Uma crítica da violência: de Benjamin a Butler

A critique of violence: from Benjamin to Butler

https://doi.org/10.62551/2595-4539.2023.485

Marco Antônio Sousa Alves[1]

Resumo: Existe algum tipo de violência boa ou legítima? A violência é um meio capaz de interromper formas tradicionais de opressão e construir um mundo menos violento? O presente artigo pretende retomar essas questões tradicionais e defender novos modos de ação política por meio de uma "crítica da violência", ou seja, uma reflexão sobre como, de maneira instável e conflituosa, a violência é constituída e percebida por nós. Para realizar essa tarefa, recorreremos ao projeto delineado pelo jovem Walter Benjamin no ensaio "Para uma crítica da violência" e à sua retomada por Judith Butler, no livro A força da não violência, que defende uma postura política militante e agressiva, mas radicalmente não violenta. Em um mundo cada vez mais radicalizado, especialmente no Brasil, entendemos que uma crítica filosófica pode contribuir para interromper a espiral da violência e abrir novos horizontes teóricos e práticos para a luta contemporânea.

Palavras-chave: Violência. Butler. Benjamin. Crítica. Pacifismo militante.

Abstract: *Is there any kind of acceptable or legitimate violence? Is violence a*

1Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/Paris). Mestre em Filosofia e graduado em Direito e em Filosofia pela UFMG. Professor adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD/UFMG). Currículo: http://lattes.cnpq.br/3781743161897964. Contato: marcofilosofia@ufmg.br.

means of interrupting traditional forms of oppression and building a less violent world? This paper intends to revisit these traditional questions and advocate new modes of political action through a "critique of violence", that is, a reflection on how, in an unstable and contentious way, violence is constituted and perceived by us. To accomplish this task, we will turn to the project outlined by the young Benjamin in the essay "For a Critique of Violence" and in its revival by Judith Butler in the book The Force of Nonviolence, which argues for a militant and aggressive political attitude, yet radically nonviolent. In an increasingly radicalized world, especially in Brazil, we believe that a philosophical critique can contribute to stop the spiral of violence and open new theoretical and practical horizons for contemporary struggle.

Keywords: *Violence. Butler. Benjamin. Critique. Militant pacifism.*

Do rio que tudo arrasta se diz que é violento. Mas ninguém diz violentas as margens que o comprimem.

Bertold Brecht, "Sobre a violência", Poemas, 1973, p. 71.

1 – Introdução

A violência, embora seja um tema tradicional da reflexão jurídica e política, está longe de ser uma noção pacífica. Em termos subjetivos, podemos definir a violência como algo que é experimentado ou percebido sempre como uma perturbação em um estado de coisas supostamente normal ou pacífico. Nesse sentido, a violência é irruptiva, de natureza esporádica, instaurando uma situação que se destaca de um pano de fundo considerado não-violento. Mas é possível também dar um passo atrás e pensar a violência de forma objetiva ou sistêmica, como algo inerente a um determinado "estado normal das coisas", algo que opera de modo mais insidioso, geralmente invisível, sustentando uma normalidade específica (ZIZEK, 2014). Trata-se, aqui, de uma violência normalizada, que subjaz nossas relações. Nesse universo se situa também a violência simbólica, encarnada na linguagem, nos gestos e no hábito.

Se a definição e os contornos da violência são controversos, sua função e legitimidade também despertam um vivo debate ainda hoje. Muitas vezes se tentou justificar a violência estatal, vista normalmente como o único meio capaz de impedir a anarquia ou o caos social. Outras vezes, em sentido inverso, defende-se a resistência à opressão por meio do uso da força, considerada como uma contraviolência justificável. Várias perguntas, entretanto, permanecem: quando e em que medida a força teria lugar legitimamente na vida política? Existe uma violência boa e outra má? Seria a violência um meio capaz de interromper formas tradicionais de opressão e de construir um mundo menos violento? Ou será que, pelo contrário, a violência nada mais faz do que produzir ainda mais violência?

Este artigo pretende retomar esses problemas tradicionais e defender novos modos de ação política não violenta no mundo contemporâneo. Uma maneira de aprofundar essas questões consiste em desenvolver uma "crítica da violência", ou seja, uma reflexão sobre como a violência é constituída, percebida e atribuída, de maneira instável e conflituosa, no interior de um campo de poder discursivo e social. Nesse sentido caminha o livro *A força da não-violência*, de Judith Butler, publicado originalmente em 2020 (BUTLER, 2021). Retomando o projeto delineado pelo jovem Walter Benjamin no ensaio intitulado "Para uma crítica da violência" (BENJAMIN, 2011), a filósofa norte-americana questiona o modo como a violência é enquadrada e interpretada. Em sua perspectiva, vemos a violência ser sempre mobilizada no campo da política e da moral de uma maneira já contaminada discursivamente. Assim, como veremos adiante, Butler propõe intervir na esfera da aparência ou do imaginário, repensando os laços sociais e assumindo uma crítica ao individualismo e à tentativa de legitimar a violência nos termos de uma autodefesa. Rejeitando a possibilidade de uma violência boa ou legítima, Butler defende uma postura política radicalmente não violenta, mas que se mantém ativa e não se confunde com qualquer tipo de pacifismo apático.

Em um mundo cada vez mais polarizado, radicalizado e propenso à violência, entendemos que uma crítica filosófica da

violência pode contribuir para fazer frente à lógica defensiva e fantasmagórica, imbuída de ódio e paranoia, por parte de novos autoritarismos. Vivemos um perigoso cenário de enfraquecimento dos laços sociais e de escalada e naturalização da violência, em um contexto no qual há cada vez menos espaço para o diálogo e para a convivência harmoniosa com a diferença. Talvez o grande desafio de nosso tempo seja justamente interromper essa espiral de violência na qual nos encontramos. Um desafio ao mesmo tempo teórico e prático, pois envolve novos modos de pensamento e, também, o exercício de novas práticas políticas. Nesse sentido, a reflexão aqui empreendida pretende não apenas problematizar a questão da violência, mas também contribuir para descortinar uma nova postura militante e novos horizontes para a luta política.

O presente trabalho está dividido em três momentos. Inicialmente, realizar-se-á uma breve apresentação do modo como a violência foi pensada no seio da tradição jurídica e política, retomando alguns marcos paradigmáticos. Destacaremos, nessa seção inicial, como as abordagens laudatórias e críticas do poder, ainda que por vias distintas e para finalidades conflitantes, tenderam a legitimar, em alguma medida, o uso da violência no campo da ação política. Em seguida, nosso foco será a reflexão empreendida pelo jovem Walter Benjamin (2011) em sua crítica do poder/violência (*Gewalt*). Seu instigante ensaio permitirá recolocar a questão da violência em novos termos, que entendemos ser mais promissores para a reflexão política, problematizando a natureza pretensamente instrumental da violência e o modo como ela foi mobilizada no seio do pensamento jurídico-político. Por fim, dedicaremos a parte final deste artigo para analisar a contribuição mais recente de Judith Butler (2021) sobre o tema, retomando o projeto crítico e defendendo um compromisso radical com a não violência, ainda que mantendo uma atitude ativa e inconformista. Procuraremos, nessa análise, ressaltar a contemporaneidade desse debate e a importância, nos dias de hoje, de interrompermos o ciclo do ódio, em direção a um mundo menos violento.

2 – A violência na tradição jurídica e política

A legitimidade do uso da força ou da "violência" é um tema tradicionalmente discutido no seio da filosofia política e do direito. Com frequência, o uso da força por parte do Estado é considerado legítimo quando utilizado em defesa da sociedade, do bem comum ou da ordem pública. Esse debate tendeu a girar, em grande medida, em torno desses fins que, supostamente, guiariam o direito e a comunidade política, restando para a violência um papel meramente instrumental, ou seja, a função de um meio indispensável para a realização desses nobres ideais. Embora haja muita divergência sobre os fundamentos de legitimação do poder, uma boa parte da tradição do pensamento político e jurídico, como vemos em Max Weber e Hans Kelsen, considera a força ou a violência, ou pelo menos a potencialidade de seu uso, como um elemento essencial ao Estado e ao direito.

