

SÓ A VIOLÊNCIA É SOBERANA

Ou, Por quê um nazista se interessou por um filósofo judeu

João Pedro Maia dos Santos¹

Resumo: Walter Benjamin, em seu ensaio *Crítica à Violência – Crítica ao Poder*, sugere que a violência, frequentemente estigmatizada, foi expropriada durante a Modernidade. Assim como o Trabalho, ela seria parte essencial da condição humana que o capitalismo tomou para si, mascarando-a na forma fetichizada do Direito, a “violência legítima”. Esse diagnóstico tornou o texto um dos mais discutidos do século XX e, argumento, foi também o que inquietou Carl Schmitt, o “jurista da coroa do Terceiro Reich”. O engajamento com Benjamin se tornou central para a evolução da teoria de soberania schmittiana, pois a “violência divina” descrita pelo filósofo propõe uma relação alternativa com o poder soberano: não como opressão, mas como emancipação. Para explorar essa hipótese, analiso o ensaio de Benjamin à luz de Jacques Derrida e David Graeber, além do debate entre Schmitt e Benjamin. Por fim, investigo a teoria da soberania de Benjamin, sugerindo uma aproximação com a filosofia da autodefesa de Elsa Dorlin. Esse movimento aponta para um horizonte político radical, onde a “tradição dos oprimidos” torna-se base para uma nova soberania, capaz de libertar em vez de subjugar.

Palavras-chave: Benjamin; exceção; Schmitt; soberania; violência.

ONLY VIOLENCE IS SOVEREIGN

Or, Why a Nazi was interested in a Jewish philosopher

Abstract: In *Critique of Violence – Critique of Power*, Walter Benjamin suggests that violence, often stigmatized, was expropriated during Modernity. Like Labor, it is an essential part of the human condition that capitalism has seized, disguising it in the fetishized form of Law, the “legitimate violence.” This diagnosis made the text one of the most debated works of the 20th century and, I argue, also unsettled Carl Schmitt, the “crown jurist of the Third Reich.” Schmitt’s engagement with Benjamin became central to the evolution of his theory of sovereignty, as the “divine violence” described by Benjamin proposes an alternative relationship with sovereign power: not as oppression, but as emancipation. To explore this hypothesis, I analyze Benjamin’s essay in light of Derrida and Graeber, as well as the Schmitt-Benjamin debate. Finally, I delve into Benjamin’s theory of sovereignty, suggesting a connection with Elsa Dorlin’s philosophy of self-defense. This movement points to a radical political horizon, where the “tradition

¹ Possui graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, mestrando em Teoria do Direito e da Justiça pela PUC MG. E-mail: jpedromaias2@gmail.com

of the oppressed” becomes the foundation for a new sovereignty, one that liberates rather than subjugates.

Keywords: Benjamin; exception; Schmitt; sovereignty; violence.

1. INTRODUÇÃO

O que tem na *Crítica da violência – crítica do poder* de Walter Benjamin que fascinou e fascina tantos pensadores a se debruçarem sobre ele? Mais ainda: o que Benjamin revelou nesse curto ensaio de 1921 que atraiu e prendeu a atenção de Carl Schmitt, o “jurista da coroa do Terceiro Reich”? Afinal, o texto tem claras conotações anarquistas, e Schmitt era um nazista. Literalmente são dois extremos do espectro político, então, o que, num texto escrito por um marxista judeu, poderia ter chamado a atenção de um futuro nazista e antisemita? Eu creio que é porque, já nesse texto, Benjamin desafia toda a doutrina e projeto político schmittianos, para cujos a exceção e a capacidade do soberano de decidir sobre ela são o centro de tudo.

Com o fim de verificar essa tese, iniciarei com uma “leitura guiada” através desse críptico (e bastante confuso) ensaio de Benjamin. Para auxiliar na compreensão do texto, explorarei dois autores que se referem a ele: Jacques Derrida (que, afinal, possui todo um livro voltado exclusivamente a pensar sobre a *Crítica* de Benjamin) e David Graeber, que, indiretamente, vai enfrentar a questão da violência divina (e esse é exatamente o conceito-chave que precisa ser esclarecido) ao refletir sobre o “direito divino dos reis”. Terminado esse percurso, espero ter deixado claro o que está em jogo no texto do filósofo alemão: aquilo que James Martel (2012) denominou de “o paradoxo da soberania”, isto é, o fato de, mesmo atos que expressamente renunciavam pretensões de soberania, não deixam de ser uma manifestação da própria soberania. Ou seja, o poder soberano seria inescapável.

O interesse por esse paradoxo tem uma razão clara: quem o teria expressado da forma mais clara foi Carl Schmitt, exatamente aquele futuro nazista que tanto se interessaria em Benjamin (e que, por seu turno, chamou-lhe a atenção durante a década

de 1920). A pertinência do jurista do *Führer* encerra-se no seu debate com o filósofo alemão no crepúsculo de Weimar, pois teria sido por meio desse debate que Benjamin teria conseguido terminar o que começou em 1921 – ano de publicação da *Crítica*². Benjamin teria conseguido responder o paradoxo da soberania a partir do seu encontro com o jurista nazista, especialmente em *Teologia Política*.

Desse modo, para adentrarmos no debate Schmitt-Benjamin, será necessário um rápido sobrevoo pelas teorias do mais lembrado jurista do Terceiro Reich. Feito isso, será finalmente o momento derradeiro, em que irei explorar a teoria da soberania de Benjamin propriamente dita. Concluirei com uma tentativa de aproximação entre a violência divina de Benjamin e a filosofia da autodefesa de Elsa Dorlin (um movimento ainda incompleto, e que deixa muito por explorar). Trata-se de um movimento de aposta num horizonte político radical, onde a tradição dos oprimidos é a força motriz de uma nova concepção de soberania: uma que não oprime, mas emancipa.

2. CRÍTICA DA VIOLÊNCIA – CRÍTICA DO PODER

*Crítica da violência – crítica do poder*³ é um dos mais celebres e crípticos escritos de Benjamin. Há muito em jogo na análise que o filósofo alemão empreende,

² Cf. comentário de Barrento (2013) à sua tradução brasileira de *Crítica da violência – crítica do poder* (*Crítica do poder como violência*, na tradução dele) encontrado em *O anjo da história*: “A sua gênese é datável com alguma segurança: situa-se num período de três semanas em torno da passagem do ano de 1920 para 1921, talvez já em janeiro do novo ano. A carta que o testemunha não traz data, mas as edições das cartas situam-na em janeiro de 1921 (Br., 251; GB II, 126). Se essa carta tiver sido escrita entre o início e meados de janeiro, o começo da escrita do ensaio deve situar-se ainda em dezembro de 1920; se ela datar de fins de janeiro, a escrita do texto situa-se neste mês. É o que se pode deduzir de uma parte da carta – o seu segundo post-scriptum (Br., 254; GB II, 131) – que anuncia a conclusão do trabalho.”

³ O texto apresenta um título cuja tradução exata é praticamente impossível. O termo *Gewalt* pode ser entendido tanto como “violência” quanto como “poder”, uma ambiguidade intencional que permeia todo o ensaio de Benjamin. Contudo, como essa característica é intrínseca à língua alemã, as traduções frequentemente ignoram esse duplo sentido, optando por versões mais diretas como *Critique of Violence* (em inglês, 2004), *Para una crítica de la violencia* (em espanhol, 1995), *Per una critica della violenza* (em italiano, 2014) e *Pour une critique de la violence* (em francês, 2019). Na tradução brasileira consultada, o título foi adaptado como *Crítica do poder como violência* (2013). Embora essa escolha consiga captar melhor a polissemia do original, ela ainda não consegue transmitir plenamente a complexidade semântica do título em alemão. Por essa razão, acredito que a melhor tradução continua sendo a de Willi Bolle (1986), que fragmenta o título em dois: *Crítica da violência – crítica do poder*. Considerando que todo o ensaio se estrutura sobre a ambiguidade de *Gewalt* e que o objetivo de Benjamin

motivo pelo qual não lhe faltaram interlocutores, como Jacques Derrida, Hannah Arendt, Judith Butler, David Graeber, etc. Se privilegio um nazista (Carl Schmitt) dentro desse rol bastante extenso é só porque vejo nele um interlocutor fundamental do pensamento de Benjamin, e tudo começou com a crítica do poder como violência.

Mas o que tem nesse ensaio que fascina tantos pensadores, desde anarquistas até literalmente nazistas? A primeira preocupação de Benjamin é esclarecer o método: ele pretende justificar por que apenas a filosofia da História pode oferecer uma verdadeira crítica ao poder do Direito enquanto violência. A tendência, talvez atribuível à forte influência do positivismo jurídico de matriz kelseniana – ou seja, purista – é pensar que uma crítica como essa deveria partir das teorias da ciência do Direito, como o jusnaturalismo ou o juspositivismo. Todavia, Benjamin desconsidera prontamente ambas as teorias. Isso porque nenhuma delas permite uma crítica à violência em si mesma, limitando-se a avaliá-la na relação entre meios e fins. Na doutrina do Direito Natural, os meios são justificados pelos fins que buscam alcançar. Assim, para um jusnaturalista, meios violentos serão considerados legítimos desde que os fins visados por esse uso da violência também sejam vistos como legítimos. Por outro lado, o positivismo jurídico valida os fins pelos meios: se os meios utilizados são legítimos, o fim alcançado também o será. Embora essa última abordagem possibilite um julgamento da violência e “exige a toda forma de poder uma explicação sobre a sua origem histórica, da qual depende, em determinadas condições, a sua legitimidade, o ser ou não sancionado” (Benjamin, 2013, n. p.), ela o faz apenas na relação de legitimação de fins, sendo incapaz de abordar adequadamente situações em que meios legítimos são empregados para alcançar fins injustos⁴ ou em que os meios legítimos são absolutamente inconciliáveis com fins justos. Por esse motivo, “numa crítica da violência o critério do Direito positivo não pode ser aplicado, mas tão somente avaliado” (Benjamin, 2013, n. p.).

Para escapar da armadilha de criticar o Direito apelando à distinção entre poder legítimo e ilegítimo (algo que, como veremos, pode ser lido como uma provocação

é evidenciar a origem do Direito (e do poder judiciário) fundamentada no espírito da violência, essa abordagem dupla parece ser a que mais se aproxima da essência do original.

⁴ Sobre a possibilidade de tal cenário ver Zanin, Cristiano; Martins, Valeska; Valim, Rafael. *Lawfare: uma Introdução*. Rio de Janeiro: Editora Contracorrente, 2019.

antecipada direcionada a Schmitt), Benjamin explica que o Direito deve ser encarado como uma ordem de destino, à qual sucumbirá todos aqueles que perseguirem “fins naturais” por meio do maior ou menor uso da violência. Apresentando-se como o horizonte, o Direito cria duas ordens de fins: aqueles que podem ser classificados de naturais (que, basicamente, compreendem o propósito lógico de alguma coisa – por exemplo, o fim natural da escola é o de educar as crianças) e aqueles que são os fins do direito. O Direito se ocupa de punir todo aquele que persegue fins naturais por meio da violência (independente do grau), desde que esses fins naturais não sejam, ao mesmo tempo, fins de direito.

Por exemplo, considere a legislação que impede punições físicas nas escolas. Embora o fim natural de uma escola seja educar crianças, o Direito não autoriza o emprego da violência para esse fim. Benjamin questiona justamente esse ponto: por quê? Isto é, por que o Direito nega à escola o uso da violência? Se por um lado podemos afirmar que é porque, fazendo isso, garante-se que a violência não poderá ser apropriada por aqueles que objetivam emprega-la com vistas a fins injustos, por outro também somos forçados a reconhecer que isso é nada mais do que um dogma, ou seja, que é muito bem possível que haja outra razão para o Direito instituir, em seu favor, o monopólio da violência.

Para Benjamin, parece ser justamente esse o caso: “[t]alvez tenhamos antes de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins de Direito, mas antes o próprio Direito” (Benjamin, 2013, n. p.). Em outras palavras, para o direito, admitir que qualquer pessoa pudesse fazer uso da violência seria agir como Dâmocles e aceitar que uma espada fosse colocada acima da sua cabeça suspensa por uma corda que poderia se romper a qualquer momento: a qualquer momento, poderia vir uma nova violência extrema que rompesse o direito (o Estado, o ordenamento jurídico que ele encarna) e o encerraria em definitivo. Nesse cenário, pouco importariam os fins dessa violência; bastaria que ela existiria fora do Direito, constituindo, desse modo, uma ameaça permanente à ordem jurídica vigente: a ameaça de um golpe de força que virá e instaurará uma nova ordem, que assumirá o lugar da antiga.

