

**CIDADES REBELDES E TERROR REVOLUCIONÁRIO:
a violência divina em Slavoj Žižek**

Pedro Lucas Dulci¹

Se a força moral do governo popular na paz é a virtude, a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente.

Maximilien de Robespierre

RESUMO

No conjunto imenso e nada sistematizado da filosofia de Slavoj Žižek, a noção benjaminiana de “violência divina” é recorrentemente articulada. Para os propósitos do presente artigo, que é pensar a introdução de um terceiro elemento destituente da dialética da violência que põe e mantém o direito, nos valeremos três textos do filósofo esloveno: Robespierre, ou a “divina violência” do terror (2007), Violência divina (2008) e Da democracia à violência divina (2009). Nesse sentido, reconstruiremos o que está no centro da sua argumentação em que Žižek se apropria do conceito benjaminiano, para em seguida, mostrarmos a inadequação de sua interpretação para pensarmos uma teoria do poder destituente. Corremos o risco de afirmar uma inadequação, não pelos resultados que Žižek alcançou, mas porque ele arroga para si uma interpretação do conceito de Benjamin que em nosso entendimento não está próximo de sua argumentação.

Palavras-chave: violência divina. Slavoj Žižek. Walter Benjamin. terror revolucionário. Giorgio Agamben.

¹ Doutorando em Filosofia (Universidade Federal de Goiás). Graduado em Teologia (Seminário Presbiteriano Brasil Central). Realizou um período de mobilidade no ano acadêmico de 2012-2013, na Universidade do Porto, Portugal, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Eugénia Vilela Morais. Bolsista Oxford-Templeton do projeto Latin America and The Big Questions; do Ian Ramsey Centre, da Universidade de Oxford, para realizar estudos sobre o diálogo entre Ciência e Religião no Abraham Kuyper Centre, da Universidade Livre de Amsterdã, Holanda, sob a supervisão do prof. Dr. Gerrit Glas.

ABSTRACT

In the immense and nothing systematic whole philosophy of Slavoj Žižek, the Benjamin's notion of "divine violence" is repeatedly articulated. For the purposes of this article, which is I think the introduction of a third destitute element of the dialectic of violence that sets and maintains the right, we will use three texts of the Slovenian philosopher: Robespierre, or "divine violence" of terror (2007), Divine violence (2008) and From Democracy to the divine violence (2009). In this sense, we rebuild what is at the heart of their argument that Žižek appropriates Benjamin's concept, to then show the inadequacy of its interpretation to think a theory of destitute power. Let's assume the risk of stating a mismatch, not the results that Žižek achieved, but because it arrogates to itself an interpretation of Benjamin that in our view is not close to his argument.

Keywords: divine violence. Slavoj Žižek. Walter Benjamin. revolutionary terror. Giorgio Agamben.

INTRODUÇÃO

No meio do ano de 2013 o Brasil foi o palco daquelas que foram batizadas como as “Jornadas de Junho”. Mais de um milhão de pessoas em quase 300 cidades brasileiras foram às ruas protestar por temas diversos – ainda que o estopim das manifestações tenha sido o aumento do preço do transporte público em algumas capitais. O maior desses protestos aconteceu no Rio de Janeiro onde mais de 100.000 pessoas ocuparam as ruas cariocas e enfrentaram forte oposição policial. David Harvey, escrevendo sobre a crise da urbanização planetária, nos lembra que os protestos no Brasil vieram menos de um mês depois de milhares de pessoas terem ido às ruas das principais cidades da Turquia. De maneira muito semelhante com o que aconteceu no Brasil, uma revolta pontual com um projeto de reurbanização que transformaria em shopping center o precioso espaço verde do Parque Taskim Gezi, se transformou em um: “descontentamento generalizado sobre o ritmo e o estilo das transformações urbanas”, incluindo os enormes despejos de populações inteiras de terrenos valorizados no centro da cidade, “também há muito vinha borbulhando e só jogou mais lenha na fogueira. A má qualidade de vida, para todos menos as classes mais abastadas, em Istambul e em outras cidades turcas era claramente uma questão importante” (HARVEY, 2015, s/p.).

Para além da tentativa de fazer uma leitura histórica de vários acontecimentos diferentes sob o prisma da repetição, o que pretendemos é justamente o contrário, a saber: destacar suas singularidades históricas.² Na verdade, Harvey também nos sustenta a singularidade das manifestações no Brasil e na Turquia “dos protestos anti-austeridade e das greves que dominavam nas praças gregas e espanholas. Também diferiram das erupções de violência em Londres, Estocolmo, e nos subúrbios parisienses” (2015, s/p.). Poderíamos nos lembrar ainda dos movimentos *Occupy* e dos levantes pró-democracia que ecoaram de Túnis, Egito e Síria passando pela Bósnia e a Ucrânia. Poderíamos enxergar em cada um desses acontecimentos políticos um espectro daquilo que Agamben chama de “o fato novo da política que vem” (2013b, p. 78).

O filósofo e ensaísta alemão Anselm Jappe, escrevendo sobre tais manifestações e protestos resume o cenário em duas notícias: uma boa e uma ruim. Segundo Jappe, a boa

² Na verdade esta é uma das características de um verdadeiro acontecimento, a saber, a impossibilidade de uma clara reconstrução de suas causas através de uma historiografia ou interpretação política que reduz tudo à causa/efeito. Conforme define Slavoj Žižek em seu livro dedicado a pensar a noção de Evento: “em uma primeira aproximação, um evento é, portanto, o efeito que parece exceder as suas causas – e o espaço de um evento é aquele em que se abre uma lacuna que separa um efeito de suas causas” (ŽIŽEK, 2014c, p. 3).

notícia é que, em sua opinião, nunca ficou tão evidente as crises estruturais do capitalismo e da sociedade política organizada ao seu redor. Ao contrário do que muitos críticos e movimentos revolucionários modernos preconizaram, uma aparente vitória do capitalismo não veio de fora, da ação de seus adversários, mas “o que vemos hoje, é a derrubada de um sistema, sua auto-destruição, seu esgotamento, seu colapso. Finalmente, topou com seus limites, que estava em seu núcleo desde o princípio” (2015, s/p.).