Para Weber (1970), o Estado, sociologicamente falando, não se deixa definir pelos seus fins, mas sim por seus meios específicos. E o meio peculiar ao Estado moderno e a todo agrupamento político é, em sua visão, "o uso da coação física" (WEBER, 1970, p. 56). Para sustentar essa tese, Weber inicia sua conferência intitulada "Política como vocação", proferida em 1918 na Universidade de Munique, fazendo referência à famosa frase de Trotsky segundo a qual "todo Estado se funda na força" (WEBER, 1970, p. 55). A pretensão de Weber não é defender que a violência constitui o único instrumento do Estado, mas sim que se trata de seu meio específico e que podemos identificar, entre Estado e violência, uma relação "particularmente íntima" (WEBER, 1970, p. 56). O traço próprio do Estado moderno reside então não no uso da força, que sempre esteve presente em todo agrupamento político, mas sim no fato de que este, nos limites de determinado território, "reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física", de modo que "o Estado se transforma, portanto, na única fonte do 'direito' à violência" (WEBER, 1970, p. 56). Sob essa base, Weber conceberá o processo de for-

mação do Estado moderno como o resultado da monopolização dos meios de gestão da violência.

Hans Kelsen, na mesma linha, afirma que "as ordens sociais a que chamamos Direito são ordens coativas da conduta humana" (KELSEN, 2003, p. 36). Por ordem coativa entende-se uma ordem normativa que estatui atos de coerção contra determinadas condutas humanas. O uso da força faz-se necessário sempre que a imposição da sanção encontrar resistência. É próprio da ordem jurídica possuir sanções socialmente imanentes e organizadas, sendo a possibilidade de se impor pelo emprego da força física um critério decisivo para sua definição. Cabe ao direito, portanto, determinar "as condições sob as quais a coação física deverá ser aplicada e os indivíduos que a devem aplicar" (KELSEN, 2003, p. 40). Em suma, vemos em Weber e Kelsen o Estado e o direito modernos serem definidos como uma ordem normativa centralizada e institucionalizada que monopoliza a coação considerada como legítima.

A questão da legitimação do uso da força divide posições mais ou menos laudatórias do poder. Para entender as diversas posições existentes, podemos tomar por base, a princípio, a clássica distinção entre positivistas e jusnaturalistas. Os positivistas, mais céticos em relação à possibilidade de uma fundamentação externa do direito, de ordem cosmológica, divina ou racional, tendem a enfatizar a dimensão meramente formal e a ver o Estado simplesmente como uma forma de dominação assentada no uso da força, resultado de um longo processo de monopolização dos meios de gestão da violência. A avaliação da validade do direito torna-se completamente imanente, sem nenhum critério externo ao próprio direito posto, de modo que qualquer norma, independentemente de seu conteúdo, pode "valer" ou "ser reconhecida" como jurídica, posto que isso depende unicamente de critérios formais internos de atribuição de autoridade e validade.

Uma das bases filosóficas do positivismo jurídico é justamente o não-cognitivismo moral, ou seja, o ceticismo em relação à possibilidade de um uso prático da razão, de uma justificação

racional para o dever em geral e para a obrigação jurídica em particular. Sendo assim, não há como distinguir o direito legítimo da mera violência por meio de um critério material, relativo ao conteúdo das normas. O direito e o Estado deixam de ser guiados pelo ideal de justiça ou pela razão universal, assumindo-se como uma forma de dominação de fato, não de direito, assentada no uso da força. Kelsen, como vimos acima, pode ser claramente inserido nesse grupo de pensadores.

Já a tradição jusnaturalista encara teoricamente o grande desafio de distinguir materialmente, quanto ao conteúdo, o verdadeiro direito, ou seja, aquele que encarna pretensamente a justiça, da mera violência, conferindo legitimidade ao uso da força. Nesse sentido, são desenvolvidas diversas teorias sobre a pretensão de correção do direito, sobre os fundamentos da justiça e sobre as vantagens de uma sociedade civil organizada em relação a um mundo marcado pela guerra permanente e pela insegurança do estado de natureza, no qual os desejos individuais e o arbítrio humano não encontrariam limites. A tendência geral é a violência ser vista como um instrumento necessário para a obtenção de um bem maior: a ordem pública e uma sociedade na qual reina a justiça e o bem comum. Em suma, quando utilizada na medida certa e de forma adequada, a força estaria a serviço da razão, da justiça e do bem.

Podemos citar, apenas para ilustrar esse tipo de perspectiva jusnaturalista, a visão de Agostinho e de Kant. Em *De civitade Dei*, Agostinho, bispo de Hipona e santo da Igreja Católica, claramente defendeu que uma comunidade jurídica não poderia ter lugar onde não existisse a verdadeira justiça. Em uma famosa passagem retirada do capítulo 4 do livro IV da *Cidade de Deus*, discutida na *Teoria pura do direito* por Kelsen (2003, p. 54), Agostinho defende que um bando de salteadores, piratas ou uma quadrilha de ladrões, por mais poder que detenha, jamais será capaz de instaurar um verdadeiro reino e dar forma a um direito legítimo (AGOSTINHO, 2014, p. 200). Para defender seu ponto, Agostinho relembra o anedótico encontro de um pirata com o imperador Alexandre Magno, quando o primeiro relativiza sua posição de criminoso. Segundo o pirata, sua condição

de "fora da lei" é decorrente do simples fato de que lhe faltam os meios (a força) necessários para ditar o direito e ser o rei. Em suas palavras, se ele, ao invés de chefiar um pequeno navio pirata, comandasse uma grande esquadra, não seria chamado de ladrão e sim de imperador (AGOSTINHO, 2014, p. 200). Essa cena é utilizada por Agostinho para ilustrar uma postura que é vista por ele como arrogante e inaceitável, uma espécie de brincadeira de mau gosto feita por "homens perdidos" que desprezam a justiça como fundamento inarredável do único e verdadeiro direito (AGOSTINHO, 2014, p. 200).

Ainda dentro da tradição jusnaturalista, gostaria de lembrar a postura de Kant, que ilustra bem sua versão mais moderna e racionalista. Novamente, a possibilidade de um direito válido desconectado dos critérios universais do justo e do injusto é claramente rejeitada. Na "Introdução à doutrina do direito", que compõe *A metafísica dos costumes*, Kant (2003) deixa clara a necessidade de distinguirmos o direito posto (*positum*) dos princípios racionais do direito, entendidos como princípios *a priori* de uma legislação universal. A lei universal do direito é assim expressa: "age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal" (KANT, 2003, p. 77). Aquele que descumpre a lei está, na verdade, comprometendo a liberdade de todos. Por isso, na visão de Kant, só dentro da lei a liberdade é garantida. Fora da lei, estamos sujeitos ao arbítrio dos outros. Sendo assim, é justo, na visão de Kant, coagir aquele que infringe a lei, pois só assim a liberdade poderá prevalecer externamente, para além da dimensão moral. A coação justa não limita a liberdade de ninguém, mas apenas o arbítrio. Essa é justamente a função do direito e, também, seu elemento definidor: "Direito e competência de empregar a coação, portanto, significam uma e única coisa" (KANT, 2003, p. 78). A coerção do direito não deve, assim, ser vista como a força a serviço da vontade de alguém. Não se trata de violência alguma, mas sim do cumprimento de um ditame da razão. No direito, a força estaria a serviço da liberdade de todos.