Nessa sua paranoia, portanto, o Direito concentraria em si toda a possibilidade de violência, a qual dirá legítima, e irá rotular todas aquelas que o escapam como violência ilegítima. É nesse contexto que entram a polícia e o Direito Penal: essas instituições, extensões e expressões do poder do Direito/Estado, tornam-se elementos ameaçadores que agem como poder mantenedor do direito. Sua ameaça, contudo, não deve ser entendida como mera intimidação, “como costumam interpretá-lo teóricos liberais desinformados” (Benjamin, 2013, n. p.), já que a noção de intimidação ainda deixa entrever a possibilidade de se escapar do braço da lei. A violência do Direito, ao contrário, vai se mostrar como ameaçadora justamente porque a lei se apresenta como o destino, do qual não se pode escapar caso a ela se sucumba.

É por isso que Benjamin pôde concluir que “[t]odo poder, enquanto meio, tem por função instituir o Direito ou mantê-lo. Se não se reclamar de nenhum desses predicados, renuncia com isso a qualquer validade” (Benjamin, 2013, n. p.). Diante desse diagnóstico sombrio, o Direito apresenta-se sob uma luz tão ambígua do ponto de vista ético que devemos nos perguntar se estamos fadados a sempre depender do Direito para nos ordenar ou seria possível que o convívio humano se desse sem a necessidade da violência do jurídica como pano de fundo – ou, dito de outro modo, os conflitos que complicam, mas são parte integrante da vida social, apenas podem ser resolvidos pelo Direito (com sua violência) ou haveria meios não violentos de resolução de conflitos? “Sem dúvida”, responde Benjamin (2013, n. p.), e “[a]s relações entre pessoas singulares estão cheias de exemplos disso”, pois, para ele, a relação dos particulares uns com os outros, dos cidadãos entre si, não necessariamente envolvem o apelo à violência do Direito. Se sua relação desemboca em um contrato jurídico, então a violência jurídica está presente ainda que sutilmente: é a ameaça que pende como uma espada sobre as cabeças dos sujeitos privados que sabem que o não cumprimento do acordado legitima a outra parte a invocar o poder do Direito para forçar o adimplemento. Por outro lado, no diálogo, na esfera do entendimento propriamente dito, as pessoas podem chegar a um acordo sem ter de apelar para a ameaça do horizonte legal. É a lei, ao contrário, que artificialmente adentra nesse terreno, para limitar o uso de meios totalmente não violentos, pois teme

que, deixado virgem, esse espaço poderia servir como terreno fértil para a emergência daquela violência não monopolizada pelo Direito.

Então, existem meios não-violentos, os quais Benjamin denominará meios puros. O próximo passo lógico então é questionar: existe uma violência pura, ou seja, uma violência não-violenta – leia-se: uma violência que não mantém com os fins jurídicos uma relação de medialidade, que não age como meio para instaurar ou manter qualquer Direito? Novamente, a resposta é “sem dúvidas”, e, para Benjamin, quem melhor captou isso foi Georges Sorel, que distinguiu duas formas de greve geral: a política e a proletária. Em termos simples, a greve geral política é reformista: é convocada para atuar contra algum tipo particular e pontual de injustiça. Não tem por intenção abolir o Estado ou o Direito, e nem em provocar transformações radicais na ordem social, de modo que, uma vez endereçada a questão que a fez ser convocada, os grevistas estão mais do que contentes em retornar à ordem normal (usual) das coisas. Por isso, essa greve geral, apesar de tudo, seria uma greve burguesa, pois não rompe e nem tem o compromisso de romper com o mundo burguês. Diferente é o caso da greve geral proletária que tem como única tarefa a destruição do poder do Estado. Na greve geral proletária não se suspende o trabalho esperando retomá-lo futuramente, desde que aceite algumas condições e exigências secundárias, “mas sim com a decisão de apenas retomar o trabalho se ele for radicalmente transformado, se deixar de ser imposto pelo Estado” (Benjamin, 2013, n. p.). Portanto, a greve geral proletária é revolucionária, ela é a própria revolução que derrubará o capitalismo e rejeita todo e qualquer tipo de programas; ela não põe em voga um novo Direito, mas depõe o que está em vigor. “Por isso a primeira forma de greve é instituinte do Direito, ao passo que a segunda é anarquista” (Benjamin, 2013, n. p.) ou, como eu prefiro dizer, destituente.

Essa violência pura, essa violência não-violenta, não é meio para qualquer fim, mas manifestação, e como manifestação ela possui expressão de maneira objetiva, tornando-se passível de crítica. Suas expressões mais marcantes e relevantes, segundo Benjamin, podem ser encontradas, sobretudo, no mito. É aqui que tem início a parte mais críptica e complicada de todo o ensaio: a distinção entre violência mítica (que é gênero

do qual violência instituidora e violência mantenedora do Direito são espécies) e violência divina/revolucionária (manifestação de um poder destituente).

Para Benjamin, o mito é uma expressão arquetípica do poder que funda o Direito. Ele não apenas narra a vontade dos deuses, mas também manifesta sua existência através de atos violentos que instituem novas normas. O mito, portanto, é uma forma de ordem de destino, onde os eventos não se limitam à violação de uma lei existente, mas à luta contra o destino, que resulta na fundação de algo novo. Para exemplificar, Benjamin recorre à lenda de Níobe, uma lendária rainha grega que, certo dia, vangloriou-se de possuir quatorze filhos (sete homens e sete mulheres), enquanto Leto, mãe do deus-Sol Apolo e da deusa da caça Ártemis, havia concebido apenas dois. Quando o povo de Tebas foi convocado ao templo do deus da luz para louvar sua mãe, Níobe interrompeu a cerimônia, afirmando que, em vez disso, o louvor deveria ser dedicado a ela. Por essa ofensa, a deusa ordenou que seus dois filhos divinos exterminassem toda a descendência de Níobe. Enquanto Níobe lamentava a morte de sua prole, foi transformada em pedra, condenada a chorar eternamente. Benjamin vê nisso a expressão clara da violência mítica, instauradora e mantenedora do Direito, pois a húbris de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não por violar a lei (pois ela não existia), mas por enfrentar o destino – uma disputa em que este sairá vitorioso, resultando, ao final, no surgimento de um novo Direito (Benjamin, 2013, n. p.). Ademais, ao ser transformada em pedra, a punição de Níobe a deixa marcada pela culpa eterna, transformando-a em um símbolo dos limites que separam humanos e deuses, bem como da ameaça permanente do destino que aguarda aqueles que desafiarem a ordem recém constituída. Níobe é tornada um lembrete, inclusive, daquela violência primordial que nunca se apagará enquanto a ordem que a condenou permanecer em vigor.

Em resumo, no mito, a violência não é apenas um meio para alcançar fins jurídicos; ela é o próprio fundamento do poder jurídico. O mito, ao narrar a intervenção divina, mostra como a violência dá origem a uma ordem que depois se sustenta e se perpetua, criando um ciclo de poder que é intrinsecamente violento. Como diz Benjamin: “[a] instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de

fins, o poder político, o princípio de toda instituição mítica de um Direito” (Benjamin, 2012, n. p.), que atua pela fixação de limites que, no lugar de aniquilar o adversário, concede-lhe direitos,

[d]ireitos ‘iguais’, num sentido demoníaco e ambíguo: é uma e a mesma a linha de fronteira que não pode ser transgredida. Estamos perante aquela mesma ambiguidade mítica, terrivelmente arcaizante, das leis que não podem ser infringidas, de que fala satiricamente Anatole France quando diz que elas proibem igualmente a pobres e ricos pernoitarem debaixo das pontes. (Benjamin, 2013, n. p.).

É dizer: o Direito, em sua essência, não é um mecanismo de igualdade verdadeira, mas sim de imposição de uma ordem social que mantém a desigualdade. Portanto, quando se fala em igualdade no Direito, Benjamin sugere que, na prática, isso é uma falácia – o que ocorre é que o Direito se baseia na imposição de uma ordem em que o vencedor de uma luta (ou da guerra) concede direitos que são mais simbólicos do que reais, ou são igualmente distribuídos entre os adversários, mas sempre dentro de uma estrutura de dominação.

No fundo, o que Benjamin está dizendo ao expor sobre a violência mítica é que o Direito nasce da violência e da imposição de uma ordem, e não de uma ideia abstrata de justiça ou de razão. A violência que institui o Direito também mantém essa ordem, pois os limites que o Direito impõe a qualquer transgressão (mesmo a inconsciente) são feitos em nome de uma estrutura de poder e não de verdadeira justiça. Ele sugere que o Direito, especialmente em suas origens míticas, sempre carrega uma ambiguidade – o direito de prerrogativa dos poderosos, que transformam os transgressores em vítimas do destino ou da expiação.

Justamente por isso que Benjamin critica a violência mítica, fundada em uma relação de dominação e culpa que perpetua o poder através do Direito, e a contrapõe à violência divina. “Este é, de fato, o oposto do primeiro em todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte de um Direito”, a violência divina é [poder] destituente desse Direito; “se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento” (Benjamin, 2012, n. p.). Aqui

Benjamin vai introduzir a noção de “vida nua”, que é crucial para a compreensão da violência divina. Segundo o filósofo alemão, no pensamento antigo, a “vida nua” era entendida como a existência física básica, sem adornos morais ou espirituais. Benjamin a usa como um conceito simbólico para representar a vida tal como ela é, em sua forma mais simples e vulnerável, sem as camadas de moralidade, direito ou propósito que muitas vezes a acompanham nas visões mais modernas.

Para as tradições mais antigas, a vida física não era simplesmente vista como algo sagrado e intocável, como muitas vezes ocorre na visão moderna⁵; ela tinha um papel fundamental no ciclo de culpa e purificação, em que a morte e o sacrifício são meios de restaurar a ordem ou de superar a condição humana. Por esse motivo, ao mandamento “Não matarás” não poderia (e não era) atribuído valor absoluto; o mandamento não ia como lei, impondo condutas, mas como diretriz, guia para a ação das pessoas ou comunidades. “Era esse o entendimento do judaísmo, que rejeitava expressamente a condenação do homicídio em caso de legítima defesa” (Benjamin, 2012, n. p.). Dessa forma, nos tempos pré-modernos, a vida física era vista como algo que precisava ser, de certa forma, purificado ou ressignificado por meio de rituais, sacrifícios ou outros meios. O que, Benjamin sugere, seria o oposto da visão moderna, excessivamente simplista, que enxerga a vida humana como sagrada e inviolável em qualquer circunstância e acaba tratando a vida de forma excessivamente superficial. É nesse contexto que se insere a violência divina: se a “vida nua” era algo que precisava de expiação, a violência divina seria o próprio poder capaz de aniquilar ou “destruir” essa vida nua de uma forma que a liberta-se, mas sem a necessidade de sacrifícios ou derramamento de sangue. Enquanto a violência mítica impõe limites e preserva uma ordem baseada na culpa e na expiação, a violência divina aniquila essa ordem, sem preservar a culpa ou os mecanismos de expiação. Ela age não para restaurar a “vida nua” à sua forma anterior, mas para absolver a culpa inerente a essa mera vida.

O poder mítico, e não o divino, é o único que pode ser reconhecido com certeza como violência do poder. O poder divino é puro, não-violento. Ocorre que, infelizmente,

⁵ O que também não quer dizer que ela era banal a ponto de poder ser extinta a qualquer momento por qualquer ato trivial, mas isso é uma digressão.

Benjamim afirma que a violência divina, que absolve a culpa, não é acessível ao ser humano. Todavia, isso não é uma afirmação pessimista, mas uma mera constatação de fato: o ser humano não é Deus, logo o seu poder não está disponível para seres como nós, mortais, pecadores, imperfeitos, mas isso não significa dizer que estamos condenados à violência mítica. “[...] se a permanência do poder, enquanto poder puro e imediato, estiver garantida também para além do Direito, isso prova a possibilidade de um poder revolucionário, expressão pela qual deve ser designada a suprema manifestação do poder puro exercido pelo homem” (Benjamin, 2012, n. p.). É dizer, o ser humano não tem a seu dispor a violência divina, mas tem aquela que é sua equivalente (imperfeita) no nível terreno: a violência revolucionária. Esta é o que efetivamente dispõe e determina, é o verdadeiro poder que não se destina à execução de uma pena, mas sim à sua própria manifestação. Aqui, somos lembrados da greve geral proletária, que seria o exemplo por excelência de uma manifestação dessa violência revolucionária:

a greve geral proletária visa aniquilar o poder do Estado, visa superá-lo. Apenas esta greve, Benjamin propõe então, é verdadeiramente não-violenta, já que no seu horizonte não se encontra a volta ao trabalho, mas sim a sua transformação absoluta. Esta greve anarquista não é violenta, apesar de suas ‘consequências catastróficas’, já que uma ação deve ser julgada em função de seus meios e não de suas consequências. (Seligmann-Silva, 2005, p. 28).