No entanto, a segunda notícia, agora não tão boa, é que também nunca foi tão evidente a nossa completa incapacidade de pensar um horizonte alternativo à sociedade capitalista neoliberal. Justamente no período em que grandes mobilizações populares foram às ruas reivindicando a assinatura “somos os 99%”, a ressaca do dia seguinte se mostrou preocupante. Segundo Jappe, “neste momento, não se vê nenhuma forma de emancipação social que esteja realmente a nosso alcance; além disso, nada pode garantir que o possível fim do capitalismo resulte em uma sociedade melhor”, tal cenário é semelhante a constatação de que “a prisão em que estamos há muito incendiou-se, mas as fechaduras das portas continuam bloqueadas...” (2015, s/p.).

Dando continuidade para o seu raciocínio, Jappe argumenta que parte desse fracasso tem suas causas na falta de radicalidade no comprometimento e coerência entre aquilo que é preconizado e o que é posto em prática. Ainda pensando sobre a assinatura “Somos os 99%”, Jappe pergunta ironicamente: “bastaria libertar-se do domínio dos 1% mais rico e mais poderoso da população para que todos os demais vivamos felizes?” (2015, s/p.). O mote político criado pelo publicitário Kalle Lasn, passa de “genial” para delirante, uma vez que é necessário perguntar: “entre esses 99%, quantos passam horas em frente a sua televisão, exploram seus empregados, roubam seus clientes, estacionam seu carro na calçada, comem no McDonald’s, batem em sua mulher, fazem turismo sexual”, ou seja “são parte integrante da sociedade capitalista?” (2015, s/p.). À revelia do fato de que essa consideração ainda mantém emaranhada a vida pública e a vida privada dos manifestantes, existe uma segunda questão muito mais importante que compromete a capacidade dos movimentos e grupos de protestos conseguirem pensar em um horizonte que ultrapasse a condição pós-política atual. Trata-se daquela ambiguidade constitutiva da operação soberana no poder Ocidental que Jappe coloca nos seguintes termos:

Muitas vezes, as pessoas protestam simplesmente porque o sistema não cumpre com suas promessas. Dessa forma, manifestam-se pela defesa do *status quo*, ou ainda do *status quo ante*. Vejamos o movimento Occupy Wall Street e suas propagações. Ali,

responsabiliza-se o setor financeiro, e Wall Street, pela crise atual. Afirma-se que a economia, e a sociedade em seu conjunto, estão dominadas pela esfera financeira. Segundo uma crítica das finanças, atualmente muito difundida, os bancos, os seguros, e os fundos especulativos não investem na produção real, mas canalizam quase todo o dinheiro disponível à especulação, que só enriquece aos investidores, destruindo empregos e criando miséria. [...] Assim, a democracia se vai esvaziando de toda substância. Mas, quão seguros estamos de que o poder absoluto da esfera financeira, e as políticas neoliberais que as sustentam, são a causa principal das atuais turbulências? E se, ao invés, forem apenas o sintoma de uma crise muito mais profunda? (JAPPE, 2015, s/p.)

Com essas palavras, Jappe revela como as atuais lutas e reivindicações de poder podem se transformar facilmente em lutas para se manter a ordem vigente. Mais do que isso, tal ambiguidade constituinte da estrutura soberana é tão complexa que ela é capaz de fazer com que um protesto ajude e melhorar seus processos e instituições, fazendo não só que a ordem vigente permaneça, mas melhore.

I.

Tal maneira de avaliar a ordem vigente de lutas desencadeadas recente, é bastante próxima da que Slavoj Žižek também nos apresenta. Escrevendo sobre as Jornadas de Junho, ele tenta nos mostrar que: “quando o capitalista global é forçado a violar suas próprias regras, abre-se uma oportunidade para insistir que essas mesmas regras sejam obedecidas”, ou seja, “exigir coerência e consistência em pontos estrategicamente selecionados nos quais o sistema não consegue se manter coerente e consistente é uma forma de pressionar o sistema como um todo” (2014b, s/p.).

Nesse sentido, tanto a interpretação que Jappe faz dos eventos recentes, quanto à argumentação de Žižek reproduzida acima, assumem o mesmo tom anunciativo. Mesmo desencadeadas por fatores e atores políticos diversos, as manifestações e protestos recentes ainda carecem de um horizonte alternativo à ordem biopolítica vigente porque não conseguiram fazer aquilo que Giorgio Agamben chama de profanar o trono vazio – isto é, restituir a política ao seu livro uso do mundo. Com essa expressão enigmática, o filósofo italiano tem algo muito simples a dizer. Apresentar um trono real, aquele que sempre foi o símbolo máximo do poder no Ocidente, vazio significa insistir na vacuidade central da máquina governamental biopolítica. Semelhante a quase todas as paradigmas utilizados na investigação de Agamben, a imagem do trono vazio também tem uma longa trajetória genealógica:

A adoração de um trono vazio tem origens antigas e é mencionada nas Upanishad. Na Grécia micênica, o trono encontrado na chamada sala do trono, em Cnossos é, segundo arqueólogos, um objeto de culto, não um assento destinado ao uso. [...] Um culto do trono com fins políticos do qual temos informações em épocas históricas é o do trono vazio de Alexandre, instituído em 319-312, em Cyinda, por Eumênio, comandante das tropas macedônicas na Ásia. [...] O primeiro testemunho desse costume oriental em Roma é a *sella curialis* (o assento que cabia aos magistrados republicanos no exercício de sua função), que o senado atribuía a César para que fosse exposta vazia durante os jogos, enfeitada com uma coroa dourada incrustada de pedras preciosas. [...] É, porém, no âmbito cristão, na grandiosa imagem escatológica da *hetoimasia tou thronou* que adorna os arcos triunfais e as absides das basílicas paleocristãs e bizantinas, que o significado cultural do trono vazio atinge seu ápice. [...] Os historiadores costumam interpretar a imagem do trono vazio como símbolo da realeza tanto divina quanto profana. “O valor do trono”, escreve Picard, “nunca aparece com tanta força como quando o trono está vazio”. A interpretação, sem dúvida simplista em si mesma, poderia ser desenvolvida no sentido da teoria de Kantorowicz sobre “os dois corpos” do rei, sugerindo que o trono assim como as outras insígnias da realza, se refere antes à função e à *dignitas* que à pessoa do soberano. Contudo, uma explicação desse tipo não pode dar conta do trono vazio na *hetoimasia* cristã. [...] No grego da Septuaginta, o termo *hetoimasia* aparece referido ao trono de YHWH: “O Senhor preparou no céu seu trono” (Sl 103.19; “justiça e juízo são a *hetoimasia* do seu trono” (Sl 93.2). *Hetoimasia* não significa o ato de aprontar ou preparar algo, mas é o estar pronto do trono. O trono está pronto desde sempre e desde sempre espera a glória do Senhor. Segundo o judaísmo rabínico, o trono da glória é, como vimos, uma das sete coisas que YHWH criou antes da criação do mundo. No mesmo sentido, na teologia cristã o trono está pronto desde a eternidade, porque a glória de Deus é coeterna com ele. *Portanto, o trono vazio não é um símbolo da realza, mas da glória.* A glória que precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não porque a glória, mesmo coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, em seu íntimo, inoperosidade e sabatismo. O vazio é a figura soberana da glória (AGAMBEN, 2011, p. 265-267).

Frente ao exposto torna-se um pouco mais evidente a razão que levou Agamben escolher a imagem do trono vazio para ilustrar, não apenas a máquina governamental contemporânea, como também aquilo que precisa ser profanado e ultrapassado em nossa contemporaneidade biopolítica. Sua intenção aqui é nos mostrar como o cerimonial de glória e louvores religiosos foram transpostos para a cultura e a política, uma vez que tal doxologia é tão essencial para o poder. Da mesma forma que o trono vazio ilustra essa inoperosidade divina, o dispositivo governamental, através da operação soberana, também consegue manter-se através da glória de um governo de centro vazio. Nesse ponto, através dessa imagem teológica, unem-se os temas que vem sendo expostos até então na presente dissertação: “essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo o poder” (AGAMBEN, 2011, p. 268). Sem glória, sem louvor e adoração, não tem como manter esse trono vazio. Traduzindo em termos políticos, sem propaganda que glorifique o governo e os louvores típicos de uma sociedade do consenso, não é possível alimentar essa máquina

governamental que tem uma aporia fundamental em seu centro e que, por isso, gera um estado de anomia, de exceção e de vazio político.³

No entanto, a dificuldade de não apenas profanar, mas até mesmo reconhecer que esse trono está vazio se dá em razão justamente em razão de que todo o governo está rodeado de um esplendor tão glorioso, que não permite que os indivíduos percebam o vácuo no centro da máquina governamental. Aqui a imagem teológica do trono divino de onde emana a luz de sua glória (*kabod*) funciona perfeitamente para as sociedades policiais e do espetáculo, tal como vivemos. Como resume: “o governo glorifica o reino e o reino glorifica o governo. Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina” (AGAMBEN, 2011, p. 231).

A percepção fundamental do papel desse “esplendor” para a perpetuação de um estado de vacuidade política não é exclusividade de Agamben. Foi Michel Foucault, em seu curso *Segurança, território e população*, que relacionou justamente aquela tecnologia política de aprimorar seus processos, instituições e dinâmicas sociais após as manifestações e revoltas, para manter o glorioso esplendor do poder. O filósofo francês explicou o artifício de esconder a vacuidade central do governa através da noção de “esplendor da república” (2008b, p. 439), que se trata, precisamente da “beleza visível da ordem e o brilho de uma força que se manifesta e que se irradia” (2008b, p. 422). Ademais, ele argumenta que é justamente “a polícia é de fato a arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante” (2008b, p. 422). Ou seja, o papel do serviço militar, tão presente para conter as manifestações e revoltas populares em um governo, é justamente: “consolidar e aumentar a força do Estado, fazer bom uso das forças do Estado, proporcionar a felicidade dos súditos, é essa articulação que é específica da polícia” (2008b, p. 440). É justamente o aparato policial que auxiliará no

³ Mesmo que aos olhos mais desatentos pareça que essas aclamações e liturgias cerimoniais do poder não existem mais, ou tenham sido reduzidas ao máximo, Agamben nos mostra que não é o caso. Lembrando algumas contribuições de Schmitt, ele sustenta que: “nas democracias contemporâneas, a aclamação sobrevive, segundo Schmitt, na esfera da opinião pública, e só partindo do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública é possível reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade, hoje ‘bastante ofuscado, mas essencial para toda a vida política e, em particular, para a democracia moderna’”(2011, p. 277). Não é sem razão que Guy Debord, em 1967 já havia identificado a transformação da política contemporânea em um “imenso acúmulo de espetáculos”, sem nem mesmo mencionarmos o papel fundamental de Paul Joseph Goebbels e o ministério de propaganda no governo nazista. As liturgias políticas não são um vulto do passado, mas uma estrutura social do presente que carecem de ser profanadas para que a vacuidade central da política pode ser percebida pelos indivíduos.

aumento da glória e do esplendor do trono vazio que ilustra o exercício do poder soberano ocidental.⁴

Frente a todo o exposto, a pergunta que nos resta fazer a essa altura é simples: como profanar esse trono vazio e glorioso? Em termos benjaminianos, qual é a violência divina que fará com que esse estado de exceção entre, verdadeiramente em emergência e se torne inoperoso? Dentre muitas interpretações e apropriações da noção de “violência divina”, bem como da potência filosófica que ela carrega consigo, selecionamos um horizonte possível. O terror revolucionário apresentado por Slavoj Žižek. No cruzamento das duas leituras de Benjamin, bem como da problematização de ação humana que seja verdadeiramente política, acreditamos encontrar um horizonte mínimo de contornos de uma filosofia do ultrapassamento, de uma política que vem.