Por outro lado, para além dos positivistas e jusnaturalistas, encontramos outra linha de pensamento, igualmente tradicional, que remonta aos antigos sofistas e tende a direcionar um olhar crítico ao direito e à suposta legitimidade do poder. Algumas questões desconcertantes são então formuladas. Afinal, quem dita o "bem comum"? Quando falamos em justiça, estamos falando de um bem para todos ou para alguns? Quem é incluído e quem é excluído? E se a justiça nada mais fosse do que aquilo que convém a quem consegue impor seus interesses e valores? Em suma: será que o direito não passa de uma arma usada por uns contra outros? Em sendo assim, como seria possível distinguir o direito da violência? Não seria o direito nada mais do que uma violência institucionalizada a serviço dos mais fortes? De Trasímaco a Marx, bem como em Foucault, essas são questões que alimentam, há séculos, o pensamento crítico sobre o direito e o Estado.

A posição assumida por Trasímaco no debate travado com Sócrates no livro I da *República* de Platão é ilustrativa desse tipo de perspectiva (PLATÃO, 2007). Sua definição da justiça como aquilo que é conveniente ou vantajoso ao mais forte pode ser lida como um passo inaugural nas abordagens críticas do poder (PLATÃO, *República* I, 338c). O contexto dessa formulação é marcado por uma crise da tradicional aristocracia que governava Atenas e pela crítica aos ideais de excelência política. Trasímaco aponta para a opressão inscrita nessa disposição social e política supostamente legitimada pelos deuses e pelos valores nobres. Ao contrapor a pequena injustiça, que é aquela cometida pelo fraco ao infringir a lei, à grande injustiça ou "injustiça completa", que é aquela realizada pelo forte, pelo rei capaz de "submeter cidades e povos", Trasímaco denuncia com clareza a violência instauradora do direito (PLATÃO, *República* I, 334a-c). Se a primeira forma de violência é condenada e castigada, a segunda é louvada. A violência do rei, ou seja, aquela perpetrada pelo Estado, é ocultada sob o manto nobre e sagrado da justiça.

Karl Marx, ao formular sua crítica do direito e do Estado, busca o fundamento jurídico nas condições de vida real, ou seja, nas relações de produção e nas forças produtivas (MARX;

ENGELS, 2007). O direito, visto por esse ângulo, não seria fundado na justiça e nem nasceria da vontade geral da população, posto que nada mais seria que uma ordem coativa que funciona como um instrumento de dominação de classe (MARX; ENGELS, 2007, p. 76). Mas, na perspectiva marxiana, o direito não é apenas uma arma da classe dominante. Trata-se de uma expressão reflexa da lógica do capital. O jurídico vem do econômico: a forma jurídica é gerada pela forma "mercadoria". Mais do que uma visão simplesmente instrumentalista, que liga o fenômeno jurídico aos interesses das classes dominantes, o que vemos em Marx é uma crítica mais profunda, que aponta para o fato de que a própria forma do Estado tem uma natureza de classe. E a violência do direito está no coração da origem do capitalismo. Seu fim é garantir a ordem social e permitir a reprodução do capital, o que é feito não apenas pelo uso da força como também pela dominação ideológica.

Ainda dentro dessa tradição crítica, gostaria de recordar algumas considerações feitas por Michel Foucault no curso proferido no Collège de France em 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, quando o projeto de uma analítica do poder é levado adiante por meio do "modelo da guerra". Inspirado em Nietzsche, Foucault (2005, p. 24) propõe analisar as relações de poder a partir dos fatos da dominação, desconstruindo o discurso tradicional de legitimação do poder e de seu fundamento na justiça e no bem comum. Invertendo a máxima do general prussiano Carl von Clausewitz, Foucault (2005, p. 23) defende que a política é a guerra continuada por outros meios, ou seja, o poder instituído (a lei, a ordem) não elimina a guerra, que sempre continua por outros meios. As batalhas permanecem, em geral mascaradas e silenciadas no subsolo da pretensa paz conquistada (FOUCAULT, 2005, p. 58). Em suma, mesmo derrotados, os "vencidos" mantêm viva a guerra e a resistência àquilo que foi posto como lei e ordem. Assim, o Estado e o Direito não realizam a paz. A afirmação do direito não deve ser vista como uma superação da guerra. Não se trata de uma conquista da humanidade como um todo, mas sim de uma vitória momentânea de uns sobre outros. Em suma, por trás do direito existem vencedores e vencidos, conquistadores e conquistados (FOUCAULT, 2005, p. 59-60). A

afirmação de um novo direito não deve apagar o fato da dominação. Nesse quadro, não existe "violência legítima", pois toda coerção não passa de uma imposição de uns sobre outros, um ato de dominação. E não existe um fim que seja alheio às batalhas, neutro ou superior, uma espécie de "bem comum" que poderia legitimar o uso da força.

Dentro dessa tradição crítica, é comum a denúncia da violência estatal, ou seja, a percepção de que o direito é em si mesmo um instrumento de violência e de imposição dos mais fortes, não podendo ser visto como um meio para a realização da paz e da justiça. Os tradicionais discursos de justificação do poder e de legitimação do uso da força passam a ser denunciados como construções ideológicas ou mitificadoras, que servem para ocultar o fato da dominação e para mascarar a natureza eminentemente violenta do Estado. Nasce assim, pela via inversa, outro tipo de defesa do uso da força, nos termos de uma autodefesa contra injustiças e opressões. A violência seria justa se usada como uma arma transformadora, revolucionária, voltada para a luta contra a dominação de uns sobre outros. Assim, como vemos em Frantz Fanon (2022), a resistência à opressão tende a ser vista como uma contraviolência justificável.

Apesar de as tradições do pensamento político e jurídico expostas acima, tanto de legitimação como de crítica do poder, parecerem assumir posições opostas e radicalmente conflitantes, é curioso perceber que elas se aproximam em alguns pontos e que ambas, por vias distintas, chegam a defender, ao menos em alguma medida, o uso da força. Em suma, é como se existisse uma "boa violência", defensável, legítima, que pode conduzir na direção de um mundo mais justo, mais racional, mais livre, mais igualitário, mais tolerável, menos opressor. Mesmo que não seja louvada em si mesma, a violência tende a ser vista como uma arma que devemos saber usar adequadamente, como um meio que não podemos desprezar e que é, talvez, indispensável na construção de um mundo melhor. Acredita-se que negar isso implicaria entregar o mundo à mera anarquia, que parece ser o grande temor dos defensores da ordem, da paz e da justiça. Ou então, na via inversa, a recusa do uso da força tende a ser

assimilada a uma espécie de pacifismo apático, conformista e passivo diante das formas intoleráveis de injustiça e opressão, em oposição à defesa da ação revolucionária e de uma luta efetiva em prol da transformação social. Em suma, a violência permanece justificável tanto para conservadores como para revolucionários, seja para garantir a paz e a ordem, seja para instaurar um novo mundo.

Assim, a defesa do uso da força como meio necessário para realizar o bem comum ou para lutar contra a opressão parece alimentar uma espiral de violência. Violência e contraviolência alimentam-se reciprocamente. Quem é oprimido responde violentamente àquele que o oprime, tornando a violência uma moeda comum, cada vez mais corrente, sem que um horizonte de paz, ou menos violento, apresente-se no horizonte. O discurso da legítima defesa tende a generalizar-se. Todos os lados do conflito se veem autorizados moralmente a usar da força, em defesa da ordem, da paz social, da família, da pátria, da razão universal, de Deus, dos bons costumes, ou então contra o racismo, o machismo, as injustiças sociais e outras formas de opressão. Nessa espiral, tendemos a tomar um lado e a denunciar como inaceitável apenas a violência de nossos adversários, posto que somente suas ações aparecem para nós como atos propriamente violentos.