3. “SOBRES” SOBRE A VIOLÊNCIA

Como mencionado, há uma gama de autores que retoma esse ensaio de Benjamin e interpreta suas colocações das mais variadas formas, algumas mais questionáveis. Há dois, nesse primeiro momento, que eu gostaria de tratar: Jacques Derrida e David Graeber. Indo na ordem cronológica, o filósofo franco-argelino foi o primeiro dos dois a se debruçar sobre a crítica de Benjamin, com a qual ele manteve uma relação contraditória, combinando receptividade com um exercício especulativo, cuja função seria a de apresentar problemas no texto de Benjamin.

Derrida aborda o ensaio de Walter Benjamin em *Força de lei: O fundamento místico da autoridade* (2007), composto por dois ensaios baseados em conferências de 1989 e 1990, além de um pós-escrito. Derrida explora os fundamentos da Justiça e do

Direito, destacando que a Justiça não se confunde com o Direito, sendo uma experiência aporética e incalculável que exige “calcular o incalculável” (Derrida, 2007, p. 30). Para ele, a Justiça é impossível de ser plenamente vivida, mas sua impossibilidade é também o que possibilita sua existência, funcionando como uma força que impulsiona o Direito a se aproximar de um ideal inalcançável.

O filósofo franco-argelino rejeita a ideia de que a Justiça é apenas um horizonte ou conceito regulador. Ele defende que ela é uma experiência contínua de transformação e recriação do Direito, combinando possibilidade e impossibilidade em uma união paradoxal. Apesar de inalcançável, a Justiça exige esforço constante, sendo “um espectro que assombra a humanidade” (Derrida, 2007, p. 37). Assim, a Justiça permanece como o fundamento mítico da autoridade, conferindo força à lei e justificando sua busca constante.

Derrida também critica a noção de violência divina de Benjamin, considerando-a problemática. Ele argumenta que a ideia de Benjamin de uma violência que “mata sem derramar sangue” poderia ser lida, no contexto pós-holocausto [judaico]⁶, como uma justificativa indireta para a violência nazista, especialmente no uso das câmaras de gás como exemplo de violência “pura”. Essa interpretação reflete sua preocupação com o risco de que conceitos de Justiça ou violência divina possam ser usados para legitimar atrocidades. Para Derrida, a Justiça deve sempre permanecer “por vir”, preservando-se como condição transcendental e evitando que seja sequestrada por interesses humanos.

⁶ A verdade é que existiram vários holocaustos. De fato, toda a história da colonização da América, África, Ásia e Oceania é nada mais do que uma história de holocaustos (cf. Davis, Mike. *Holocaustos coloniais: a criação do Terceiro Mundo*. São Paulo: Veneta, 2022. 448p.). Aimé Césaire (2024, p. 37) foi quem disse melhor, ao afirmar que “[...] ninguém coloniza inocentemente, que ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – já é uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo.” O nazifascismo (e, consequentemente, o extermínio de pessoas nos campos de concentração alemães) não é nada mais do que a lógica colonial levada de volta e aplicada à própria Europa. Por isso, *O Holocausto* é, na verdade, apenas mais *um holocausto* (e, porque também elas merecem ser lembradas, não envolveu apenas vítimas judias; ciganos, homossexuais, eslavos – o que significa que os prisioneiros de guerra soviéticos, ao contrário de outros soldados aliados capturados pelos nazistas, eram submetidos a uma política propriamente genocida, e não simplesmente de maus tratos como pode ter acontecido com soldados ocidentais –, comunistas e outros opositores políticos e testemunhas de Jeová também foram exterminados). Embora eu não vá retomar essa diferenciação ao longo do texto por questões de conveniência, espero que, com esta nota, fique claro que tal distinção permanece subentendida (se tanto, pela grafia de *holocausto*).

Ele identifica um elemento arbitrário na fundação do Direito, onde atos de força são legitimados retroativamente. Essa arbitrariedade, para Derrida, aproxima a violência divina de Benjamin à teoria decisionista de Carl Schmitt, na qual decisões políticas adquirem sentido apenas após sua realização. Nesse ponto, Derrida prefere manter a Justiça como uma ideia inatingível para evitar que ela seja instrumentalizada em ações humanas nefastas. É nesse ponto, da arbitrariedade fundamental e fundante de todo ato de força fundador do Direito, que David Graeber vem em complementação à leitura do pensador franco-argelino.

O antropólogo estadunidense não esconde sua admiração pela *Crítica* de Benjamin, pois, anarquista como ele é, o diagnóstico do texto de que o aparato estatal é, em si mesmo, a maior de todas violências conjuga muito bem a sua própria concepção. Para Graeber, o Estado é,

[...] ao mesmo tempo, formas de incursões ou extorsões institucionalizadas, e projetos utópicos. O primeiro reflete certamente a maneira como os estados são realmente vivenciados por qualquer comunidade que mantenha algum grau de autonomia; o segundo, no entanto, é como eles tendem a aparecer no registro escrito.⁷ (Graeber, 2004, p. 65, tradução minha).

O que ele quer dizer com “formas de incursões ou extorsões institucionalizadas”? O período seguinte nos dá uma ideia, mas, realmente, é no seu comentário sobre o tesouro dos reis do povo Chollo (historicamente, identificado como povo *Shilluk*⁸, um grupo étnico que vive principalmente no Sudão do Sul) que sua concepção fica mais clara:

Como resultado [de o reino Chollo resistir à emergência de qualquer coisa que se assemelhasse a um sistema administrativo, mantendo suas comunidade, na maior parte, isoladas umas das outras], o tesouro real, tal como existia, consistia quase inteiramente de riquezas que haviam sido roubadas – tomadas

⁷ Original: “[...] the same time forms of institutionalized raiding or extortion, and utopian projects. The first certainly reflects the way states are actually experienced, by any communities that retain some degree of autonomy; the second however is how they tend to appear in the written record.”

⁸ “‘Shilluk’ é uma arabização do termo nativo, Collo ou Chollo. A maioria dos atuais súditos do rei agora usa Chollo is an Arabization of the native term, Collo or Chollo. Most of the king’s current subjects now use Chollo [...]” (original: “‘Shilluk’ is an Arabization of the native term, Collo or Chollo. Most of the king’s current subjects now use Chollo [...]”) (Graeber, 2011, p. 01, tradução minha). Em respeito à autodeterminação desse povo (e porque não creio que preciso evitar confusões da mesma forma que Graeber, já que esse não é um trabalho de antropologia), usarei o termo Chollo.

em incursões contra estrangeiros ou contra comunidades Shilluk [Chollo] que resistiam às tentativas de mediação de disputas. A pilhagem brincalhona durante os rituais de instalação era simplesmente um lembrete do que todos já sabiam: que a violência predatória era e sempre seria a essência da soberania.⁹ (Graeber, 2011, p. 50).

O rei dos Chollo tinha, então, a prerrogativa de organizar incursões ou ataques, que se tornavam parte do processo de aquisição de riqueza. A violência predatória não era vista como um ato individual, mas como uma função institucionalizada do poder, algo aceito e até esperado dentro da dinâmica social e política daquele reino. A partir dessa premissa, Graeber está sugerindo que o poder divino dos reis – e, por extensão, do Estado moderno – é sustentado pela capacidade de praticar atos de violência sem justificativa racional, mas que se tornam aceitáveis ou inevitáveis pela própria estrutura do poder. Para ele, a soberania nasce de um ato de violência arbitrária — um evento tão desprovido de sentido que, paradoxalmente, parece exigir uma explicação transcendental. Como o antropólogo observa:

Demora décadas para gerar e moldar um ser humano; leva apenas alguns segundos para destruir tudo isso cravando uma lança nele. É necessário muito pouco esforço para lançar uma bomba; um esforço inimaginável para ter que aprender a viver sem as pernas que essa mesma bomba arrancou. Para ir mais longe: atos de violência arbitrária são atos que, para as vítimas e seus amigos e famílias, necessariamente têm um significado enorme, mas não têm um propósito intrínseco. Afinal, propósito implica intencionalidade. Mas a definição de ‘arbitrário’ é que não há razão particular para que uma pessoa tenha sido baleada ou explodida e outra não. Tais atos são, portanto, por definição, sem sentido; é justamente isso que permite que atos arbitrários da natureza sejam chamados de ‘atos de Deus’. Propósito abomina um vácuo. Especialmente quando lidamos com ações ou eventos de enorme significado, é difícil resistir à tendência de atribuir algum tipo de propósito transcendental, ou pelo menos assumir que ele exista. É nessa ausência absoluta de significado que encontramos o Divino.¹⁰ (Graeber, 2011, p. 48-49, tradução minha).

⁹ Original: “As a result the royal treasury, such as it was, consisted almost entirely of wealth that had been stolen—seized in raids against foreigners, or against Shilluk communities that resisted attempts to mediate disputes. The playful raiding during installation rituals was simply a reminder of what everyone already knew: that predatory violence was and would always remain the essence of sovereignty.”

¹⁰ Original: “It takes decades to bring forth and shape a human being; a few seconds to bring all that to nothing by driving a spear into him. It takes very little effort to drop a bomb; unimaginable effort to have to learn to get about without legs for the rest of one’s life because one no longer has any as the result of one. Even more, acts of arbitrary violence are acts that for the victims and their friends and families must necessarily have enormous significance, but have no intrinsic meaning. Meaning after all implies intentionality. But the definition of ‘arbitrary’ is that there is no particular reason why one person was shot or blown up and another wasn’t. Such acts are therefore by definition meaningless; this is just what

Para Graeber, o poder divino dos reis¹¹ (o seu “direito divino”) não provém do fato de eles serem “deuses na terra” (algo que, como ele diz, é um fenômeno cultural muitíssimo raro, localizável nos faraós do Egito Antigo e em não muitos outros lugares), mas do fato de eles poderem agir *como* um deus (*god-like*), no sentido de que eles podem praticar atos arbitrários de violência. Nesse sentido, somos imediatamente remetidos à violência divina de Benjamin, que não é meio para nada, mas pura manifestação. Vejamos outro exemplo de Graeber (este ainda mais focado na arbitrariedade da violência soberana) para fechar o esclarecimento:

Os visitantes europeus à corte do rei Mutesa do reino Ganda ocasionalmente tentavam impressioná-lo apresentando-lhe algum novo rifle de última geração; ele geralmente respondia testando a arma ao escolher aleatoriamente um ou dois de seus súditos na rua. Claramente, isso era um gesto político calculado; os europeus estavam tentando destacar seu poder de fogo superior, e Mutesa respondia demonstrando seu próprio poder absoluto dentro de seus domínios.¹² (Graeber, 2011, p. 07-08, tradução minha).

Obviamente, como o próprio antropólogo estadunidense menciona, os disparos aleatórios de Mutesa tinham uma razão política muito clara, mas isso não importa. É que essa razão só era perceptível, acessível, para os europeus, ou seja, para os estrangeiros, que não estavam ali como seus súditos; apenas visitantes. Para os súditos em si, para aqueles que eram vítimas dos disparos e seus familiares e demais membros do reino, o gesto do rei

allows arbitrary acts of weather to be referred to as ‘acts of God.’ Meaning abhors a vacuum. Particularly when we are dealing with actions or events of enormous significance, it is hard to resist the tendency to ascribe some kind of transcendental meaning, or at least to assume that one exists. It is in this absolute absence of meaning that we encounter the Divine.”

¹¹ Lembrete: no original alemão, “violência divina” é “*göttliche Gewalt*”, e “*Gewalt*” como já dito, significa tanto “violência” quanto “poder”; logo, “poder divino” e “violência divina” são ambas traduções corretas e intercambiáveis. Nesse sentido, e considerando que Graeber retoma a distinção de violência que funda o Direito e violência que mantém o Direito nesse mesmo ensaio, não me parece errado dizer que, quando ele diz “poder divino dos reis” está dizendo a mesma coisa que “violência divina dos reis”.

¹² Original: “*European visitors to the court of King Mutesa of the Ganda kingdom would occasionally try to impress him by presenting him with some new state-of-the-art rifle; he would generally respond by testing the rifle out by randomly picking off one or two of his subjects on the street. Clearly this was a calculated political gesture; the Europeans were trying to make a point of their superior firepower, Mutesa responded by demonstrating his own absolute power within his own domains.*”

não tinha sentido nenhum; era pura manifestação de violência sem propósito, que não punha nem mantinha direito algum.