II.

No conjunto imenso e nada sistematizado da filosofia de Slavoj Žižek, a noção benjaminiana de “violência divina” é recorrentemente articulada. Algumas vezes com maior precisão, outras vezes como sinônimo de qualquer tipo de violência política. Para os propósitos do presente artigo, que é pensar a introdução de um terceiro elemento destituente da dialética da violência que põe e mantém o direito, nos valeremos três textos do filósofo esloveno: *Robespierre, ou a “divina violência” do terror* (2007), *Violência divina* (2008) e *Da democracia à violência divina* (2009). Contudo, à revelia da multiplicidade dos textos, trata-se de um raciocínio apenas, que o filósofo publicou mais de uma vez em ocasiões

⁴ Trata-se do que podemos chamar da pretensa natureza infinita do governo dos homens. Foucault nos mostrará que, quando perscrutamos o que está no centro dos objetivos da razão de Estado moderna e contemporânea, não encontramos a tentativa de fundamentação da soberania, mas o desejo de sustentação perpétua de uma forma governamental. Tal pretensão de infinitude será feita, justamente, pelo esforço de impossibilitar acontecimentos, isto é, por meio das medidas de impedimento de crises (alimentares, sociais, médicas) que poderiam desencadear revoltas contra o governo – fazendo com que este chegasse ao fim. Conforme coloca Foucault: “no princípio pastoral da obediência, nunca há acesso a um estado de beatitude ou a um estado de identificação com Cristo, a uma espécie de estado terminal de domínio perfeito, mas, ao contrário, um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros” (2008b, p. 273). Em outras palavras, trata-se dos discursos hegemônicos de naturalização da sociedade em que não vemos alternativa à sua forma de existência nem mesmo um horizonte “messiânico” em que este governo não será mais necessário. Dessa forma, temos diante de nós a sustentação de um governo artificial como se ele não o fosse. Como coloca Foucault de modo ainda mais claro: “no fundo, a razão de Estado, como vocês se lembram, havia posto como primeira lei, [...] que agora o homem deve viver em um tempo indefinido. Governo sempre haverá, o Estado sempre estará aí e não esperam por uma parada. A nova historicidade da razão de Estado excluía o Império dos últimos tempos excluía o reino da escatologia” (2008b, p. 478). Com palavras que parecem ter sido extraídas de um livro de Agamben, Foucault aponta para o caráter anti-acontecimento do governo biopolítico através de sua concepção histórica anti-escatológica de um governo infinito dos homens.

diferentes com ajustes mínimos. Nesse sentido, reconstruiremos o que está no centro da sua argumentação em que Žižek se apropria do conceito benjaminiano, para em seguida, mostrarmos a inadequação de sua interpretação para pensarmos uma teoria do poder destituente. Corremos o risco de afirmar uma inadequação, não pelos resultados que Žižek alcançou, uma vez que ele não é um comentarista, mas um filósofo nada “descafeinado” – como ele gosta de dizer –, mas porque ele arroga para si uma interpretação do conceito de Benjamin que em nosso entendimento não está próximo de sua argumentação.

O contexto em que Žižek escreve é aquele que ele mesmo chama de pós-política ou pós-ideologia, marcada pela “interação caótica de múltiplas subjetividades, a livre interação, mais que a hierarquia centralizada, a multiplicidade de opiniões em lugar de uma Verdade” (2008, p. 8). Nesse ambiente, em que a ideologia, mais do que nunca, se torna um campo de batalha o sujeito político perdeu totalmente seu espaço para o especialista em gestão política e segurança pública. Para ilustrar tal fenômeno ele cita o caso de setembro de 2007 quando os cidadãos da República Tcheca votaram em um plebiscito contra a instalação dos radares militares dos EUA no território nacional, mas os representantes governamentais desconsideraram totalmente a vontade popular, “argumentando que não era possível adotar uma medida de segurança nacional de natureza tão delicada mediante sufrágio” (2010, p. 128). O curioso para Žižek é que, se levarmos essa lógica da governamentalidade contemporânea, a pergunta que resta fazer é: sobre quais assuntos deveríamos votar então? Se for mais adequado deixar as questões econômicas aos economistas, as educacionais aos educadores, as securitárias aos militares, o que sobra para a população decidir?

Mais do que isso, em um cenário pós-político tal como o descrito, em que tantos poderes constituídos padecem de um poder constituinte que os legitime e os sustente, Žižek coloca a questão que o faz buscar em Benjamin inspiração filosófica. Trata-se de jogar luz “sobre o grande problema (inerente) ao marxismo ocidental, isto é, o da falta de um sujeito revolucionário”, ou ainda, em outras palavras: “como é que as classes trabalhadoras não terminam de culminar a fase do estado de em-si para o estado do para-si e, então, emergem elas mesmas como atores revolucionários?” (2010, p. 140). Colocar essa questão, não significa perguntar-se pelo poder constituinte, pois essa há muito tempo foi reduzido à virtualmente nada nas atuais democracias de gestores especialistas. Antes, trata-se de perguntar por um poder destituente, de uma força que não ponha nem mantenha a situação atual, mas a deponha e a faça chegar a um fim. Em síntese, o terceiro elemento na dialética benjaminiana batizada de “violência divina”.