3 – Uma crítica da violência no jovem Walter Benjamin

"Para uma crítica da violência" (*Zur Kritik der Gewalt*) é um ensaio publicado originalmente em 1921 pelo jovem Walter Benjamin no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, uma revista que teve a participação de Max Weber em sua criação. O contexto de aparecimento desse texto é marcado pelas repercussões da Revolução Russa de 1917 e, de modo ainda mais próximo, pela crise provocada pela Primeira Grande Guerra Mundial e pela malograda Revolução Alemã de 1918 e 1919 (*Novemberrevolution*), com a participação da Liga Espartaquista (*Spartakusbund*), liderada por Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Esse movimento foi violentamente reprimido pela aliança

constituída entre o Partido Social-Democrata da Alemanha (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, SPD) e o Comando Supremo do Exército (*Oberste Heeresleitung*, OHL), culminando na queda do rei Guilherme II e no estabelecimento de uma república parlamentarista na Alemanha, com a aprovação da nova Constituição de Weimar em 11 de agosto de 1919. Fica evidente, nesse momento histórico, o temor da guerra civil por parte dos partidos burgueses, da elite imperial e de grupos paramilitares de direita, denominados *Freikorps*, que, juntos, perseguiram os revolucionários comunistas e promoveram um Estado parlamentarista voltado para a garantia e a manutenção da ordem pública.

Walter Benjamin, ao publicar esse ensaio, tinha menos de 30 anos. Trata-se de um texto de difícil compreensão, que conjuga aspectos do socialismo moderno, em especial do sindicalista revolucionário francês Georges Sorel, que publicou originalmente em 1908 o livro *Réflexions sur la violence*, no qual critica os parlamentos e defende a tese da greve geral revolucionária (SOREL, 1972), com temas advindos da tradição profética ou messiânica judaica, com destaque para a influência do estudioso da cabala Gershom Scholem (LÖWY, 2011). O jovem Benjamin opera, nesse ensaio, uma clara mediação entre as lutas históricas profanas e a realização da promessa messiânica. O resultado dessa junção é um pensamento crítico com um forte viés utópico e revolucionário.

O ensaio de Benjamin explora uma oscilação semântica do termo *Gewalt* em alemão, que pode significar "violência" ou "poder", no sentido de poder institucionalizado ou legal. A difícil tradução desse termo explica as diferenças entre as três traduções desse texto para a língua portuguesa. A tradução utilizada aqui, feita por Ernani Chaves, optou por "Para uma crítica da violência" (BENJAMIN, 2011, p. 121-156). Já a tradução de João Barrento, no livro *O anjo da história*, escolheu uma versão mais explicativa: "Sobre a crítica do poder como violência" (BENJAMIN, 2016, p. 57-82). Por fim, Willie Bolle, na tradução publicada no seio da obra intitulada *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, fez a opção por explicitar a ambiguidade do termo,

conferindo o título "Crítica da violência – Crítica do Poder" (BENJAMIN, 1986, p. 49-71). Essa oscilação permite a Benjamin chamar nossa atenção para a imbricação existente entre poder político e violência. O argumento central do texto consiste em denunciar a mitificação do direito como instrumento a serviço da paz e da justiça, mostrando como ele é essencialmente violento.

A característica mais inovadora desse ensaio reside, talvez, na estratégia adotada pelo jovem Benjamin para sustentar seu ponto. Em vez de pensar a violência em termos instrumentais, como um meio a serviço de um fim mais nobre, seguindo, desse modo, uma longa tradição, Benjamin propõe algo novo e radical: submeter a noção de violência a uma crítica filosófica. Crítica, aqui, deve ser entendida em seu sentido kantiano, como uma reflexão sobre os limites e as condições de possibilidade. Benjamin tenta delimitar os vários domínios nos quais a *Gewalt* (violência/poder) se exerce, tratando especialmente da distinção entre "poder-como-violência" do Direito/Estado e "violência-como-poder" da revolução.

Na primeira frase do ensaio, Benjamin (2011, p. 121) aponta para o objeto de seu estudo: "A tarefa de uma crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça". Na sequência, o filósofo alemão ressalta como a violência é localizada na esfera dos meios e não dos fins. Sendo assim, a crítica da violência proposta deve colocar em questão não os fins considerados justos ou injustos, mas sim os próprios meios, independentemente dos fins aos quais servem. O direito é visto como algo constituído por uma relação de "medialidade", sendo a violência um atributo instrumental, *i.e*., da esfera dos meios. Assim, Benjamin (2011, p. 124) exclui de sua investigação o domínio dos fins, ou seja, a busca por um critério de justiça, colocando no centro a pergunta pela justificação dos meios que constituem a violência.

Nesse ponto de sua argumentação, Benjamin traça uma diferença entre a filosofia do direito natural e o positivismo jurídico, nos seguintes termos:

> As duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja "justificar" os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, "garantir" a justiça dos fins pela "justificação" dos meios (BENJAMIN, 2011, p. 124).

Como podemos perceber a partir da passagem acima, Benjamin entende que os jusnaturalistas eliminam o questionamento crítico dos próprios meios e aceitam facilmente a aplicação de meios violentos para fins justos. Em suma, a violência é vista pelos pensadores do direito natural como um dado originário, natural, constituindo o único meio capaz de conduzir à justiça (BENJAMIN, 2011, p. 123). O contrato social pressupõe justamente um indivíduo que exerce de direito (*de jure*) o poder que *de facto* possui. Já os positivistas eliminam a questão dos fins, ou seja, o problema do critério de justiça, tendendo a ver a violência como produto do devir histórico. Em vez de justificar os meios pela justiça dos fins, como fazem os jusnaturalistas, os pensadores do direito positivo procuram garantir a justiça dos fins pela justificação dos meios. Sem entrar no mérito dos fins da violência, os positivistas apenas distinguem a violência historicamente reconhecida, que é aquela sancionada pela autoridade, da violência não reconhecida como direito, que é aquela não sancionada. Os fins de direito são aqueles em relação aos quais há um reconhecimento histórico geral, ou seja, uma submissão sem resistência. Em suma, os positivistas distinguem apenas entre a violência conforme ou não ao direito, assumindo um critério de diferenciação meramente imanente e circular.

Um dos objetivos do ensaio consiste justamente em ultrapassar esse conflito inconciliável entre meios e fins, entre jusnaturalismo e positivismo jurídico. Segundo Benjamin (2011, p. 124), "se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, então o direito natural o é para o caráter condicional dos meios". As duas perspectivas são criticadas e demandam uma superação que, aos olhos do jovem Benjamin, só pode vir de uma nova base, fruto de uma reflexão filosófico-crítica radical. De acordo com Benjamin (2011, p. 125), "para esta crítica,

deve-se então encontrar o ponto de vista externo à filosofia do direito positivo, mas também externo ao direito natural". Na argumentação que se segue no ensaio, fica clara a recusa inicial da posição do direito natural, em termo de fins justos, e a posterior rejeição do direito positivo, por meio de uma reflexão mais aprofundada, de viés histórico-crítico, do fenômeno jurídico.

Em suma, a tarefa da crítica da violência consiste em dar um passo atrás, assumindo um distanciamento capaz de olhar de um ponto de vista externo ao positivismo e à filosofia do direito natural. E isso será possível por meio de uma reflexão histórico-filosófica sobre o direito. Seguindo nessa direção, Benjamin sustenta que o uso da força, ao longo do tempo, serviu mais à garantia do próprio direito, por meio da gestão do monopólio da violência, do que esteve a serviço de um fim pretensamente justo. O grande inimigo do Estado é a anarquia e a desordem, de modo que o direito tem por objetivo primeiro superar a autodefesa e a vingança privada, ou seja, vencer a guerra de todos contra todos. Ao indivíduo é vedado usar legitimamente da força, por mais nobres e justos que sejam os seus fins. Em resumo:

> Poderia se dizer que um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta. Mas isto é, inicialmente, um mero dogma. Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito (BENJAMIN, 2011, p. 127).