Isso significa que qualquer ato aleatório de violência é um ato de violência divina? Se saio na rua e soco a primeira pessoa que vir, então meu golpe é uma violência pura? Não. Como espero que esteja óbvio para qualquer leitor atento, os disparos do rei Mutesa contra seus súditos apenas são uma manifestação pura de violência (que não é meio para nada), porque a sua relação com as vítimas é ontologicamente (qualitativamente, em termos mais simples) diferente da relação dos súditos entre si. O rei é algo externo ao corpo social e, por isso, sua violência é uma força de “fora do sistema” que vem a alterar seu estado de coisas. Se eu ou você que me lê saímos na rua e golpeamos quem primeiro aparecer na nossa frente, nós não expressamos com isso um poder divino, pois nós não somos externos à sociedade que atacamos. Por isso que o conceito de Graeber não se resume a chamar quem detém a soberania de um simples criminoso coroado; ela envolve também um projeto utópico. Utópico não no sentido convencional (não inteiramente, pelo menos) de um mundo perfeito, mas de um ideal de perfeição, “[...] alguém poderia facilmente substituir [a palavra “utopia” por] ‘projeto cosmológico’. Palácios, cidades ou cortes reais quase invariavelmente se tornam microcosmos, imagens da totalidade. O lugar central é imaginado como um modelo de perfeição, mas ao mesmo tempo, como um modelo do universo [...]”¹³ (Graeber, 2011, p. 02). O que distingue o poder (ou violência) divina de qualquer ato de violência é o fato de aquele que a praticou ser transcendental em relação à (ser condição de possibilidade da) sociedade civil.

O rei divino, o soberano, encarna o ideal de perfeição humana. É por isso que o seu corpo, a sua pessoa, possui uma iconografia tão forte que permite que ele se confunda com o próprio corpo do reino (com seu território e seus súditos) – basta lembrar do Leviatã de Hobbes. No entanto, a única maneira de construir esse modelo do humano ideal é observando humanos reais, que, ironicamente, nunca se encaixam perfeitamente no ideal. Na comparação com essa imagem genérica que carregamos em nossas mentes,

¹³ Original: “[...] one might just as easily substitute [the word “utopian” for] ‘cosmological project.’ Royal palaces, royal cities, or royal courts almost invariably become microcosms, images of totality. The central place is imagined as a model of perfection, but at the same time, as a model of the universe [...].”

sempre há algum erro; as pessoas na nossa frente sempre são um pouco mais baixas, um pouco mais altas, ou um pouco mais magras ou gordas, talvez um pouco novas demais ou velhas demais, em comparação com aquelas que temos atrás dos nossos olhos. Essa discrepância surge porque, ao criar um tipo ideal, apagamos as mudanças e os processos naturais que fazem parte da experiência humana. Imaginamos o humano típico, e, “como Leonardo da Vinci”, quando fazemos isso, “de maneira geral, nós acabamos gerando o ideal”¹⁴ (Graeber, 2011, p. 51, tradução minha). Portanto, o rei não é apenas o humano genérico, mas o humano perfeito, projetando uma visão idealizada de toda a humanidade. Mas é justamente isso que o coloca fora da humanidade; ele é o seu modelo, não parte dela. É por isso que os atos de violência arbitrária do rei são uma expressão de violência divina: não pode ser algo que é meio para nada, mas pura manifestação. Manifestação de que? De uma força que escapa aos limites humanos, que escapa à capacidade humana de torna-la inteligível. Também é por isso que podemos colocar nesse rei expectativas impossíveis para qualquer ser humano – o rei Mutesa, embora escolhesse súditos aleatórios em que iria atirar usando o novo rifle que os visitantes europeus lhe apresentavam, ainda assim era “[...] a própria personificação da justiça e protetor dos fracos”¹⁵ (Graeber, 2011, p. 08).

Agora, se voltarmos a Derrida, parece claro que o seu medo com relação à concretização da Justiça é exatamente a operação da soberania que Graeber expõe: a violência do Direito está, justamente, na sua indecidibilidade; é impossível, para as decisões jurídicas resolverem em definitivo, e por critérios objetivos, o que é “justo”. A Justiça é algo que nunca chega, mas está sempre a caminho. Isso significa que, qualquer tentativa de vê-la realizada no mundo é exatamente esse ato de violência arbitrário, esse pode divino que golpeia de fora. Posteriormente, ele pode até reivindicar para si o caráter de “justo”, mas isso sempre virá depois do fato, e sempre será transitório – pois sempre haverá um outro ato de força que vem depois, denuncia o anterior como injusto e conclama para si a Justiça. Por isso, para Derrida, é preciso que a justiça permaneça no

¹⁴ Original: “[...] like Leonardo da Vinci, when we [do that], we usually instead end up generating the ideal.”

¹⁵ Original: “[...] the very embodiment of justice and protector of the weak.”

campo do “talvez”, sempre como algo por vir, para evitar que sistemas de opressão se legitime e perpetuem por meio do apelo a ela. É essa percepção (a qual, como visto, ganha maior intelegibilidade se a cumularmos com o conceito graebniano de soberania) que levou Derrida a denunciar o ensaio de Benjamin como uma justificação e legitimação (em vinte dois anos precoce) do holocausto.

Todavia, acredito, como já destaquei, que a leitura de Derrida é equivocada. Isso se torna evidente, pois, embora ele critique o texto, tratando-o como um prelúdio dos negacionistas do holocausto, Derrida mantém uma relação de profunda admiração não apenas com o ensaio em si, mas também com o pensamento de Benjamin como um todo. O que não poderia ser motivo de surpresa. Quando conclui que a Justiça deve permanecer para sempre no horizonte, no “por vir”, ele também enfatiza que a Justiça não pode ser um horizonte (ou só um horizonte). Ela tem de estar aqui no mundo, em algum nível, nem que isso signifique dizer que ela está apenas a caminho.

O motivo pelo qual Derrida se mantém nessa zona de tensão – entre abraçar e rejeitar o messianismo de Benjamin – é o mesmo que leva muitas pessoas a responderem a Judith Butler (2020) que, se tivessem de escolher entre viver em um mundo onde ninguém defendesse a existência de obrigações globais que conectem todos os habitantes do planeta (humanos e não humanos) em um esforço comum para construir um futuro que não tenha como único destino a extinção de grande parte da biosfera, e viver em um mundo onde essas pessoas existem, ainda que elas não as levem a sério, escolheriam a segunda opção. Também é a mesma razão que levou Graeber a distinguir o problema do governo do conceito de soberania. Para Graeber, a soberania não é uma necessidade inevitável da natureza humana, nem representa um marco intelectual ou organizacional significativo.

Na verdade, tomada apenas como uma ideia, a soberania, assim como o monoteísmo, é um conceito extraordinariamente simples, que quase qualquer pessoa poderia ter concebido. O problema é que não é apenas uma ideia: é melhor entendida, eu acho, como uma propensão, uma tendência interpretativa imanente a certos tipos de circunstâncias sociais e materiais, mas que, no entanto, pode ser – e frequentemente é – resistida.¹⁶ (Graeber, 2011, p. 55).

¹⁶ Original: “*Actually, taken simply as an idea, sovereignty, like monotheism, is an extraordinarily simple concept that almost anyone could have thought of. The problem is it is not simply an idea: it is better*

Qual motivo é esse? É aquilo que James Martel (2012) denominou “o paradoxo da soberania”, o qual segundo ele, foi bem postulado pelo jurista nazista que mencionamos anteriormente, Carl Schmitt. Em que consiste esse paradoxo? Em mesmo o ato de rejeitar a soberania ser, em si mesmo, uma expressão de soberania. Foi em sua obra *Teologia Política*, que o “jurista da coroa do Terceiro Reich” propôs que “[t]odos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2006, p. 35). Em outras palavras, na modernidade, a soberania secular (como a de Hobbes) não substitui a soberania divina, mas a disfarça. O soberano moderno, como o Deus cristão, continua a ter o poder de decidir sobre a exceção – de praticar um ato de violência arbitrária impunemente, como diria Graeber, uma prerrogativa que antes era atribuída a Deus em sua forma teológica.

O nazista vai identificar um tipo de confusão ou paralelo entre as noções de soberania secular e teológica, em que a modernidade parece ter rejeitado a teologia, mas, na verdade, a mantém em um disfarce secular. Essa continuidade teológica se manifesta na decisão soberana, que é central tanto na teologia (onde Deus decide o milagre, por exemplo) quanto na política (onde o soberano decide o estado de exceção). Ele sugere que essa estrutura de soberania é impossível de ser resistida ou evitada, pois ela cria uma falsa dicotomia: mesmo que se opte por um modelo de soberania “secular”, como o dos anarquistas que rejeitam o Estado, essa recusa ainda resulta em um tipo de decisão soberana – o que implica que, de qualquer forma, estamos sempre lidando com o poder de decisão suprema.

Portanto, o paradoxo está na impossibilidade de escapar completamente da soberania. A soberania moderna, disfarçada de secularidade, continua a ser essencialmente uma continuidade da soberania teológica, o que torna difícil, se não impossível, evitar ou escapar desse sistema de decisão centralizada e inquestionável. Em outras palavras, Schmitt sugere que, ao tentar escapar da soberania, as pessoas acabam

seen, I think, as proclivity, a tendency of interpretation immanent in certain sorts of social and material circumstances, but one which nonetheless can be, and often is, resisted.”

Polymatheia – Volume 18 – Número 1 – 2025

e25018 - ISSN: 1984-9575

<https://doi.org/10.52521/poly.v18i1.15137>

reforçando-a, porque a própria decisão de a rejeitar, de fugir dela, é, em si mesma, uma manifestação sua – é uma decisão soberana.

É por estar confinado nesse paradoxo que Derrida ficou paralisado: ele não consegue pensar em como escapar da soberania. Para o filósofo franco-argelino, a arbitrariedade soberana é inevitável. Todavia, como Graeber coloca muito bem, esse paradoxo de Schmitt é uma falsa dicotomia e só a reconhecendo como tal – “colocando a soberania no seu devido lugar” – “[...] parece-me, podemos começar a olhar realisticamente para toda a gama das possibilidades humanas”¹⁷ (Graeber, 2011, p. 55). A humanidade não está condenada a sempre ter de tomar com uma decisão sobre a exceção. É possível romper com a esse dispositivo, e creio que Benjamin nos deu as ferramentas para isso. Todavia, para chegarmos lá precisamos primeiro sair de 1921. Por isso, é bem conveniente que tenhamos encontrado com Schmitt, já que ele e Benjamin, mais do que meros contemporâneos, foram leitores um do outro e, de fato, foi justamente a partir desse contato com o nazista que o filósofo alemão pôde não só ser confrontado com, mas também solucionar o “paradoxo da soberania”. Portanto, o caminho a seguir é reconstruir os passos das “relações perigosas” (Traverso, 2020, p. 1976) que uniam Benjamin e Schmitt.

4. O DEBATE SCHMITT-BENJAMIN

O debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt – dois pensadores em extremos opostos do espectro político – encapsula uma das mais desconcertantes incongruências intelectuais do século XX. O *corpus* dessa discussão envolve, explicitamente, três obras: *Teologia Política*, obra do nazista, de 1922; *Origem do drama barroco alemão*¹⁸, tese de habilitação de Benjamin, cujo versão original data de 1925; e *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes: Significado e Fracasso de um Símbolo Político*, de 1938, que o próprio Schmitt, em carta a seu amigo e colega, Hans Viesel, refere-se como sendo uma

¹⁷ Original: “[...] it seems to me, can we can begin to look realistically at the full range of human possibilities.”

¹⁸ *Origem do drama trágico alemão* é a tradução mais atual para o Brasil.

crítica a Benjamin que passou despercebida¹⁹. Além disso, Giorgio Agamben (2004), em uma interpretação bastante convincente²⁰ – e que, a essa altura, bem poderia ser considerada canônica –, sugere que o ensaio *Crítica da violência – crítica do poder*, de janeiro de 1921, não apenas deve ser incluído como parte essencial desse diálogo, mas, de fato, seria o seu verdadeiro ponto de partida.

Jan-Werner Müller (2003, p. 461) argumenta que é um erro pensar que o fato de Schmitt e Benjamin serem leitores um do outro significa dizer que suas ideias são complementares ou, mesmo, compatíveis. “[A]o invés de estarem próximos demais a ponto de causar desconforto, [na verdade] os dois teólogos políticos, Schmitt e Benjamin, estavam é em rota de colisão”²¹. Um rápido sobrevoo bibliográfico comprova a correção dessa assertiva: Schmitt era um nazista e, antes disso, um cristão autoritário e conservador que, curiosamente, escolhia ler no Apocalipse não a promessa da segunda vinda de Cristo nem a chegada do paraíso na Terra que dela resultaria, mas sim da chegada do Anticristo. Por essa razão, ele concentrava todas as suas fichas na ideia de um poder-que-freia

¹⁹ O que não pode ser, de modo algum, motivo de surpresa. Benjamin, já exilado em Paris após uma busca infrutífera por alternativas ao longo de meia Europa e há anos sem pisar na Alemanha, estava absorvido pelas investigações das *Passagens*. Não tinha condições, nem talvez interesse, de se envolver com Schmitt.

