aqueles que podem sofrer a morte por uma condenação da sua própria identidade. A morte ao opressor é algo passível de ser cooptado por essa forma de pensar a realidade, ou seja, *em nome de Deus eu puno os opressores, a minha mão está ungida pelo desejo divino de operar em nome da justiça*. Assim, segundo Benjamin, a preocupação se dá na relação do assassino com Deus a partir do ato e não na relação entre os homens. Ao subordinar e limitar as relações humanas ao aspecto divinal, da sua inferioridade perante o Criador de todas as coisas, acaba-se por discutir o valor de cada existência e não o valor da existência em si mesma; defende-se que há um valor maior na existência justa do que na mera existência. O problema é quem define o caráter justo de cada existência... Benjamin divaga na direção da amplitude do tema ao encerrar esse ponto afirmando que “dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é,

segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida” (2011, p. 154). Essa problematização – da culpabilidade da vida – possui um aspecto ideológico de tornar vulnerável os mais vulneráveis, tornar a vida mais banal, ao menos aquelas vidas cujo valor é questionado por Deus. Obviamente não há um deus atribuindo esses valores, mas sim homens elevando-se à condição divina.

Com isso, a ideia de violência - mítica e divina - tem o intuito de apresentar uma noção do porquê ela se legitima como ideologia, justificando atos bárbaros em nome da democracia, por exemplo. Ao não autorizar a violência brutal de forma explícita, contraditoriamente, autorizam que seus agentes executem, cegamente, qualquer ato visando manter sua ordem e vigência – há uma interpretação parcial que funde o *direito natural* com o *direito positivo*, fazendo com que a violência seja coibida pelo Estado no papel e na sua constituição, mas mantida e estimulada nas práticas cotidianas e na ideologia mítica e religiosa presente na função dessa mesma violência, que nem sempre descamba para o aspecto brutal, físico, mas que está onipresente em vários momentos da vida cotidiana. Entender que “a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens” (2011, p. 156) é um exercício constante por causa da fragilidade que os processos revolucionários oportunizam, entendidos não apenas a partir da noção da *violência revolucionária*, “nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem” (2011, p. 155), como Benjamin analisou, mas também as *impurezas* das ações violentas cotidianas.

Referências

- ADORNO, Gretel. **Correspondência 1930-1940**. Gretel Adorno y Walter Benjamin. Adaptado por Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução: Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**. Tradução: Celeste Ribeiro de Sousa... [et al.]. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- _____. Movimento Social. In: _____. **Passagens**. Tradução: Irene Aron, Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. Para uma crítica da violência. In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem. 1915-1921**. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- _____. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre; Zouk, 2012.