Antes de dizer o que ele propriamente entende como sendo a “violência divina”, Žižek ocupa-se em nos mostrar o que ela não é. Seu primeiro pressuposto é que o conceito benjaminiano “nada tinha a ver com a violência terrorista levada a cabo pelos fundamentalistas religiosos atuais que pretendem agir em nome de Deus e como instrumentos da Vontade Divina” (2009, p. 161). Ou seja, violência divina não é simplesmente violência desencadeada no espaço público. A partir de seus estudos sobre a exemplaridade de Robespierre, Žižek elaborou uma espécie de critério negativo para falar sobre a violência divina. Trata-se da relação entre violência e virtude. Todas as vezes que temos violência sem virtude, não estamos diante da violência divina. Nas palavras do próprio francês: “se a força moral do governo popular na paz é a virtude, a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente” (ROBESPIERRE *apud* ŽIŽEK, 2008, p. 9).

Sendo assim, aquilo que violência divina não é na leitura de Žižek é a mera violência terrorista sem virtude. No entanto, o filósofo esloveno chama nossa atenção para o fato de que contemporaneamente existe uma dessubstancialização da política radical que já não consegue mais enxergar a relação entre violência e virtude. Ao que parece, depois de 1989 aconteceu um corte histórico: “todo mundo, inclusive a ‘esquerda radical’ de hoje, está de certo modo envergonhado do legado jacobino do terror revolucionário concentrado no Estado”, de forma que “o lema comumente aceito é que a esquerda, para recuperar efetividade política, deveria reinventar-se por completo, abandonando afinal o chamado ‘paradigma jacobino’” (2008, p. 8). Isso fez com que todas as vezes que falamos sobre violência como elemento político, ela seja associada ao mero terror sem virtude. Mais do que isso, Žižek também se ocupa em exemplificar duas variações contemporâneas desse fenômeno de esgotamento da virtude no terror, o qual ele desvincula da violência divina de Benjamin. Ele argumenta que:

No nosso tempo, quando esta cólera global esgotou o seu potencial, permanecem ativas duas formas de cólera: o islã (a cólera das vítimas da globalização capitalista) e as explosões “irracionais” dos jovens. Talvez devêssemos acrescentar-lhes o populismo latino-americano, os ecologistas, os movimentos anti-comunistas e outras formas de ressentimento anti-globalização. O movimento de Porto Alegre [Fórum Social Mundial] não logrou implantar-se como banco global para esta cólera, uma vez que lhe faltou uma visão positiva alternativa. [Peter] Sloterdijk chega a mencionar o “murmúrio do fascismo de esquerda reemergente nas margens das universidades”, área na qual, ao que adivinho, me incluirá. Embora estes surtos locais sejam celebrados pelos críticos de Fukuyama como um “regresso da história”, não passam de pobres sucedâneos incapazes de dissimular o fato de ter esgotado o potencial da cólera global (ŽIŽEK, 2009, p. 163).

Tais palavras de Žižek assumem uma dimensão considerável principalmente com os dois primeiros exemplos que nos fornece. Para além da atualidade das explosões de raiva de alguns jovens nas manifestações já mencionadas, as insurgências islâmicas também se mantêm na ordem do dia como paradigmas privilegiados de violência sem virtude. Ao que parece, tais exemplos são apenas epifenômenos de um sintoma político mais profundo: o esgotamento da ideia de um terror propriamente revolucionário, que carrega consigo uma virtude transformadora. Esgotamento esse justamente porque as outras tentativas históricas não conseguiram satisfazer as exigências da emancipação social. Em síntese, a incapacidade de dar lugar a uma violência divina na dialética benjaminiana da violência que cria e mantém o ordenamento vigente.

O próprio Žižek, comentando os ataques à revista satírica parisiense *Charlie Hebdo*, nos lembra que: “as recentes vicissitudes do fundamentalismo muçulmano confirmam o velho *insight* benjaminiano de que ‘toda ascensão do fascismo evidencia uma revolução fracassada’”, ou seja, “a ascensão do fascismo é a falência da esquerda, mas simultaneamente uma prova de que havia potencial revolucionário, descontentamento, que a esquerda não foi capaz de mobilizar” (2015, s/p.). Algumas estratégias das manifestações populares hodiernas, os islamo-fascismo, bem como outros paradigmas de violência sem virtude, são sinais evidentes da nossa necessidade de pensar um verdadeiro poder destituente, ou ainda, nos termos benjaminianos, um verdadeiro estado de emergência, uma verdadeira violência divina em nosso horizonte biopolítico.⁵

III.

Nesse sentido, a pergunta que nos resta a fazer é: enfim, o que é para Žižek a violência divina? Ele define da seguinte maneira: “o excesso constitutivo da representação a respeito do representado: no plano legal, o poder do Estado não representa senão os interesses dos seus súditos” (2010, p. 149). Em termos simples, isso significa dizer que: “a ‘violência divina’ do

⁵ Essa foi a razão que fez com que Žižek, quando convidado para falar aos manifestantes do Occupy Wall Street, em Nova Iorque, começasse dizendo: “Não se apaixonem por si mesmos, nem pelo momento agradável que estamos tendo aqui. Carnavais custam muito pouco – o verdadeiro teste de seu valor é o que permanece no dia seguinte, ou a maneira como nossa vida normal e cotidiana será modificada. Apaixone-se pelo trabalho duro e paciente – somos o início, não o fim. Nossa mensagem básica é: o tabu já foi rompido, não vivemos no melhor mundo possível, temos a permissão e a obrigação de pensar em alternativas. Há um longo caminho pela frente, e em pouco tempo teremos de enfrentar questões realmente difíceis – questões não sobre aquilo que não queremos, mas sobre aquilo que QUEREMOS. Qual organização social pode substituir o capitalismo vigente? De quais tipos de líderes nós precisamos? As alternativas do século XX obviamente não servem” (2014a, s/p.).