²⁰ “Esse ensaio [de Benjamin] foi publicado no nº 47 da *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, uma revista codirigida por Emil Lederer, então professor na Universidade de Heidelberg (e, mais tarde, na *New School for Social Research* de Nova York) e que fazia parte do círculo de amigos de Benjamin naquele período. Ora, entre 1924 e 1927, não só Schmitt publica em *Archiv* inúmeros ensaios e artigos (entre os quais a primeira versão de *Der Begriff des Politischen*), como também, conforme mostra um exame minucioso das notas de rodapé e das bibliografias de seus escritos, era, no final de 1915, um leitor regular dessa revista (ele cita, entre outros, o número imediatamente anterior e o imediatamente posterior ao fascículo em que aparece o ensaio benjaminiano). Enquanto leitor assíduo e colaborador de *Archiv*, Schmitt dificilmente deixaria de notar um texto como ‘Crítica da violência’ que abordava [...] questões para ele essenciais.” (Agamben, 2004, n. p.)

²¹ Original: “[...] rather than being too close for comfort, the two political theologians Schmitt and Benjamin were on a collision course.”

(*katechon*)²². Em contrapartida, Benjamin era um marxista extremamente heterodoxo²³, ligado à tradição do messianismo judaico e ao esoterismo cabalístico e rejeitava qualquer preservação da ordem vigente. Para ele, o messias não deveria ser impedido, mas aguardado como o momento revolucionário em que toda opressão seria desfeita. Como se vê, havia uma Essa oposição radical entre preservação e destruição colocava os dois pensadores em extremos opostos e, por isso, o choque entre os dois era inevitável²⁴.

²² Por quê um cristão devoto dedicaria tanto fervor à ideia de retardar a vinda de Cristo, seu presumido Salvador? Não deveria este ser, para ele, o momento mais aguardado, a culminação de sua fé? Essa aparente contradição em Schmitt nunca deixou de me intrigar. A resposta pode ser encontrada na própria teologia política do jurista nazista, que atribuía ao poder político (por conveniência, digamos, ao Estado) a mesma função que era dada à Igreja na Idade Média: impedir a vinda do Anticristo, que, em linguagem secular, seria, para Schmitt, a anarquia. Como leitor de Hobbes, Schmitt via o Estado, a ordem política, como o único freio ao caos da “guerra de todos contra todos”. O Anticristo, portanto, não deve (ou, ao menos, não deveria, na interpretação schmittiana) ser visto como uma figura teológica, mas um símbolo da desordem absoluta: o Behemoth que emergiria caso o Leviatã – o poder estatal – fosse destruído. Assim, o *katechon* não era apenas um freio à vinda do Anticristo, mas aquilo que continha o colapso completo da ordem política que sustentava o mundo e, nesse sentido, a única coisa que a possibilitava. Jacob Taubes (2004, p. 103, tradução minha) – embora ele mesmo não compartilhe dessa fé – é quem sintetizou melhor (melhor até que o próprio nazista) essa crença no *katechon*: “O interesse de Schmitt estava em uma única coisa: que o partido, que o caos, não subissem ao topo, que o Estado permanecesse. Não importava o preço. Isso é difícil de ser seguido por teólogos e filósofos, mas, no que diz respeito ao jurista, enquanto for possível encontrar até mesmo uma única forma jurídica, por mais que seja com a mais sutil das astúcias, isso deve ser absolutamente feito, caso contrário o caos reina. Isso é o que ele mais tarde chama de *katechon*. O retentor [*der Aufhalter*] que mantém o caos, que sobe de baixo, sob controle” (original: “Schmitt’s interest was in only one thing: that the party, that the chaos not rise to the top, that the state remain. No matter what the price. This is difficult for theologians and philosophers to follow, but as far as the jurist is concerned, as long as it is possible to find even one juridical form, by whatever hairsplitting ingenuity, this must absolutely be done, for otherwise chaos reigns. This is what he later calls the *katechon*. The retainer [*der Aufhalter*] that holds down the chaos that pushes up from below.”). Não à toa, a noção de *katechon*, em que pese já esboçada desde 1942, ganhou maior destaque no período pós-guerra, em que Schmitt foi um dos poucos (juntamente de Martin Heidegger) a nunca renunciar ao nazismo. O conceito se tornou uma forma muito conveniente de ele – e seus apologetas – justificar sua filiação ao fascismo hitlerista: se tudo é preferível a ver o caos absoluto ascender ao nível do Estado (Schmitt estava pensando na crise parlamentarista da República de Weimar e na “ameaça comunista” russa), então mesmo apoiar um regime genocida é uma atitude válida e completamente racional.

²³ No momento do seu primeiro contato com Schmitt, era mais propriamente um anarquista do que seguidor de Marx.

²⁴ De fato, Schmitt parece nunca ter se recuperado desse choque: após a 2ª Guerra desenvolveu um interesse quase obsessivo com Benjamin, e acompanhava de perto as publicações da Nova Esquerda (*New Left*) que envolviam o autor da *Crítica* (Müller, 2003, p. 462). Por essa razão, se olharmos a fundo, existem várias outras obras que poderiam ser incluídas nesse debate meio perturbador – *Hamlet e Hécuba: a irrupção do jogo no drama do tempo* (1956), por exemplo. Quase sendo a palavra-chave aqui: como Benjamin se matou na década de 1940 para evitar cair nas mãos dos nazistas, o que se assistiu depois foi uma verdadeira conversação unilateral, em que um desgraçado jurista nazista se digladiava com o fantasma de uma de suas vítimas. Se essa compulsão de Schmitt em perseguir o pensamento benjaminiano era uma tentativa de salvar o seu legado, para sempre maculado pela filiação ao nazismo – ao qual ele nunca renunciou, apesar do processo de “desnazificação” –, ou genuinamente porque ele encontrou em

Ainda segundo Müller, o que sedimentou o interesse mútuo entre ambos foi um ponto de partida comum: tanto Schmitt quanto Benjamin eram leitores de George Sorel, especificamente, das suas *Reflexões sobre a violência*. Benjamin tomava de Sorel a distinção entre *greve geral política* e *greve geral proletária*, usando como base para tecer suas considerações no que acabou sendo a dualidade *violência mítica-violência divina (revolucionária)*, mas rejeitava toda e qualquer noção de mito (o que a noção soreliana de greve geral era), tomando-as como corrompidas, presas num ciclo de criação e manutenção do Direito e, portanto, nunca capaz de conduzir ao mundo justo. O nazista, por sua vez, discordava que o mito da “guerra de classes” era o mais forte, acreditando que, na realidade, foi apenas quando Lenin fundiu a causa proletária com o nacionalismo eslavo que a revolução bolchevique foi bem sucedida, mas para o “jurista da coroa do Terceiro Reich”, assim como para Sorel, a “[...] mitologia era um fundamento eficaz para a ética, para a hierarquia, a ordem e a disciplina”²⁵ (Müller, 2003, p. 468, tradução minha). A discordância dele com o anarco-sindicalista francês, portanto, tinha a ver com a mitologia em questão: “o apoio schmittiano aos mitos se limitava a apoiar o tipo certo de mito: na sua teologia política idiossincrática, esse mito tinha que estar conectado à sua vertente do catolicismo romano”²⁶ (Müller, 2003, p. 468, tradução minha). Em outras palavras, só importava, para Schmitt, uma mitologia que servia de base para uma ética notadamente católica, nacionalista e nazista²⁷.

Frente a isso, a teoria de Agamben, que coloca uma leitura schmittiana da crítica da *gewalt* como o início de todo o debate, ganha ainda mais credibilidade. Afinal, se Schmitt tinha interesse pelo trabalho de Sorel, era perfeitamente lógico que se interessasse por um ensaio que trabalhasse suas reflexões em profundidade. Ainda mais que

Benjamin o seu *inimigo* – e o “inimigo é a nossa própria questão enquanto forma. [...] Por esta razão, tenho que me embater com ele, a fim de obter minha própria medida, meu próprio limite, minha própria forma” (Schmitt, 2008, p. 235-236) – nunca saberemos, mas creio que isso também não é importante saber. Afinal, interessa aqui apenas o encontro dos dois no crepúsculo de Weimar, no período em que Benjamin estava vivo e desenvolvia a reflexão em torno do problema da violência como expressão de soberania, tendo Schmitt como interlocutor.

²⁵ Original: “[...] *mythology was an effective grounding for ethics, for hierarchy, order and discipline.*”

²⁶ Original: “*Schmitt’s endorsement of myths was limited to endorsing the right kind of myth: in Schmitt’s idiosyncratic political theology, this myth had to be connected to his kind of Roman Catholicism.*”

²⁷ E por isso leia-se: racista, autoritária, anticomunista e antiesquerdista, militarista e imperialista.

considerando que Sorel era, àquele tempo, praticamente desconhecido na Alemanha²⁸, o que significa que o futuro nazista não tinha tantos interlocutores na sua língua e país de origem com quem debater.

Todavia, embora esses dois comentários postos em conjunto expliquem o que levou duas pessoas tão diferentes a estabelecerem um primeiro contato, creio que não explica o que exatamente fez um conservador cristão e futuro nazista a se interessar por um anarquista judeu. Suas bases podiam, em certa medida, até coincidir, mas a “[...] violência pura e acachapante de Benjamin não deixava nada a ser imaginado além do momento apocalíptico”²⁹ (Müller, 2003, p. 470, tradução minha), ela não pode servir de base para nada, no que é uma clara incompatibilidade com a teologia política de Schmitt. Então, o que o fascinou? Para responder, creio que seja melhor contextualizar melhor o pensamento schmittiano, para destacar a sua ruptura radical com a ideia de um sistema jurídico baseado na centralidade da norma. Isso pode ser feito com relativa facilidade ao confrontá-lo por outro ângulo: o de Hans Kelsen.

Para Kelsen, “uma norma jurídica não vale porque tem um determinado conteúdo [...], mas porque é criada por uma forma determinada – em última análise, por uma forma fixada por uma norma fundamental pressuposta” (Kelsen, 1998, p. 221). Em outras palavras, uma norma será dita jurídica desde que não viole o disposto pelas normas que, na estrutura escalonada do Direito, sejam-lhe superiores. A partir disso, fica evidente que, para o jurista austríaco, criar Direito significa, simultaneamente, aplicar Direito (representado pela norma superior que autoriza essa criação), eliminando a separação tradicional entre a criação legislativa e a aplicação judicial.

Como dá para perceber, a visão kelseniana parte da centralidade da norma, ou seja, considera que o Direito é um sistema normativo fechado e autossuficiente, onde a validade das normas depende exclusivamente de sua conformidade com outras normas

²⁸ De fato, Schmitt é, normalmente, creditado (até porque ele avocou para si esse crédito) como sendo o responsável por introduzir o pensamento soreliano na Alemanha (Müller, 2003, p. 460) – isso muito embora seu primeiro trabalho que se debruçou em detalhes sobre o anarco-sindicalista francês, *A teoria política do mito*, date de 1923, e a *Crítica* de Benjamin seja de 1921.

²⁹ Original: “*Benjamin’s pure, striking violence left nothing to be imagined beyond the apocalyptic moment.*”

superiores no ordenamento jurídico. Ocorre que essa abordagem é o exato oposto da de Schmitt, para quem o fundamento do Direito não está na norma, mas na decisão.

Para o jurista nazista, a regra por si só, nada prova; é apenas por meio da exceção que se pode determinar os seus reais contornos. Todavia, se estamos diante de uma exceção à norma, significa que estamos em um espaço de anomia jurídica, ou seja, de um vazio no qual não existe Direito no qual se pode basear a decisão – a decisão, no caso excepcional, necessariamente está sendo tomada sob base nenhuma, ela não tem nenhum fundamento.

Essa concepção, de que a decisão judicial é capaz de criar o Direito a partir do nada – quase que como um milagre jurídico –, é a base do decisionismo schmittiano e, frente a isso, não é de se estranhar que o futuro “jurista da coroa do Terceiro Reich” deslocou seu foco da mera aplicação das normas para a questão da sua validade. Esse movimento culminará, primeiro, na primazia da figura legislativa sobre a judicial – pois “[o] legislador [...], por meio da decisão – ou melhor, de um decisionismo – faz a mediação – nos moldes platônicos – com um ‘direito natural sem naturalismo’ que, em outras palavras, dá conteúdo (histórico) à forma jurídica (ideal) [...]” (Matos; Milão, 2013, p. 118-119) –, e, finalmente, na figura do soberano (que, em última análise, é o primeiro a decidir; aquele cuja decisão é tomada no mais absoluto vazio jurídico). É por essa mesma razão que, nos início dos anos 1920, Schmitt vai buscar localizar a exceção à ordem jurídica regular, o que é o mesmo que dizer: aquilo que empresta validade ao ordenamento como um todo. Primeiro, ele vai encontrar esse “caso excepcional” na ditadura; depois, no “estado de exceção”. O que levou ele a passar de um ao outro? Justamente, o encontro com Benjamin.