Aos olhos de Benjamin, como deixa claro a passagem acima, o interesse do direito em monopolizar a violência não se explica pela vontade de garantir fins justos, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito. A história do direito não é vista, então, como uma série de passos em direção à justiça. A violência estatal não nos aproxima de um mundo melhor. Ao

contrário, Benjamin vê na história uma sucessão de imposições e ações violentas, um movimento no qual violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. A instauração do direito é instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. Temos, assim, um *continuum* de violência, tanto na instauração como na manutenção do direito.

Ao analisar a atração popular provocada pela figura do "grande criminoso", Benjamin (2011) vê aí um reflexo da suspeita generalizada dessa origem violenta do direito. A multidão desconfia da "justiça" do direito vigente e, por isso, nutre uma secreta admiração em relação àqueles que agem "fora da lei", por mais repugnante que sejam seus atos e por menos nobres que sejam seus fins. Mesmo ameaçadora e ainda que vencida, esse tipo de violência que infringe a lei suscita a simpatia daqueles que são oprimidos pela violência estatal. Em suma:

> Na figura do grande criminoso entra em cena, confrontando o direito, essa violência que ameaça instaurar um novo direito – ameaça que, embora impotente, faz, nos casos significativos, estremecer o povo, ainda hoje em dia como nas épocas arcaicas. O Estado, entretanto, teme essa violência pura e simplesmente por seu caráter de instauração do direito [...]. (BENJAMIN, 2011, p. 131).

Algo da mesma ordem se passa no caso da greve geral revolucionária. Diferentemente do direito de greve, que é visto por Benjamin (2011, p. 143-144) como uma concessão que visa a inibir ações violentas e uma chantagem dos trabalhadores, que têm em vista meras conquistas superficiais, a greve geral revolucionária teria uma dimensão disruptiva, anárquica e subversiva, visando aniquilar o poder do Estado. Aos olhos do Estado, somente essa greve é considerada ilegal e violenta, demandando respostas duras e, se for preciso, a decretação de uma situação de emergência. Vemos, assim, que o Estado deixa de ser indiferente quando se sente ameaçado. Ainda que os fins sejam os mesmos, Benjamin (2011, p. 130) ressalta como ape-

nas a segunda forma de greve é vista como violenta ou como um abuso inaceitável do direito.

Ao longo do ensaio, Benjamin (2011) utiliza vários outros exemplos para sustentar sua argumentação de que o direito é fundado e mantido com base na violência. Ao tratar do militarismo, Benjamin (2011, p. 131-132) observa como a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça e que tem uma função completamente diferente daquela orientada por fins naturais. Na análise da pena de morte, por sua vez, Benjamin (2011, p. 134) observa como o direito procura se valer do poder sobre a vida e a morte não como uma medida punitiva, mas sim como um meio para se fortalecer e se manter em "sua própria majestade". Por fim, ao analisar a polícia, Benjamin (2011, p. 135-136) mostra como nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém, uma vez que a violência policial intervém geralmente "por razões de segurança", sem que nenhuma clara situação jurídica seja dada. Na ação policial, verifica-se um espaço de discricionariedade, de exceção, uma indistinção entre direito e violência, entre poder legítimo e ilegítimo.

Benjamin (2011, p. 136) conclui seu ensaio afirmando que "toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito". Se a primeira função da violência é de instauração do direito, a segunda função é de manutenção do direito. O contrato leva sempre, em última instância, a uma possível violência. Isso porque todo compromisso contratual é coercitivo, baseado em uma mentalidade violenta de que pactos devem ser cumpridos, se preciso, com base na força (*pacta sunt servanda*). Nesse sentido, Benjamin (2011, p. 137-138) critica os parlamentos e a prática dos compromissos como uma maneira supostamente não violenta de tratar os assuntos políticos. Essa visão mascara a violência instauradora do direito, que é apenas mais insidiosa no seio da farsa parlamentar. Nessa crítica aos parlamentos, o jovem Benjamin claramente tinha em vista o contexto alemão de seu tempo, quando, sob as ordens do Parlamento, trabalhadores berlinenses foram presos, torturados e mortos pela polícia da social-democracia, como Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg.

Benjamin demonstra com isso a impossibilidade de se negociar com as instituições ditas "democrático-liberais", que se associam, quando lhes convém, ao exército e a forças conservadoras em nome do reestabelecimento da ordem e do fortalecimento da república (MATOS, 2016).

No final de seu ensaio, Benjamin se pergunta se existiriam outros meios, não violentos, para regular os interesses humanos em conflito, chegando à conclusão de que isso é sim possível, mas jamais pela via de um novo contrato de direito. Cito:

> Será que a resolução não violenta de conflitos é um princípio possível? Sem dúvida. As relações entre as pessoas particulares estão repletas de exemplos. Encontra-se acordo não violento em toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento. Aos meios de toda espécie que estão em conformidade com o direito e àqueles que não estão – e que são, todos, violência – podem ser confrontados, como meios puros, os não violentos. Cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança, e o que mais poderia ser citado aqui, são seu pressuposto subjetivo (BENJAMIN, 2011, p. 138-139).

Embora as relações entre os seres humanos sejam sempre mediadas e não exista nenhum tipo de solução imediata para os conflitos, Benjamin parece apostar na possibilidade de essa mediação se dar pelo diálogo, entendido como uma técnica de civilidade. Em oposição ao contrato e ao direito, que tem essencialmente a violência como meio, Benjamin aponta para um "meio puro", não violento, assentado no diálogo e no entendimento mútuo, que será apresentado de maneira bastante polêmica e obscura em seu texto, apelando à tradição messiânica judaica. Contrariamente à violência do direito, de natureza mítica, Benjamin aponta para a possibilidade de outro tipo de violência:

> Em todo o campo das forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas – sem mencionar uma redenção do círculo

> amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do direito (BENJAMIN, 2011, p. 145).

Essa "violência" de outra ordem, não jurídica, é considerada pura ou divina por Benjamin, de caráter não instrumental, ou seja, sem nenhum fim predeterminado e sem visar instaurar direito algum. Ao invés de um meio, essa violência pura é mera manifestação, uma explosão violenta, como vemos, por exemplo, na cólera divina. Trata-se de uma força aniquiladora e redentora, que elimina os limites e permite que algo radicalmente novo possa emergir. Sem negar a existência de algum tipo de violência, o esforço de Benjamin parece ser diferenciar seus tipos e defender uma forma pura de violência, liberta do direito e de sua dinâmica de opressão:

> Tal tarefa [a abolição de toda violência do direito] suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. 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, 2011, p. 150).

Não é tarefa fácil esclarecer o que Benjamin tem em vista com essa noção de uma violência pura ou divina (SILVA, 2018; BIER, 2013). Ele se vale de uma passagem bíblica, do juízo divino do bando de Coré (*Números,* 16, 1-35), para exemplificar seu ponto. Trata-se do episódio da rebelião de Coré, que é alvo de um castigo divino que atinge os privilegiados sem preveni-los, sem qualquer ameaça e, também, sem nenhuma hesitação diante da aniquilação. Na interpretação de Benjamin (2011, p. 151), o juízo divino, ao aniquilar, expia a culpa, de modo que sua

violência tem um caráter purificatório. Não há, aqui, nenhuma instauração de um novo direito, mas uma violência divina, pura, aniquiladora e redentora.

Em suma, Benjamin aposta na quebra da espiral de violência histórica representada pelo direito. Longe de ser o caminho racional que conduz à paz e à justiça, o direito nada mais seria do que uma mitificação que perpetua a violência e a dominação de uns sobre outros. O caminho apontado por Benjamin assume, portanto, uma coloração anárquica, como vemos na passagem a seguir:

> É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica (BENJAMIN, 2011, p. 155).

Vemos aqui, de maneira mais clara, o caráter utópico de seu pensamento e seu tom profético ou messiânico. Defende-se uma força verdadeiramente revolucionária, capaz de paralisar o automatismo do mito e o *continuum* de uma história de opressão. A natureza dessa violência pura ou divina é objeto de grande controvérsia, mas muitos veem em Benjamin a defesa de uma contraviolência revolucionária radical, não apenas em seus fins, mas também em sua forma, que se volta contra a opressão e é capaz de produzir uma reviravolta que desvia e redireciona o rumo da história (BARBOSA, 2013).