povo é correlativa a este excesso do poder: constitui sua contrapartida, contra ele dirige eternamente sua energia, com a intenção de miná-lo” (2010, p. 150). Trata-se de uma exceção do poder constituinte, uma auto-afirmação incondicional de sua irrepresentabilidade pelo poder constituinte. Uma vez que, para Žižek é um absurdo que o terror revolucionário esteja hoje concentrado no Estado em suas violências que criam e mantêm o poder constituído. Para ele, é esse o ponto que “a democracia se revela insuficiente, o ponto concernente ao excesso constitutivo da representação sobre o representado” (2010, p. 151). Na verdade, é justamente esse o objetivo da violência divina revolucionária: “não é tornar-se o poder com o Estado, mas antes transformá-lo, modificar radicalmente seu funcionamento, as relações que mantêm sua base, etc.” (2010, p. 150). Nisso reside o elemento chave para o que seria hoje uma “ditadura do proletariado”.

Frente a essa leitura, as conclusões de Žižek não poderiam ser outras. Ele está convicto de que “aqueles que permanecem fiéis ao legado da esquerda radical” devem, em primeiro lugar, “o passado terrorista deve ser aceito como nosso, mesmo que – ou precisamente porque – ele seja rejeitado criticamente. A única alternativa à hesitante posição defensiva de nos sentirmos culpados diante de nossos críticos” (2008, p. 9). Claro que não se trata nem da violência soberana do Estado enquanto exceção que funda o direito, nem tão pouco a violência pura sem virtude, enquanto uma explosão anárquica. Em síntese ele conclui dizendo-nos:

a violência divina deveria ser assim concebida como divina no sentido preciso do velho adágio latino *vox populi, vox dei*: não no sentido perverso do “fazemos isso enquanto simples instrumentos da Vontade do Povo”, mas no sentido de uma assunção heróica da solidão da decisão soberana Trata-se de uma decisão (matar, arriscar ou perder a própria vida) levada a cabo por uma solidão absoluta, sem cobertura por parte do Grande Outro. Se é extra-moral, não é “imoral”, não autoriza simplesmente o agente a matar com uma espécie de inocência angélica. Quando os que se encontram fora do campo social estruturado ferem “às cegas”, reclamando e impondo justiça/vingança imediata, eis a violência divina. Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de gente das favelas desceram sobre a parte rica da cidade e começaram a pilhar e a incendiar supermercados. Era efetivamente a violência divina... Os assaltantes eram como gafanhotos bíblicos, castigo divino pelas ações pecaminosas dos homens. Essa violência divina ataca vinda do nada, é um meio sem fim (2009, p. 174).

IV.

Com as palavras supracitadas, temos agora condições de mostrar o porquê da apropriação de Žižek da noção benjaminiana de “violência divina” ser inadequada enquanto

interpretação do texto do alemão, como também insuficiente para os nossos propósitos de pensarmos uma poder destituente. No entanto, antes de iniciarmos nossa argumentação, é conveniente nos lembrarmos da advertência do próprio Benjamin sobre as tentativas de identificação histórica da violência divina. No texto *Sobre a crítica do poder como violência*, falando sobre a violência divina, ele nos alerta ao fato de que: “uma tal extensão do poder puro ou divino suscitará, precisamente hoje em dia, as mais violentas críticas, que a refutarão com o argumento de que, segundo a sua lógica, ela permitirá também a violência letal dos homens uns contra os outros” (2012, p. 80). A leitura que Žižek faz, mas acima de tudo, os exemplos que nos fornece para ilustrar sua interpretação, culminam exatamente nessa advertência de Benjamin – equívoco semelhante ao de Derrida (2010) em equiparar a *reine Gewalt* à *Shoah*.

Basicamente, o que está no centro do equívoco das apropriações equivocadas da violência divina de Benjamin é a confusão dessa modalidade pura da violência com uma violência que segue os mesmos padrões da operação soberana – recaindo em todos os problemas que Benjamin já nos mostrou. A caracterização da dinâmica do terror revolucionário que Žižek faz no parágrafo acima segue ponto a ponto a estrutura da violência excepcional soberana – a ideia de uma decisão solitária e absoluta que pode matar sem estar comentando um crime, por ser extra-moral e fora do ordenamento jurídico do campo social, etc. Contudo, tal crítica que empreendemos não é exterior ao próprio raciocínio de Žižek. Ele estava consciente da relação dessa sua percepção da violência divina com a violência soberana:

É este domínio da violência divina pura que é o domínio da soberania, o domínio em que matar não é nem uma expressão de patologia pessoal (de uma pulsão idiossincrática e destrutiva), nem um crime (ou a sua punição), bem um sacrifício sagrado. Não é qualquer coisa de estético, nem de ético, nem de religioso (um sacrifício aos deuses tenebrosos). Assim, paradoxalmente, a violência divina coincide em parte com o dispositivo bio-político dos *Homini sacer*: em ambos os casos, matar não é um crime nem um sacrifício. Aqueles que são aniquilados pela violência divina são plena e completamente culpados: não são sacrificados, uma vez que não são dignos de serem sacrificados a Deus e aceites por ele: são aniquilados sem que seja feito um sacrifício. De que são culpados? De viverem uma simples vida (natural). A violência divina purifica o culpado, não da culpa, mas da lei [...] É a violência mítica que exige sacrifício e mantém o seu poder sobre a vida nua – ao passo que a violência divina é não-sacrificial e expiatória. Não deveríamos assim reecar afirmar a existência de um paralelo formal entre a aniquilação pelo Estado dos *Homini sacer*, por exemplo o extermínio nazi dos judeus, e o terror revolucionário, em cujo âmbito também podemos matar sem cometer crime e sem sacrifício – a diferença reside no facto de o extermínio nazi continuar a ser um meio do poder do Estado (2008, p. 172).