Em *Die Diktatur* (Da ditadura ou, simplesmente, *Ditadura*)³⁰, do “jurista da coroa do Terceiro Reich” buscava – por meio de uma “articulação paradoxal”, como definiria Giorgio Agamben (2004) – inscrever, dentro de um contexto jurídico, algo que lhe é estruturalmente exterior – aquilo que representa, paradoxalmente, a suspensão do próprio Direito. Para fazer isso, ele distingue entre aquilo que ele denominou “ditadura

³⁰ Que ainda não conta com uma tradução para o português.

comissionada” – a ditadura desejada, instaurada para salvaguardar a ordem constitucional contra ameaças internas e externas – e a “ditadura soberana” – aquela que vêm para derrubar a ordem vigente e instaurar uma nova.

Segundo o nazista, o conceito de ditadura surge no direito romano, no período posterior à expulsão dos reis de Roma. “Ditadura” tratava-se, portanto, de uma invenção da República Romana, por meio da qual os cônsules, a pedido do Senado, indicariam um ditador, cuja função seria assegurar o adequado uso do poder militar (*imperium*) em tempos de insegurança. O ditador não teria limites ao seu *imperium*, podendo fazer uso de todos os meios necessários para combater a situação de crise que levou à sua nomeação. Em outras palavras, o ditador seria um chefe militar, que poderia declarar guerras ou liderar o exército para sufocar uma insurreição com o objetivo de garantir a sobrevivência da República.

Embora não possuísse limites materiais, o poder do ditador era subordinado a uma restrição temporal. Schmitt dá especial atenção à natureza temporária do cargo de ditador na República Romana. Durante o tempo em que permanecesse no cargo, ele teria, como Schmitt coloca, o poder tal qual o de um rei, “[...] com poder absoluto sobre a vida e a morte” (Schmitt, 2014, p. 02, tradução minha). Todavia, superada a crise, superada também a necessidade do ditador. Essa limitação temporal era essencial, pois assegurava que o poder do ditador, absoluto que fosse, não duraria para além de seis meses ou até que a ameaça tivesse sido resolvida³¹ – logo, seria transitório e subordinado ao propósito de proteger a República.

Por isso, para Schmitt, o ditador jamais poderia ser dito soberano de Roma. Para o jurista nazista apenas o poder perpétuo é soberano.

³¹ Dito isso, é verdade que, no início, a função do ditador se limitava a emergências de natureza militar. Contudo, posteriormente, “[...] ele poderia também ser nomeado para alguns propósitos específicos: organizar uma assembleia popular (*comitiorum habendorum*); pregar um prego que, por motivos religiosos, tinha de pregado pelo praetor maximus (*clavi figendi*); presidir uma investigação; determinar festas públicas – e coisas do gênero. (Schmitt, 2014, p. 01-02, tradução minha) (original: “[...] he could also be installed for some specific purpose organizing a people’s assembly (*comitiorum habendorum*); driving in a nail which, for religious reasons, had to be carried out by the praetor maximus (*clavi figendi*); chairing an investigation; determining the public feasts – and the like.”).

Mesmo se a um Estado, a um único indivíduo ou a um único ofício é dado poder ilimitado e nenhum meio legal pode ser levantado contra suas medidas, esse poder não é soberano quando não for permanente, pois, nesse caso, é derivado ou tomado de outro alguém, ao passo que o verdadeiro soberano não reconhece ninguém acima de si, exceto Deus.³² (Schmitt, 2014, p. 21, tradução minha).

Eis aí o porquê do nazista se referir a essa forma de ditadura como “ditadura comissionada”: tratava-se de uma incumbência extraordinária, conferida para atender a fins específicos em um período de crise e marcada por sua limitação temporal, o que a impossibilitava de ser considerada soberania.

No paradigma clássico (e que perdurou durante o medievo e na Idade Moderna³³), “ditadura” era, se seguirmos com o jurista mais lembrado do Terceiro Reich, realmente sinônimo de “ditadura comissionada”. Quanto ao segundo tipo de “ditadura”, a “soberana”, ela seria, segundo o nazista, invenção mais recente, de após a Revolução Francesa. Na análise de Schmitt, até esse ponto havia uma necessidade de continuidade entre governos, isto é, qualquer mudança na estrutura de governo estava, de certa forma, enraizada em uma instituição constituída pré-existente. Isso se deve ao fato de que, na visão medieval e moderna, as transformações no poder político e administrativo, ou as chamadas reformas, partiam sempre de uma autoridade já estabelecida, como o papa ou o príncipe absolutista. Ou seja, a nova ordem política emergia da mesma fonte que as ordens anteriores, sem que se considerasse a possibilidade de uma ruptura total (Schmitt, 2014, p. 112-113).

Assim como na ditadura comissionada romana os poderes do ditador continuavam vinculados à ordem regular, dado que eles provinham de uma comissão (uma incumbência) do Senado Romano, dando às ações do ditador fundamento legal – mesmo que materialmente estivessem fora da ordem jurídica suspensa – também os poderes dos

³² Original: “*Even if a state, a single man or a single office is given unlimited power and no legal means can be leveled against its measures, that power is not sovereign when it is not permanent, because in that case it is derived or taken from someone else, whereas the true sovereign does not recognize anyone above him but God.*” (Schmitt, 2014, p. 21).

³³ Schmitt, ao traçar o percurso histórico do conceito de ditadura, passa por Hobbes e Maquiavel. Ele mostra como cada um deles, à sua maneira, resgata a noção romana de “ditadura”. Em ambos os casos, e dentro das tradições às quais pertencem, o termo sempre manteve o mesmo sentido: aquele que o nazista designou por “ditadura comissionada”.

senhores feudais e dos príncipes absolutistas estavam vinculados a uma ordem meta-jurídica, pois provinham de Deus, “a fonte última de todo poder terrestre”, o qual se expressava por meio da Igreja. E

[m]esmo quando o papa, na qualidade de representante individual da pessoa suprema e única, foi substituído de acordo com um conceito secularizado – substituído, isto é, por um senhor cujos poderes eram limitados a um determinado território, mas que era, no entanto, ‘divino’ (*‘God-like’*) – a fonte de todo poder terrestre ainda estava ligada à idéia de um órgão constituído.³⁴ (Schmitt, 2014, p. 113).

Essa imprescindibilidade de permanência da ordem derrotada seria, contudo, perdida na Revolução Francesa – bem como seria perdida a singularidade entre “ditadura” e “ditadura comissária”, pois surgiria uma nova, que Schmitt denominou de “ditadura soberana”. O jurista nazista exemplifica o surgimento dessa nova modalidade de ditadura com o caso da Assembleia Nacional durante a Revolução Francesa. Em 20 de setembro de 1792, a Assembleia foi incumbida pelo poder constituinte, emanado do povo, de elaborar um esboço de Constituição para o Estado francês. Esse trabalho foi concluído e aprovado pelo povo em eleições gerais realizadas em 24 de julho de 1793. Contudo, em 10 de outubro de 1793, diante do estado de guerra e da disseminação de movimentos contrarrevolucionários no país, a Assembleia declarou que um “governo revolucionário” deveria assumir o comando até que a paz fosse restabelecida. Isso resultou na suspensão da Constituição aprovada, instaurando um verdadeiro estado de exceção em resposta às circunstâncias extraordinárias.

A princípio, tal medida pode parecer caracterizar uma ditadura comissária. No entanto, Schmitt argumenta que se tratava, na verdade, de uma ditadura soberana. Para ele, o mandato inicial da Assembleia, conferido pelo poder constituinte, limitava-se à redação da Constituição. Com a aprovação do texto constitucional em 24 de julho de 1793, a Assembleia, sob o ponto de vista jurídico, teria cumprido sua incumbência e,

³⁴ Original: “[e]ven when the pope, in his capacity as individual representative of the uniquely supreme person, was replaced in accordance with a secularized concept – replaced, that is, by a lord whose powers were limited to a certain territory, but who was nevertheless ‘God-like’ – the source of all earthly power was still bound up with the idea of a constituted organ.”

assim, deixado de existir como órgão constituído. Portanto, a decisão de suspender a Constituição em 10 de outubro não foi tomada por um órgão legitimado pelo poder constituinte, mas sim por um apelo direto a esse poder originário. Isso marca, segundo o nazista em questão, o surgimento de uma nova espécie de ditadura, a *soberana*, na qual o órgão que exerce o poder não deriva sua legitimidade de uma ordem preexistente, mas se funda em si mesmo. Portanto, se na ditadura comissária o ditador receberia do poder constituinte os poderes para desempenhar sua função – que é a de salvaguardar a ordem suspensa –, na ditadura soberana ele assume o próprio poder constituinte, com o propósito de usá-lo para criar uma nova ordem constitucional, que julga ser a verdadeira e ideal.

Como Agamben (2004) coloca, é por meio dessa distinção entre “poder constituinte” e “poder constituído” que Schmitt vai inscrever a ditadura soberana no contexto jurídico. Nessa nova modalidade da ditadura, apela-se diretamente ao poder constituinte; o ditador-soberano “dita a suas ordens” – isto é, decide o que é bom e mal, criando as leis – como expressão do próprio poder constituinte, objetivando criar as condições que permitam a imposição de uma nova Constituição. Esse poder constituinte é a força que dá origem a qualquer Constituição em vigor, estabelecendo uma ligação tão fundamental com ela que não pode ser ignorada, mesmo que a própria Constituição vigente tente negá-lo. Assim,

[e]mbora juridicamente ‘disforme’ (*formlos*), ele representa ‘um mínimo de constituição’ (cf. Schmitt, 1921, p. 145), inscrito em toda ação politicamente decisiva e está, portanto, em condições de garantir também para a ditadura soberana a relação entre estado de exceção e ordem jurídica. (Agamben, 2004, n. p.)

Em resumo, a inserção da “ditadura” no contexto jurídico pode ser compreendida a partir de uma oposição central: a que existe entre as normas jurídicas propriamente ditas e as normas relacionadas à aplicação prática dessas normas. No caso da ditadura comissária, observa-se que o momento da aplicação das normas opera de maneira autônoma em relação à norma original, permitindo que esta seja suspensa sem deixar de estar formalmente válida. Em outras palavras, trata-se de uma situação em que a norma permanece vigente, mas não é aplicada. Por outro lado, a ditadura soberana apresenta uma

configuração diferente: nela, a antiga constituição já não está mais em vigor, enquanto a nova ordem jurídica existe apenas de forma incipiente, na condição de poder constituinte. Nesse caso, vive-se um momento em que as normas são aplicadas, embora não estejam formalmente instituídas como direito vigente.

Contudo, se voltarmos à distinção benjaminiana entre violência mítica e violência divina, então percebemos que tudo que Schmitt faz em *Die Diktatur* foi falar da violência mítica, ou seja, da violência instituidora e da mantenedora do Direito – seja na forma de “normas de realização de direito” e “normas de direito”, se adotarmos a terminologia dada por Agamben (2004), no caso da “ditadura comissionada”; seja na forma de poder constituinte e poder constituído, no caso da “ditadura soberana”. O nazista nada disse da violência divina, aquela que é, se voltarmos com Graeber, verdadeiramente a arbitrariedade soberana, isto é, poder de decidir sem base alguma e criar alguma coisa a partir disso – um ato digno de Deus: um milagre. Em outras palavras, em *Die Diktatur*, Schmitt não falou justamente daquilo que queria e se propôs a falar: o poder de fazer um milagre – mas Benjamin sim.

Por isso, quando Schmitt inicia seu *Teologia Política*, já na primeira linha, afirmando “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2006, p. 07), o que o futuro nazista está fazendo é incorporar, na sua própria doutrina, parte da conclusão do autor da *Crítica*. Isso, contudo, não significa dizer que Schmitt aceita ou se alinha completamente com a visão de Benjamin. Pelo contrário, ele a reinterpreta e a molda conforme sua própria perspectiva teológica e política, tornando-a instrumental para sua defesa do poder soberano. *Teologia Política* é tanto uma incorporação quanto uma resposta: para Benjamin, a violência divina não pode fundar nada – ela não é um meio e não institui uma nova ordem; seu papel é destituínte. Já para Schmitt, essa exceção se torna a origem de tudo: um momento criador. “Haja luz,” disse Deus, “e houve luz” (Gn 1:3). “Haja ordem,” diz o soberano, “e há ordem.”