4 – A não violência ativa em Judith Butler

No livro *A força da não violência,* de Judith Butler, publicado originalmente em 2020, encontramos uma retomada em termos contemporâneos do projeto benjaminiano de uma crítica da violência, recolocando em questão o modo como a violência é constituída e atribuída no interior de um campo de poder. Butler ressalta a instabilidade desse termo, que pode se aplicar a Estados e instituições, ou a ações de resistência, como protes-

tos, ocupações e greves. Interessa a Butler o modo como a violência é enquadrada e interpretada, no nível da ontologia social, sendo sempre mobilizada no campo da política e da moral de uma maneira já contaminada discursivamente. A filósofa norte-americana, apesar das divergências em relação a Walter Benjamin, deixa explícita a sua intenção de levar adiante o projeto crítico inaugurado em seu ensaio da juventude:

> Embora eu não concorde inteiramente com Benjamin até sua conclusão anarquista, concordo com sua afirmação de que não podemos simplesmente adotar uma definição de violência e, em seguida, iniciar o debate moral sobre a justificação sem antes examinar criticamente como a violência foi circunscrita e qual versão se presume no debate em questão. Um procedimento crítico questionaria o próprio esquema justificatório, suas origens históricas, seus pressupostos e suas obstruções. O motivo pelo qual não podemos começar enunciando que tipo de violência é ou não justificado é que a "violência" se define desde o princípio em quadros referenciais determinados e aparece sempre já interpretada, "trabalhada" nesse quadro. [...] Tudo que for chamado de "violência" passa a ser considerado violento sob uma perspectiva específica, arraigada em um quadro referencial definidor (BUTLER, 2021, p. 111-112).

Butler (2021) propõe intervir justamente nessa esfera da aparência ou do imaginário, que faz com que algo seja percebido como violento, repensando os laços sociais e assumindo uma crítica ao individualismo e à tentativa de legitimar a violência nos termos de uma legítima defesa. Rejeitando a possibilidade de uma violência boa ou legítima, Butler defende uma postura política radicalmente não violenta, mas que não se confunde com qualquer tipo de pacifismo apático. Evitando a questão moral sobre a boa ou a má violência, Butler (2021, p. 21) desloca o foco de sua análise para a definição de violência e para aqueles que são vistos e chamados de "violentos". Ela se pergunta, em suma, pelos motivos que fazem com que algo apareça para nós como violento. Nesse domínio, como argumenta Butler (2021, p. 113), há uma grande oscilação nos quadros de referência relativos às questões de justificação e legitimação da violência, fazendo com

que algumas de suas formas sejam depreciadas e condenadas, enquanto outras chegam a ser até mesmo glorificadas.

A instabilidade e a disputa semântica em torno do termo 'violência' são enfatizadas logo no início do livro pela pensadora norte-americana. Nesse sentido, ela traz à baila a questão discursiva, a dimensão da linguagem e do enquadramento, do modo como enunciamos e como vemos a violência. Segundo Butler (2021, p. 22), "não podemos ir direto ao fenômeno em si sem passar pelos esquemas conceituais que orientam o uso do termo em várias direções e sem uma análise de como essas orientações operam". Diante dessa impossibilidade de acessar diretamente a violência em si, o foco passa a ser os "esquemas conceituais" operantes em sua conformação, de modo que uma das tarefas do livro consiste em "enfrentar a dificuldade de encontrar e fixar o significado de violência" (BUTLER, 2021, p. 23).

Como fez Hannah Arendt em seu famoso ensaio "Sobre a violência", mas por uma via completamente distinta, Butler rejeita a possibilidade da ação violenta como um bom instrumento de luta política. Arendt, convém recordar, assumiu uma posição crítica em relação às práticas que defendiam o uso da violência como arma revolucionária por parte dos movimentos negro e estudantil nos Estados Unidos dos anos 1960. Arendt (1985) acusava a "nova esquerda" de sua época de ser tímida teoricamente e de realizar uma apropriação incorreta de velhas categorias políticas. Aos olhos de Arendt (1985, p. 51), a ação violenta é meramente destrutiva e apenas torna o mundo mais violento.

Hannah Arendt segue um caminho diametralmente aposto ao do jovem Benjamin. Enquanto Benjamin, como vimos anteriormente, esforça-se para unir poder e violência (explorando a ambiguidade o termo *Gewalt*) e defende uma superação do direito por meio de uma violência pura radicalmente revolucionária, Arendt, por outro lado, distingue conceitualmente o poder da violência e aposta no direito, no respeito aos contratos e nas instituições como a única via legítima para a supera-

ção dos conflitos. Arendt (1985, p. 41) define o poder como a capacidade humana de ação coletiva, em concerto, fundada no consentimento. A violência, por sua vez, só teria lugar na política nas situações nas quais o poder fraqueja, ou seja, quando a capacidade de estabelecer laços e de agir em comum acordo é enfraquecida. A aposta na violência seria, portanto, estéril, posto que seria meramente aniquiladora, incapaz de criar e fortalecer o poder (ARENDT, 1985, p. 44).

Butler se aproxima de Arendt na defesa de uma ação política radicalmente não violenta, mas segue uma via distinta e se vale de outros referenciais teóricos. Claramente a preferência de Butler recai sobre o tratamento oferecido sobre o tema pelo jovem Walter Benjamin. Aos olhos de Butler (2021, p. 111), Hannah Arendt, ao distinguir poder e violência de maneira tão estrita, mostra-se incapaz de dar uma resposta satisfatória ao problema da violência jurídica. Apesar disso, convém ressaltar que um dos objetivos da filósofa norte-americana é similar ao de Arendt, pois consiste justamente em fazer frente a um argumento popular entre movimentos progressistas, que tendem a defender o uso tático da violência como uma legítima defesa, em razão de os oprimidos já viverem no campo de força da violência. Ou seja, acredita-se que não seria possível se libertar de modo meramente pacífico, posto que a violência já está presente. Só por meio da força seria possível derrubar regimes autoritários ou derrotar a violência estrutural ou sistêmica.

A resistência, nessa perspectiva, é vista como uma forma de contraviolência justificada, posto que é empregada em nome da vida dos oprimidos e de seu direito de continuar a existir no mundo. Contrapondo-se a esse tipo de concepção, Butler (2021, p. 24) levanta uma série de questões. Mesmo que se concorde que a violência circula o tempo todo, isso deveria servir como justificativa para darmos continuidade a essa circulação? É inevitável que seja assim? Com essas questões, fica claro o primeiro objetivo da pensadora norte-americana: problematizar a suposta inevitabilidade do uso da força e levantar a possibilidade de uma ação política radicalmente não violenta, capaz de transformar o mundo e romper com o círculo da violência.

Além disso, Butler (2021) coloca em questão a possibilidade de delimitarmos qual seria a violência legítima. Será que podemos estar certos de que o meio violento está sendo usado na medida certa? Qual fim exatamente será atingido por esse meio? Não corremos o risco de a violência se converter em um fim em si mesmo, perdendo de vista sua natureza inicialmente instrumental, como alertava o jovem Benjamin? O que nos garante que a violência cessará? E quais objetivos terão de ser atingidos para que esse momento chegue? Não é esperável que a violência fuja de controle? Não estaríamos, por melhor que fossem nossas intenções originais, apenas tornando o mundo cada vez mais violento?