Nestas palavras fica evidente a confusão que Žižek comete com os conceitos de Benjamin e Agamben, ao relacionar violência divina com a violência inerente ao dispositivo biopolítico – e pior, com o extermínio nazista. Nossa intenção não é desacreditar todo o raciocínio do filósofo esloveno como fazem alguns críticos liberais – buscando evitar responder as questões que somente Žižek tem colocado contemporaneamente. Antes, nosso intuito é tratar um equívoco recorrente de reduzir a violência divina – esse ato de desarticular a dialética soberana hodierna – à qualquer violência no espaço público.⁶ Infelizmente, é exatamente esse o erro de Žižek. Localizar a violência divina no incêndio e na pilhagem dos moradores das favelas do Rio de Janeiro é incorrer no mesmo erro que ele mesmo assinalou de reduzir o terror revolucionário ao islamo-fascismo e às explosões anárquicas atuais. Não há transformação do Estado, muito menos inoperosidade da dialética entre as violências soberanas. Antes o contrário, amplia-se os esforços em tornar mais eficaz a violência que mantém o ordenamento jurídico. Reduz-se o poder destituente ao mero crime contra a vida nua, característica inerente do poder biopolítico.⁷

Talvez um segundo exemplo mais complexo que Žižek apresenta torne evidente como as tentativas de se pensar um poder destituente podem rapidamente transformarem-se em instrumentos de perpetuação da lógica biopolítica – confirmam mais uma vez o velho *insight* benjaminiano de que “toda ascensão do fascismo evidencia uma revolução fracassada”. O segundo exemplo são as *Chimères* no Haiti (nome em crioulo para “garotos maus”). Estas são milícias do partido Lavadas, formadas por desempregados e marginalizados, que foram alistados e alimentadas pelo ex-presidente do Haiti Jean-Bertrand

⁶ Vale dizer inclusive que tal crítica também aplica-se a Agamben que, em um texto de juventude, intitulado *Sobre os limites da violência* (1969) construiu uma argumentação muito semelhante a de Žižek. Conforme nos mostrar o professor Jonnefer Barbosa: “uma interpretação da violência divina é exposta em um texto de juventude de Agamben, ‘*Sui limiti della violenza*’ (1969), no qual o filósofo italiano tentará delimitar o conceito de violência sacra como a forma particular de violência que, nas culturas antigas, rompe com uma determinada continuidade histórica. Apesar da incontestável influência batailleana, nesse caso já se observa a presença de categorias que serão cruciais no debate futuro de Agamben sobre a política, como a sacralidade. Nesse ensaio, entretanto, Agamben define a violência revolucionária (ou divina) de Benjamin de uma maneira muito próxima à de Fanon e Žižek, falando de uma violência literal e em nenhum momento levando em conta a dimensão, que é o foco analítico principal de Benjamin, do poder revolucionário associado ao conceito de *Gewalt*” (2013, p. 163). Uma vez que os textos intermediários e recentes de Agamben deixam evidente que o filósofo italiano abandonou tal perspectiva, não a mencionaremos mais.

⁷ Também é de Žižek a ideia de identificar a violência divina com o “crime criativo”: “o terror revolucionário jacobino algumas vezes é (meio) justificado como o ‘crime criador’ do universo burguês da lei e da ordem, no qual é permitido aos cidadãos irem em paz ao encaicho de seus interesses. Deve-se rejeitar tal afirmação com base em duas coisas: não só é factualmente errada (muitos conservadores estavam bem certos ao assinalar que é possível alcançar a lei e a ordem burguesas sem excessos terroristas, como foi o caso na Grã-Bretanha – embora lá tenha havido o episódio de Cromwell) e, muito mais importante, o Terror revolucionário de 1792-94 não foi um caso do que Walter Benjamin e outros chamam de violência da criação do Estado, mas antes um caso de ‘divina violência’” (2008, p. 10).

Aristide para defendê-lo durante os anos de 2001-2005 – seu último período enquanto presidente bem como no ano em que foi retirado do país e se iniciou a Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH), cujo principal objetivo era desarmar e desarticular as *Chimères*. Para Žižek, no entanto, esse período da história recente do Haiti é: “exemplar, tanto por atuar conforme um heroísmo fundado em princípios [violência e virtude] como também para mostrar os limites do que hoje é realizável, já que o movimento não se deteve nos meandros do Estado” (2010, p. 146). Mais do que isso, para Žižek:

Estes atos desesperados de autodefesa popular violenta são exemplos do que Walter Benjamin chamava “violência divina”: se posicionam entre “o bem e o mal”, em uma espécie de suspensão político-religiosa da ética. Ainda que possa parecer à consciência média como atos “imorais”, os assassinatos, ninguém tem o direito de condená-los, visto que respondem a anos, inclusive séculos, de violência e de exploração estatal e econômica sistemática (2010, p. 147-148).

No entanto, Žižek não menciona nada sobre as eleições parlamentares e presidenciais de 2000, que foram marcadas pela suspeita de manipulação por parte de Aristide e o seu partido. Esse clima fez com que já a partir de 2003 a oposição passasse a clamar pela renúncia de Aristide, até que, em 2004, os integrantes do exército haitiano (*tontons macoutea*) deram início a um levante militar que se espalhou por todas as cidades e, desde o seu início, requisitou de imediato a assistência da ONU para apoiar uma transição política pacífica e constitucional e manter a segurança interna.