O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas ideias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a ideia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do

mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de **milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente.** (Schmitt, 2006, p. 35, destaquei)

Portanto, “estado de exceção”, o análogo e equivalente schmittiano à “violência divina” benjaminiana (pois ambos fazem referência à arbitrariedade soberana), não é uma simples anormalidade, um estado excepcional de coisas, mas condição de emergência que torna a estrutura jurídica não apenas possível, mas também continuamente renovada. Por isso, a tentativa liberal de delimitar, por previsões legais, o estado de exceção, “como uma tentativa de neutralização do Estado e de sua essência política, [era] algo impossível de se sustentar quando confrontado com a doutrina da soberania” (Matos; Freitas, 2017, p. 580) schmittiana. Nesta, o Estado – de fato, todo o arcabouço da teoria política moderna –, é nada mais do que um reflexo, secularizado, da metafísica teológica medieval: “[t]odos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2006, p. 35). Se Deus era onipotente e podia adentrar no mundo quando quisesse, para fazer como bem entendesse (a nós, reles mortais, sobrava só contemplar a sua face), o mesmo pode o Soberano, que veio a ocupar o lugar dele depois que o teocentrismo medieval caiu em desuso. Isso significa que o Soberano, como deus do político, criador das suas leis, decide quando excetuá-lo, quando instaurar um estado de exceção (e quando não instaurar). O Soberano é incontrolável. Seu poder de decisão é total e sem igual.

Nesse viés, a exceção não é um fenômeno que se encontra no âmbito do meramente factual, em uma esfera suprajurídica, mas sim um momento de indistinção entre criação e aplicação do direito [...]. Operando à margem do direito, ela se dirige rumo a ele, e é por isso que Schmitt insere o estado de exceção no limite da ordem jurídica como alavanca que permite seu funcionamento, e não como mera peça no seu interior normativo como intentava a doutrina liberal. (Matos; Freitas, 2017, p. 581).

A burguesia liberal empregou todos os truques à sua disposição, tentou o máximo que pôde, fez tudo o que podia, para acabar com a soberania, isto é, com a arbitrariedade soberana. Mas foi em vão³⁵.

[...] a burguesia liberal quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade e, apesar disso, limitação do direito eleitoral às classes possuidoras para que educação e posse garantam a necessária influência sobre a legislação, como se educação e posse dessem o direito de oprimir pessoas pobres e incultas; ela extingue a aristocracia de sangue e da família, mas permite o desavergonhado domínio aristocrático do dinheiro, a mais ignorante e ordinária forma de aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. Que ela quer na verdade? (Schmitt, 2006, p. 54).

Quer postergar a decisão. Dissolvê-la (que é o mesmo que dissolver o político) em um parlamentarismo infinito, uma “plutocracia demagoga” (Schmitt, 2022, p. 05), que levará a uma discussão sem fim, de modo que o momento de decidir, em que o arbítrio soberano irá atuar, nunca irá chegar. “[O] cerne da ideia política [é] a decisão moral exigente” (Schmitt, 2006, p. 59)³⁶.

³⁵ Na Teoria (ou Ciência) do Direito isso se traduziu na busca pela interpretação “correta”, na aplicação acertada da lei. Ao longo dos séculos, muitas foram as teorias que surgiram tentando oferecer a resposta, aquele método de interpretação e aplicação do Direito que acabaria, de uma vez e para sempre, com a discricionariedade dos juízes. Mas, novamente, todas em vão. E foi Kelsen quem deu a palavra final nessa questão (mesmo que ninguém, nem durante o nem depois do seu tempo, e nem ele próprio) estava pronto ou disposto a ouvir isso: “[...] a interpretação de uma lei não deve necessariamente conduzir a uma única solução como sendo a única correta, mas possivelmente a várias soluções que – na medida em que apenas sejam aferidas pela lei a aplicar – têm igual valor, se bem que apenas uma delas se torne Direito positivo no ato do órgão aplicador do Direito – no ato do tribunal, especialmente” (Kelsen, 1998, p. 390-391). É dizer, como por várias razões a norma pode ser indeterminada, a questão da interpretação nada mais faz do que revelar que de várias maneiras uma mesma norma pode ser aplicada. É dizer, portanto, que por razões de discrepância da vontade, da pluralidade de sentidos próprio da língua ou por pura intencionalidade do legislador, muitos são os modos em que uma norma inferior pode ser criada ou o comando normativo executado. É tudo uma questão de quem e em que contexto interpretou o texto legal. Assim, ao buscar um método científico para interpretar o Direito (na esperança de que, ao encontrá-lo, também se encontraria o método correto de aplicar o Direito), e considerando que uma ciência, para ser ciência, deve ser pura, isto é, baseada apenas em seus próprios axiomas, a teoria do Direito cai em uma contradição insolúvel. Uma ciência pura do Direito não permite que uma interpretação seja considerada correta em detrimento de outra. O que Kelsen demonstra é que é impossível uma interpretação científica do Direito, de modo que todo o esforço da tradição positivista do Direito nesse sentido foi um fracasso: “considerando o trabalho de Kelsen, parece finda a expectativa moderna de estabelecer a interpretação como uma ciência.” (Oliveira, 2016, p. 181).

³⁶ O “jurista da coroa do Terceiro Reich” critica o Iluminismo liberal por relegar o mito, o místico – aquela força capaz de servir de “fundamento eficaz para a ética, para a hierarquia, a ordem e a disciplina” (Müller, 2003, p. 468, tradução minha) –, ao campo da irracionalidade, excluindo-o do centro da teoria política e empurrando-o para as margens. Esse deslocamento, segundo ele, abriu espaço para que o mito

E eis aí que finalmente chegamos na questão que interessa: o jurista nazista anuncia a inescapabilidade da soberania, aquilo que anteriormente, apropriando-me de uma terminologia de James Martel (2012), designei de “paradoxo da soberania”. Para Schmitt, sempre haverá uma decisão e essa decisão será sempre arbitrária – nesse ponto, ele e Derrida estão de acordo³⁷.

Para Benjamin, não.

5. A INDECISÃO SOBERANA

A soberania, como observada e reinterpretada por Benjamin, oferece uma visão fundamentalmente distinta daquela proposta por Schmitt. De fato, o filósofo alemão vai se apropriar da doutrina de seu adversário e admirador nazista só para inverter seus polos e descaracterizá-la por completo: se para o jurista nazista, como vimos, “[s]oberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2006, p. 07), para Benjamin soberano

fosse apropriado por ideologias revolucionárias, especialmente na forma da “guerra de classes” promovida pelos socialistas e anarquistas. Tão antiesquerdista quanto antissemita, não é à toa que o futuro nazista encera *A teoria política do mito* (2022) remetendo a um discurso de Mussolini, proferido em outubro de 1922 em Nápoles, pouco antes da Marcha sobre Roma. Nesse discurso, o líder fascista descreve o mito nacional como algo que não precisa corresponder à realidade literal, mas que opera como uma força capaz de mobilizar, unificar e concretizar aspirações coletivas. No mesmo discurso, ele diz que o socialismo é uma forma inferior de mitologizar (Schmitt, 2022, p. 12). Para Schmitt, é exatamente esse tipo de mito – criador e transformador – que pode sustentar uma nova ordem política, que ele identifica (com razão, apesar de muito me doer dar razão a um nazista) estar ausente nas mentes da classe burguesa e foi por ter visto esse ímpeto no discurso do fascista-mor, que o futuro nazista vai se referir a ele (e a todo o fascismo – já em 1923, diga-se de passagem) como um exemplo de significância intelectual monumental (Schmitt, 2022, p. 12).

³⁷ Graeber também, apesar de ele, explicitamente, contrapor-se ao nazista. Para o “jurista da coroa do Terceiro Reich” a decisão política primeira é aquela que separa os amigos dos inimigos. Para o antropólogo estadunidense, por outro lado, a uma decisão anterior: aquela que antagoniza o rei-divino e seus súditos: “[a] capacidade de se constituir como um único povo, em uma potencial relação de guerra com outros povos, está baseada em um estado de guerra prévio, mas geralmente oculto, entre o soberano e o povo” (Graeber, 2011, p. 13) (original: “*One’s ability to constitute oneself as a single people in a potential relation of war with other peoples, is premised on a prior but usually hidden state of war between the sovereign and the people*”). O soberano é definido como aquele que pode praticar, impunemente, atos de violência arbitrário. Todavia, ao fazer isso, ele se coloca em uma relação antagonista com seu próprio povo que, aliás, o “autorizam” a praticar atos de violência com impunidade. A qualquer momento, o povo pode decidir “Basta!” e partir para o conflito direto contra o seu rei, sem qualquer atenção a “direitos divinos”. Portanto, para Graeber, o momento político primeiro não é a separação que põe “amigos” de um lado e “inimigos”, mas o estabelecimento do inimigo dentro dos próprios “amigos”.

é quem, justamente, não pode nunca decidir sobre o estado de exceção (pois sua função é encená-lo):

O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão. [...] O que nelas [nas indecisões do príncipe] se evidencia não é tanto aquela soberania que transparece nas formulações estoicas do discurso, mas antes a arbitrariedade brusca de um vendaval dos afetos que pode mudar a qualquer momento. (Benjamin, 2011, n. p.).

Aqui é crucial compreender que Benjamin analisa a soberania à luz do drama barroco (ou trágico) alemão. O interesse de Benjamin por este período deve-se ao fato de ele marcar uma transição decisiva para nós: o início da modernidade, o início do nosso tempo e do nosso mundo. É no barroco que vemos o germe do mundo capitalista emergir, um mundo em que a lógica medieval começa a ser substituída pela racionalidade moderna.

O barroco alemão, diferentemente do espanhol ou do inglês, destacou-se, pelo menos para Benjamin, pelo fracasso. Enquanto Calderón e Shakespeare produziam obras de alto valor estético, o drama trágico alemão carecia dessa sofisticação. É justamente nesse fracasso que Benjamin encontra um campo fértil para análise. Sem o brilho da qualidade literária, os dramas alemães expõem com mais nitidez os problemas sociais, políticos e filosóficos de sua época. É no “espetáculo fracassado” que aquilo que normalmente é obscurecido pelo fetichismo e pelo espetáculo consegue “brilhar através”.

Sendo uma época de mudança de paradigma, esses problemas se apresentavam como uma espécie de desnorteamento. Antes a Igreja, a cosmovisão cristã, ordenava o mundo: havia uma hierarquia, havia um plano, havia uma ordem; basicamente, tudo no mundo tinha um significado, um propósito, pois o que acontecia no mundo acontecia segundo a vontade de Deus. Em contrapartida, quando chega a Modernidade, nada disso existe mais. “Deus morreu”, como Nietzsche (2012, n. p.) resume muito bem. Significa isso que não existe mais um princípio ordenador, uma razão maior que empreste sentido aos acontecimentos terrenos. Hoje somos forçados a admitir que, se algo acontece, então aconteceu por puro acaso, sem motivo. Esse é um dos motivos pelo qual o soberano barroco – que também é o nosso – não poder ser outra coisa que não uma violência

arbitrária, “[...] a arbitrariedade brusca de um vendaval dos afetos que pode mudar a qualquer momento.” Afinal, como vimos com Graeber, ausência de propósito é nada mais que arbitrariedade. Assim, o soberano barroco, na leitura de Benjamin, não é arbitrário por definição ontológica, mas por contingência histórica. A arbitrariedade do soberano reflete um mundo capitalista, um mundo que até conhece uma escatologia³⁸, mas é uma escatologia esvaziada, em que o “além é esvaziado de tudo aquilo que possa conter o mínimo sopro mundano” (Benjamin, 2011, n. p.). É dizer, uma escatologia puramente formal e, portanto, incapaz de oferecer redenção ou significado no sentido tradicional. No barroco, a escatologia se manifesta apenas como uma crise iminente, uma queda inevitável (e não como uma promessa de salvação). É, dessa forma, feita repertório. Mas um repertório para que? Teríamos de esperar até 1940 para que a resposta fosse escrita de maneira explícita. Na sua nona tese sobre o conceito de história, Benjamin escreveu:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval. (Benjamin, 2013, n. p.).

³⁸ Nas traduções consultadas da *Origem*, consta “Não existe uma escatologia barroca” (Benjamin, 2011, n. p.) e “O Barroco não conhece uma escatologia” (Benjamin, 1984, p. 89-90). No entanto, trata-se isso de um erro, que nem sequer é erro da tradução. Como aponta Agamben (2004, n. p.): “Onde o texto benjaminiano dizia: *Es gibt eine barocke Eschatologie*, ‘há uma escatologia barroca’, os editores, com singular desprezo pela preocupação filológica, corrigiram para: *Es gibt keine...* ‘não há uma escatologia barroca’” (Agamben, 2004, p. 70). Benjamin, portanto, concede que o Barroco não é desprovido de uma escatologia; ela existe. Ocorre que os escritores barrocos, por estarem escrevendo justamente naquele ponto crucial da história em que o mundo teocêntrico medieval está ruindo e saindo de cena, enquanto que a modernidade secular e proto-capitalista está entrando, ainda não tem consciência do grau de alienação que o Capital traz consigo. Como James Martel (2012, p. 55, tradução minha) pontua, Benjamin “[...] não está sugerindo que a escatologia foi dispensada de uma vez por todas (claramente esse não é o caso). Em vez disso, ele argumenta que, dado seu momento único no tempo, esses dramaturgos eram relativamente inocentes dos tipos de formas escatológicas totalizantes que sobresscrevem e intimidam a vida política que acontece em sua sombra.” (original: “[...] is not suggesting that eschatology has been dispensed with once and for all (clearly that is not the case). Instead, he argues that given their unique moment in time, these dramatists were relatively innocent of the kinds of totalizing eschatological forms that overwrite and overawe the political life that takes place in its shadow.”).