Ora, Butler (2021, p. 32) defende que "a violência não se esgota na concretização de um único fim". Pelo contrário, a violência tende a ultrapassar os propósitos iniciais e assumir novas direções, amplamente imprevisíveis. Ela não instaura um novo mundo não violento e se extingue, como em um passe de mágica. Segundo Butler (2021, p. 32): "Quando qualquer um de nós comete atos de violência, está – nesses atos e por meio deles – criando um mundo mais violento. O que, à primeira vista, pode parecer mero instrumento, uma *techné* a ser descartada quando o objetivo tiver sido alcançado, acaba se tornando uma *práxis*".

Em suma, Butler não concorda que seja possível identificar uma violência "boa", legítima, que seria simplesmente um instrumento de libertação, que cessaria de existir tão logo sua finalidade fosse obtida. Retomando Benjamin, a filósofa norte-americana critica a lógica instrumentalista que orientou as formas predominantes pelas quais a violência é justificada. Butler (2021, p. 27-28) leva a sério a advertência do pensador alemão de que a atualização da violência como meio pode se tornar o próprio fim, ou seja, passamos simplesmente a produzir mais violência sem finalidade alguma, a não ser sua mera perpetuação em formas novas, nas quais reproduzimos e autorizamos mais violência. Seguindo os passos do jovem Benjamin, Butler (2021, p. 31) também coloca em questão a possibilidade de pensarmos a violência para além do quadro referencial instrumen-

talista, permitindo que um novo pensamento ético e político possa emergir.

Advoga-se, portanto, em defesa de uma prática política radicalmente não violenta, sem exceções. Essa nova postura exige uma fundamentação também nova, distante do individualismo e da lógica da legítima defesa. Butler (2021, p. 25) propõe uma base ética e política não-individualista, que exige repensar os laços que nos constituem como criaturas vivas, reconhecendo que estamos implicados na vida uns dos outros. Enquanto seres vulneráveis e dependentes uns dos outros, somos todos iguais. É a constatação dessa "igualdade radical dos enlutáveis" que serve de precondição para uma ética da não violência que não admite nenhuma exceção. Butler (2021, p. 49) pretende seguir um novo clamor igualitário, que não é meramente formal, posto que diz respeito a um princípio que ordena a organização social da saúde, alimentação, moradia, emprego, vida sexual e vida cívica. Butler (2021, p. 35) segue essa via tomando como ponto de partida a nossa interdependência constitutiva, que nos faz perceber que qualquer violência contra o outro é também uma violência contra si mesmo, uma ação que ataca nosso mundo social.

Ao defender uma postura radicalmente não violenta, Butler não nega o caráter estruturalmente violento do mundo no qual vivemos e nem o fato de que estamos inseridos, quer queiramos ou não, em relações intrinsecamente opressivas e violentas. A pensadora norte-americana procura manter uma base realista para a sua argumentação, sem nutrir ilusões em relação ao mundo no qual vivemos e, também, sem apostar em algum tipo de pacifismo ingênuo. Butler (2021, p. 45) é bem clara ao dizer que sua tese em defesa da não violência "não pode simplesmente reprimir a agressão ou abolir seu caráter de realidade". Em suas palavras:

> Na verdade, quando o mundo se apresenta como um campo de força de violência, a tarefa da não violência é encontrar formas de viver e agir nesse mundo, de tal maneira que a violência seja controlada ou reduzida, que seja invertida, precisamente nos momentos em que

> ela parece saturar esse mesmo mundo e não oferecer saída (BUTLER, 2021, p. 25).

A passagem citada acima, por um lado, permite perceber que a pensadora norte-americana não se ilude quanto ao caráter extremamente violento do mundo em que vivemos e, também, não sonha com um cenário no qual a violência simplesmente desapareça. Butler (2021, p. 59) reconhece que o conflito nunca é superado de forma definitiva. O objetivo não é propriamente acabar com a violência, mas agir de modo a construir um mundo menos violento. A questão principal diz respeito a como agir de maneira ética e eficiente para fazer face à violência existente. Responder com mais violência é visto como um duplo equívoco, tanto moral como pragmaticamente.

Além disso, a passagem acima aponta para a necessidade de repensarmos nossos instrumentos conceituais, de ampliarmos os horizontes daquilo que aparece para nós como real e possível. Nesse aspecto, Butler (2021, p. 155) chega a afirmar que "o 'irrealismo' desse tipo de imaginário é sua força". Isso porque ele aponta para novas existências possíveis, para "um caminho possível para criar uma nova realidade que não dependa da lógica instrumental e da fantasmagoria racial que reproduz a violência do Estado" (BUTLER, 2021, p. 155). Em outra passagem, a filósofa norte-americana desenvolve ainda mais sua defesa de um contrarrealismo que, apesar de utópico, não se confunde com algum tipo de escapismo ingênuo:

> Em resposta à objeção de que uma postura favorável à não violência é simplesmente irrealista, esse argumento sustenta que a não violência requer uma crítica do que conta como realidade. E afirma a força e a necessidade de um contrarrealismo em tempos como estes. Talvez a não violência exija certo distanciamento da realidade tal como ela se constitui hoje, deixando abertas as possibilidades que pertencem a um novo imaginário político (BUTLER, 2021, p. 25-26).

Ao condenar a lógica da legítima defesa ou da autodefesa, Butler não tem em vista a reprovação de toda e qualquer ação reativa que tenha por objetivo pôr fim a uma agressão injusta e

iminente. Não se trata de exigir uma submissão apática à violência e nem uma atitude sacrificial. Butler (2021, p. 54) ressalta o caráter altamente ambíguo da ideia de autodefesa. O problema está, sobretudo, na generalização e no excesso do argumento da defesa legítima. A extensão daquilo que identificamos como o "eu" ou o "nós" a ser defendido faz com que seja admissível o uso da força em defesa não apenas da minha pessoa, mas também daqueles que me são próximos ou que pertencem à minha comunidade, ou ainda daqueles que fazem parte de minha nação ou que possuem a mesma religião. Cito:

> [...] o argumento que justifica a violência com base na autodefesa parece conhecer de antemão o que é esse "eu" do "auto", quem tem direito a ele e quais são suas demarcações. Entretanto, se o "eu" é concebido como relacional, quem defende a autodefesa deve explicar muito bem o que circunscreve esse eu (BUTLER, 2021, p. 29).

Além desse problema de circunscrição do "eu" que está na base da legitimação da autodefesa, Butler (2021) aponta outro problema desse tipo de argumento, que deixa ainda mais evidente a possibilidade de sua utilização ser desmedida e injustificável. Trata-se do fato de que o risco de dano nem precisa ser efetivo, podendo ser simplesmente imaginário, fruto, por exemplo, de algum tipo de fabulação racista ou de pânico moral. Nas palavras de Butler (2021, p. 27), "qualquer possível ameaça – ou seja, qualquer ameaça imaginada, qualquer fantasma – é suficiente para desencadear a violência em nome próprio".

A lógica da legítima defesa, que alimenta o círculo da violência, assenta-se em uma separação entre um "eu", ou um "nós", e um "outro", ou um "eles", que supostamente nos oprime ou nos ameaça. Diferentemente desse tipo de visão baseada em uma clivagem da humanidade, Butler (2021, p. 56-57) argumenta que não devemos definir nosso "eu" e as pessoas que pertencem ao nosso grupo, à nossa comunidade ou à nossa nação por meio da exclusão dos outros supostamente invasores, inimigos ou opressores. Retomando o debate sobre a biopolítica, Butler (2021, p. 92-96) observa que Foucault, na última aula do curso

Em defesa da sociedade, proferido no Collège de France em 1976, deixou uma via não explorada ao tratar da guerra interna de purificação e do racismo de Estado, que cinde o contínuo da humanidade e instaura uma lógica guerreira contra os "outros" considerados impuros (FOUCAULT, 2005). Isso porque Foucault não teria explicado como o racismo estabelece valores relativos para vidas diferentes.