Os resultados desencadeados pelo governo de Aristide, que institucionalizou a violência terrorista através de suas *Chimères*, não poderia ser outro, senão aquele que apresentamos no capítulo 1 como os produtos naturais da violência soberana: vida nua e espaços de exceção e abandono. A Cité Soleil é uma espécie de favela gigantesca dentro da capital Porto Príncipe, com mais de 300mil moradores vivendo em condições de abandono e exceção. Ela foi considerada pela ONU o lugar mais perigoso do mundo, justamente por ser ali o principal reduto dos ex-militares do presidente Aristide. Mesmo que até hoje se neguem que o partido *Lavadas* tenha armado os *Chimères*, Lelsy Voltaire, ex-ministro haitiano, e atual porta-voz do partido confessa que foi um erro a aliança com eles: “foi um erro, mas nós não tínhamos outra opção. Sem recursos para cuidar da segurança, o governo teve de se aproximar dos bandidos” (BBC, 2015b, s/p.). Mesmo assim, a situação perdura-se. O integrante dos *chimères* Theodule Makenson, de 25 anos, disse que eles “têm que usar as armas porque não há outro jeito de sobreviver” – sendo que aqui, “usar as armas” significa assaltar os “burgueses”, que moram nos bairros mais ricos de Porto Príncipe. “Se eles querem

desarmamento têm de nos dar comida e nos dar empregos. Não tem como sobreviver aqui”, diz Makenson (BBC, 2015b, s/p.).

Seguindo o mesmo terrível padrão biopolítico, o que vemos na história recente do Haiti foi a mesma produção que Hitler aventava para a Europa centro-oriental, a de criar um espaço sem povo (*volkloser Raum*) (cf. AGAMBEN, 2008, p. 91). Muito pior do que um deserto ou simplesmente uma cidade fantasma, Cité Soleil é um espaço de abandono na geografia da exceção política. O terror revolucionário de Aristide só conseguiu gerar um espaço em que os habitantes não são humanos, são vidas sacras, que podem ser mortas sem que ninguém seja condenado por homicídios.

Considerações finais

Tudo isso mostra que, não apenas os exemplos, mas qualquer apropriação da violência divina de Benjamin, feita à semelhança de Žižek corre o mesmo risco: localizar um exercício de poder que não visa tornar inoperosa a dialética das violências instituídas, mas tão somente tornar lícito uma violência letal dos indivíduos uns contra os outros. Mais do que isso, podemos a partir de tudo que foi exposto, eleger uma espécie de critério negativo para identificar posturas biopolíticas: todas as vezes que encontramos produção de vida sacra e territorializações de abandono e exceção, podemos ter certeza de que não estamos diante de uma violência divina, muito menos de um poder destituído.

Justamente em um tempo de pós-política e de despolitização do status de cidadão, faz-se necessário pensar a partir de outros critérios que não seja algo da ordem do “crime criativo”. Ou ainda, nas palavras de Agamben, “o que é interessante numa situação tão despolitizada é a possibilidade de uma nova abordagem da política. [...] Urge arriscar, propor categorias novas. Sendo assim, se no final se verificar uma mudança política, talvez ela será mais radical do que antes” (2015, s/p.).

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. *Sobre os limites da violência*. In: SOPRO 79 Panfleto político Cultural. Trad. Tradução de Diego Cervelin. Disponível em: http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#.VL_lxdLF_So. Acessado em: 30 de out de 2012.

_____. *A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt*. In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, jul./dez. 2013.

_____. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.

_____. *A democracia é um conceito ambíguo*. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>. Acessado em: 14 de jan de 2015.

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

BBC. *Gangues de garotos usam arsenal herdado de governo no Haiti*. Disponível em: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2004/06/040604_paulomtc.shtml. Acessado em: 13 de jan 2015b.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da História*. In: *O anjo da história*. Organização e tradução João barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.

BRAGA, Ruy. *Cenedic: uma sociologia à altura de Junho*. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2014/05/26/cenedic-uma-sociologia-a-altura-de-junho/>. Acessado em: 05 de junho de 2014.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Moisés. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

HARVEY, David. *A crise na urbanização planetária*. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br>. Acessado em: 10 de jan de 2015.

JAPPE, Anselm. *Protestos: falta um horizonte pós-capitalista*. Disponível em: outraspalavras.net/posts/protestos-falta-um-horizonte-pos-capitalista/. Acessado em: 15 de jan de 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem vido ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. The Lesson of Rancière: afterword by Slavoj Žižek. In: RANCIÈRE, Jacques. *The politic of Aesthetic: the distribution of the sensible*. Trad. and introd. Gabriel Rockhill. London and New York: Continuum, 2004.

_____. *A Marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Trad. Carlos Correia Monterio de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

_____. Robespierre, ou a “divina violência” do terror. In: *Terror e virtude*. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. Violência divina. In: *Violência*. Trad. Miguel Serras Pereira. Relógio d'Água: Lisboa, 2009.

_____. De la democracia a la violencia divina. In: *Democracia en suspenso*. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Fuente del Berro, Madrid, 2010.

_____. *Primeiro como tragédia depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Vivendo no fim dos tempos*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad. Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *A tinta vermelha: discurso de Slavoj Žižek aos manifestantes do movimento Occupy Wall Street*. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2011/10/11/a-tinta-vermelha-discurso-de-slavoj-zizek-aos-manifestantes-do-movimento-occupy-wall-street/>. Acessado em: 16 de março de 2014a.

_____. *Problemas no Paraíso: artigo de Slavoj Žižek sobre as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/05/problemas-no-paraiso-artigo-de-slavoj-zizek-sobre-as-manifestacoes-que-tomaram-as-ruas-do-brasil/>. Acessado em: 21 de março de 2014b.

_____. *Event: philosophy in transit*. London: Penguin books, 2014c.

_____. *Pensar o atentado ao Charlie Hebdo*. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2015/01/12/zizek-pensar-o-atentado-ao-charlie-hebdo/>. Acessado em: 13 de jan de 2015.