Butler (2021, p. 97) se propõe a retomar esse projeto abandonado por Foucault, recorrendo a Frantz Fanon (2020), para mostrar como fantasmas sociais moldam nosso olhar e nossa avaliação dos seres humanos, distinguindo quem deve ter a vida protegida e promovida e quem pode ser eliminado ou abandonado à própria sorte. Isso faz nascer atos de violência sociais, policiais ou estatais que são justificados como legítima defesa, nos termos de uma ação em proteção da sociedade ou dos "cidadãos de bem". Como ressalta a pensadora norte-americana:

> Percebemos a convergência da lógica biopolítica do esquema histórico-racial com as inversões fantasmagóricas que ocluem o laço social: o que pode parecer um ato de violência isolado ou uma expressão da psicopatologia individual revela-se parte de um padrão, um momento determinado dentro de uma prática reiterada de violência (BUTLER, 2021, p. 101).

Uma luta no nível da linguagem e do imaginário deve ser travada, posto que precisamos alterar nosso "estado de percepção", de modo a desviar-nos de certas tendências políticas atuais de viés destrutivo, autoritário e violento. É preciso, para tal, expandir e refinar nosso vocabulário político para pensar a violência e a resistência à violência. Não podemos, para Butler, simplesmente partir de uma definição de violência e discutir seu caráter justificável ou não, posto que, em primeiro lugar, é preciso problematizar qual quadro de referência está sendo empregado para nomear a violência, com quais apagamentos e com qual propósito. Temos, assim, de investigar o modo de aparecimento da violência, analisando e expondo a oscilação dos quadros referenciais que fazem com que a violência apareça diferentemente para as pessoas. Uma nova dimensão é então proposta para a

luta política, voltada para uma intervenção na esfera da aparência. Defende-se, nesses termos, um novo imaginário igualitário, que captaria a interdependência das vidas, contra uma fantasmagoria biopolítica letal (BUTLER, 2021, p. 155).

A nova postura política radicalmente não violenta proposta por Butler não se confunde, contudo, com algum tipo de pacifismo ou inatismo conformista. É preciso sim lutar, agressivamente. Segundo Butler (2021, p. 62), "devemos combater aqueles que estão comprometidos com a destruição, sem reproduzir sua destrutividade. Compreender como lutar dessa maneira é a tarefa e o dever de uma ética e uma política não violentas". Nesse ponto, a pensadora norte-americana afasta-se do jovem Benjamin e rejeita, em princípio, a possibilidade de uma violência "pura" ou "divina", que é interpretada por ela, ao menos em um primeiro momento, como "um anarquismo puramente destrutivo" (BUTLER, 2021, p. 102).

Mas, na sequência de sua argumentação, Butler (2021, p. 104) percebe também que o ensaio de Benjamin, assim como a ideia de uma violência pura ou divina, foi "largamente mal interpretado", perdendo-se de vista que o jovem pensador alemão também aventou a possibilidade da não violência, que, entretanto, jamais poderia advir de um compromisso contratual, do direito e da forma estatal. Butler ressalta que, nesse ponto, Benjamin aponta para a linguagem e a esfera do entendimento mútuo. Essa parece uma via mais interessante para a pensadora norte-americana, que chega a propor uma interpretação da "violência divina" de Benjamin nos termos de uma técnica de governança civil não violenta, posto que de natureza não estatal e sem o quadro totalizante do direito (BUTLER, 2021, p. 106). O caráter destrutivo ou aniquilador dessa violência não alimentaria o círculo da violência. Isso porque essa violência pura ou divina destruiria apenas os laços que garantem a lealdade e atam os supostos "cidadãos de bem" aos regimes jurídicos violentos.

A filósofa norte-americana não abraça, por fim, uma mera atitude moral individual contra a violência, por meio de um afastamento para algum tipo de refúgio tranquilo, distante dos

conflitos de nosso tempo, ou de um exercício espiritual que elimina nossa ira, deixando-nos pacíficos. Butler (2021, p. 154) nos lembra que "recusar não é o mesmo que não fazer nada". Formas de resistência não violentas devem, assim, emergir em meio ao conflito, instaurando-se no próprio campo de força da violência. Butler (2021, p. 34) chega a reconhecer, inclusive, que "a não violência é um ideal que nem sempre pode ser respeitado na prática". Trata-se mais propriamente de uma atitude, de uma prática e de um compromisso permanente que não assumem um caráter absoluto. Essas ações não violentas de resistência devem ainda ser praticadas agressivamente, ou seja, com toda intensidade e firmeza, em uma luta contínua. A não violência assume, portanto, a forma de um compromisso permanente, que reconhece que o conflito nunca será superado de forma definitiva.

Não devemos, aos olhos de Butler, ignorar os problemas do mundo que nos cerca, nem eliminar em nós a indignação diante do intolerável. Nem mesmo o ódio pode ou mesmo deve estar complemente ausente em nós. A proposta da Butler (2021, p. 141) é fazer com que a força negativa da indignação e do ódio seja redirecionada para "uma postura agressiva contra a guerra", uma espécie de "pacifismo militante", nos termos introduzidos por Albert Einstein. Em suma, é preciso desenvolver uma forma invertida de destruição: odiar o ódio e declarar guerra contra a guerra.

5 – Considerações finais: a urgente tarefa contemporânea de conter a violência

Precisamos urgentemente repensar a violência, em especial no Brasil, de uma maneira mais aprofundada e crítica. Precisamos também desenvolver formas de ação política capazes de interromper a espiral de ódio e violência na qual nos encontramos. As reflexões de Walter Benjamin e de Judith Butler podem contribuir bastante nesse sentido. Elas permitem que vejamos criticamente a tendência de legitimação da violência como um meio necessário ou inescapável para a promoção da ordem e da paz ou para a libertação da opressão. Não construiremos

um mundo melhor por meio do uso da força, seja nas mãos do Estado, seja na de movimentos progressistas. Mais do que grandes ideais e fins nobres, que justificariam o emprego da força, devemos repensar radicalmente a forma de nossa ação transformadora, para que ela não se preste a simplesmente reproduzir e fazer avançar o *continuum* da violência. Resta a nós, hoje, imaginar e experimentar uma nova postura política radicalmente não violenta, situada em um contexto tão conflituoso e radicalizado como, por exemplo, o Brasil atual. Precisamos, urgentemente, desativar o círculo da violência e declarar guerra contra a guerra!

6 – Referências

AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Tradução de Diego Cervelin. **Sopro**, v. 79, p. 2-16, out. 2012.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Parte I (Livros I a X). 2. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

ALVES, Marco Antônio Sousa. Novas tendências antipolíticas: produzir, controlar, eliminar. **Revista Quaestio Iuris**, v. 14, p. 1744-1763, 2021.

ARENDT, Hannah. **Da violência**. Tradução de Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

BARBOSA, Jonnefer. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de *reine Gewalt*. **Aurora: Revista de Filosofia**, v. 25, n. 37, p. 151-169, jul./dez. 2013.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. *In:* _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. Seleção, apresentação e tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1986. p. 49-71.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In:* _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011. p. 121-156.

BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. *In:* _____. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 57-82.

BIER, Felipe. Para além da norma: violência mítica/violência divina em Walter Benjamin. **Ideias**, v. 4, n. 2, p. 203–224, 2013.

BRECHT, Bertold. **Poemas**. Tradução de Arnaldo Saraiva. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 6. ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LÖWY, Michael. Messianismo, utopia e socialismo moderno. **WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, v. 3, n. 2, p. 40-50, jul./dez. 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luciano Cavini Mortarano, Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. **Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**, v. 37, n. 74, p. 137–152, 2016.

PLATÃO. **A república**. 10. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

SILVA, Jailane Pereira da. **Walter Benjamin e o direito**: violência pura como estado de exceção efetivo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

SOREL, Georges. **Réflexions sur la violence**. Paris : Marcel Rivière et Cie., 1972. Disponível em: https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf. Acesso em: 27 nov. 2022.

WEBER, Max. A política como vocação. *In:* _____. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1970. p. 55-124.

ZIZEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.