Ou seja, o progresso, o “desenvolvimento”, é uma força que destrói tudo, da qual não é possível emergir nada de bom. Do progresso só vem morte e tormenta, pois seu combustível é, como jurista do *Führer* acertadamente coloca³⁹, a paranoia “[d]aquela classe da sociedade que é degenerada pelo medo de perder seu dinheiro e sua propriedade”. Este medo, que não é apenas uma emoção individual ou um reflexo instintivo diante do desconhecido, é um mecanismo político e estrutural. Ele se manifesta como a antecipação constante de uma catástrofe iminente – uma ruína maior que as anteriores, um apocalipse que deve ser evitado a qualquer custo. Nenhuma medida é grave demais, custosa demais, que não possa ser tomada para se evitar o nebuloso risco de um cataclismo imaginado. Nenhum preço é alto demais. E alguém tem de decidir quando pagá-lo. Esse alguém é o soberano – quem mais poderia ser? Daí a fórmula: o soberano [barroco] é quem decide sobre a exceção, a medida necessária para impedir que o *escathon*, o fim dos tempos, chegue; é o poder-que-freia (soa familiar?).

Portanto, o “custo” é o cerne da questão. A escatologia barroca, como Benjamin demonstra, não mais aponta para uma redenção ou um fim glorioso da História, mas apenas para a manutenção de um estado de crise contínua. Um “além esvaziado” significa que não há mais promessa de salvação; resta apenas a possibilidade de destruição, e é sobre essa possibilidade que o soberano constrói sua autoridade. O soberano, ao invés de decidir sobre a exceção para restabelecer uma normalidade, faz da exceção um instrumento permanente. Ele se posiciona como o único capaz de evitar o colapso absoluto, mas para isso governa sobre um mundo em suspensão, onde a crise, o estado de exceção, nunca termina porque é também a fonte de seu poder. Em outras palavras, o soberano governa com base em uma exceção contínua, uma suspensão permanente da normalidade. É essa a oitava tese benjaminiana:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside

³⁹ E muito me dói dar razão a um nazista, mesmo que seja na sua crítica (um tanto hipócrita) à burguesia.

em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. (Benjamin, 2013, n. p.).

É esse o segundo motivos pelo qual o soberano barroco – que também é o nosso – não poder ser outra coisa que não uma violência arbitrária: como ele não pretende nunca solucionar a crise, não há propósito nenhum por detrás das “medidas excepcionais” que determina. Todas as mortes, todas as privações, todas as restrições que foram ordenadas por serem “o remédio necessário para combater a crise”, nunca foram remédio nenhum. Nada exigia esses “sacrifícios”; eles foram pagos apenas para dar e manter a credibilidade da performance do soberano.

O que Benjamin vê no drama barroco alemão, portanto, é o germe do que viria a ser a teoria moderna da soberania, que Schmitt – e esse seria o motivo de Benjamin ter se interessado pelo futuro nazista – viria a expor nos termos mais claros e acertados: o apelo à exceção como fundamento de uma soberania que, justamente porque nunca teve o condão de a resolver, é nada mais do que um ato arbitrário de violência sem propósito. Nas peças teatrais desse estilo, dotadas de um especial tipo de fracasso sem igual nas tradições espanhóis e inglesas, o príncipe não é simplesmente uma figura de poder que lida com a crise, mas alguém cuja própria autoridade e ação estão imersas em uma representação da crise. O soberano barroco é escrito como uma figura predestinada a governar em tempos de exceção – tempos de guerra, tempos de revoltas, tempos de desastres. Ele tem a tarefa de representar a ordem. Todavia, a ordem, em tempos de crise, é profundamente instável e temporária, sempre à beira do colapso. Por isso, o soberano barroco é uma figura terrivelmente ambígua: ele encarna, a um só tempo, a ordem e a catástrofe, sendo justamente a catástrofe que o autoriza a governar – é o caso excepcional que empresta legitimidade ao seu reinado. Sua autoridade não vem de uma estabilidade duradoura ou de uma verdade transcendental, mas da habilidade de manter o espetáculo da ordem enquanto a catástrofe se aproxima. Consequentemente, o príncipe barroco nunca pode resolver a crise (que, afinal, ele próprio simboliza), pois, se o fizer, resolve a si mesmo. Assim, só lhe resta uma opção: encenar, fingir que tem o controle, enquanto gere simbolicamente (ou seja, não de verdade) o caos – ele não pode nunca decidir nada.

É uma leitura terrivelmente pessimista, sim. Mas ela vem contrabalanceada por uma outra: o drama barraco, ao mesmo tempo em que expõe a teatralidade do poder soberano (na verdade, justamente por isso), também oferece os meios para subvertê-lo. Aqui, acompanho James Martel (2012, p. 59, tradução minha):

Diante do decisionismo schmittiano, podemos dizer que os dramaturgos trágicos alemães não tanto contornaram ou derrubaram sua armadilha, mas a arruinaram por dentro. Na medida em que essas peças representam tentativas de reforçar a autoridade soberana, elas subvertem sua lógica e sua forma, e por seus próprios termos. Não muito diferente de Baudelaire, que para Benjamin era especialmente subversivo à fantasmagoria vindoura porque estava tão entrincheirado em sua boca, esses dramaturgos oferecem uma posição a partir da qual causar o máximo dano à teatralidade da soberania, literalmente transformando o próprio teatro em um local de sua subversão. Ao produzir uma série de performances errôneas, eles ajudam a desestabilizar e expor as ficções da autoridade soberana. [...] isso não deixa nenhum tipo de ‘verdade’ em seu rastro, mas apenas as ruínas e pedaços da lógica soberana e escatológica, um local temporariamente limpo de suas certezas idólatras e mitológicas.⁴⁰

É dizer: justamente por expor a verdade da soberania moderna, o barroco alemão é capaz de ruir os fundamentos que sustentam essa soberania. A teatralidade excessiva, o fracasso estético, e a própria incapacidade dos soberanos de tomar decisões definitivas revelam a natureza ilusória da autoridade. Não é um reforço à soberania, mas a sua exposição como uma performance desajeitada, cujos alicerces não são feitos de força, mas de uma simulação. Os dramaturgos alemães revelam, apesar de todos os seus esforços de idolatria, que não há uma substância por trás do espetáculo soberano – há apenas a farsa. Esse fracasso, advindo da pura incapacidade dos autores e roteiristas do barroco germânico, é o que oferece, para Benjamin, uma revelação, ao mesmo tempo, desoladora e promissora. Desoladora, porque denuncia a futilidade de buscar redenção ou significado

⁴⁰ Original: “*In the face of Schmittian decisionism, we can say that the German tragic dramatists have not so much sidestepped or overturned his trap so much as they have ruined it from within. Insofar as these plays represent attempts to bolster sovereign authority, they subvert its logic and its form, and by its own terms. Not unlike Baudelaire, who for Benjamin was especially subversive to the coming phantasmagoria because he was so ensconced within its maw, these playwrights offer a position from which to do maximal damage to the theatricality of sovereignty by quite literally turning the theater itself into a site of its subversion. By producing a series of misperformances, they help to destabilize and expose the fictions of sovereign authority. [...] this does not leave any kind of ‘truth’ in its wake but only the ruins and pieces of sovereign and eschatological logic, a site temporarily cleared of its idolatrous and mythological certainties.*”

sob um sistema que só perpetua sua própria crise; promissora, porque, ao deixar apenas ruínas e fragmentos, abre a possibilidade de algo novo surgir no lugar.

Aqui reside o papel subversivo do verdadeiro estado de exceção: romper com essa continuidade histórica. Contra o estado de exceção como regra, sustentado pela soberania moderna, Benjamin propõe um estado de exceção que suspende a própria lógica da história, desestabilizando suas categorias e suas forças motrizes. Essa interrupção não é uma nova ordem, mas uma suspensão que permite ver além do espetáculo, além do teatro do soberano, e imaginar algo radicalmente diferente.

Assim, o drama barroco alemão, ao representar o fracasso estético e político do soberano, antecipa essa possibilidade. Ao desvelar a arbitrariedade do poder e a crise infinita em que ele se ancora, ele oferece o cenário não para resolver a história, mas para destituí-la – para nos fazer olhar as ruínas e construir algo que não se funde na lógica destrutiva do progresso.

Eis que aqui, no verdadeiro estado de exceção, reencontra[re]mos a violência divina, o poder que depõe (destituinte).

6. CONCLUSÃO

O propósito desse artigo foi um só: tentar entender o que, naquele críptico ensaio de Benjamin de 1921, *Crítica da violência – crítica do poder*, continha que era capaz de suscitar tantos debates a seu respeito, em todos os níveis do espectro político. Do anarquismo que David Graeber ao nazismo incorrigível de Carl Schmitt, passando pelo marxismo heterodoxo de Jacques Derrida, todos eles tinham alguma conta a acertar com a violência divina (revolucionária para os humanos), o poder destituente, de Walter Benjamin.

O que tentei demonstrar, a partir de uma leitura guiada do ensaio, e, então, de um sobrevoo pelos dizeres de Derrida e Graeber, foi que a *Crítica* desafiava aquilo que James Martel definiu como “o paradoxo da soberania”, que Schmitt teria sabido enunciar tão bem: a violência divina de Benjamin deixa entrever uma saída da lógica da soberania moderna, o que não é algo que nem Derrida e nem mesmo Graeber, apesar de tudo,

conseguem aceitar com facilidade. No fim todos os dois concordam, em algum nível, com o jurista nazista: a arbitrariedade soberana é impossível de ser evitada e mesmo atos que afirmam recusá-la nada mais fazem do que expressá-la. Benjamin, contudo, não caiu nessa armadilha e esse poderia muito bem ser o motivo de o futuro jurista do *Führer* ter se interessado tanto por ele.

Na *Origem do drama barroco alemão*, filósofo alemão descortinou a concepção schmittiana da soberania como mera contingência histórica, fruto de um tempo no qual a escatologia foi esvaziada. A arbitrariedade soberana não tem um sentido ontológico (não tem de ser assim), significando isso que é possível estabelecer com ela uma relação de outro tipo. A questão, então, passa a ser: uma relação de qual tipo?

Nas duas traduções brasileiras de *Zur Kritik der Gewalt* consultadas, o último período da *Crítica* de Benjamin está escrito da seguinte maneira: “O poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*waltende Gewalt*)” (Benjamin, 1986, p. 175) e “Ao poder divino, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos o poder que dispõe (*waltende Gewalt*)” (Benjamin, 2013, n. p.). Em outras palavras: à violência divina daremos o nome “Poder Destituente”. Todavia, na tradução em inglês de, na parte final, literalmente na última linha, lemos: “A violência divina, que é o sinal e o selo, mas nunca o meio do despacho sagrado, pode ser chamada de violência ‘soberana’ [‘*sovereign*’ violence]⁴¹ (Benjamin, 1996, p. 252, tradução e destaque meus). A edição francesa (2019, p. 53) faz a mesma escolha, traduzindo “*waltende heißen*” por “*violence souveraine*”⁴². Como Martel (2012, p. 61, tradução minha) sinaliza

[i]sso não é uma tradução perfeita do alemão, que diz ‘*mag die waltende heißen*’. *Waltende* não significa exatamente o mesmo que ‘soberana’ (que, afinal, possui o cognato latino em alemão *Souveränität*); carrega conotações de governo e ordem também, mas sugere uma forma de governo que não é exatamente a mesma que soberania (na medida em que não compartilha esse

⁴¹ Original: “Divine violence, which is the sign and seal but never the means of sacred dispatch, may be called ‘sovereign’ violence.”

⁴² Mais estranhas que ambas são as traduções espanhola (1995, p. 46) e italiana (2014, n. p), que traduzem para “*violencia que gobierna*”/“*violenza che governa*” (respectivamente): a violência que governa.

nome) e, portanto, não é idêntica às estruturas mitológicas que formam nossas concepções atuais de política.⁴³

Ocorre que, em que pese não seja a ideal, não acho seja de todo sem sentido também. Para explicar o porquê, permitam-me uma última tangência: em *Autodefesa* (2020), Elsa Dorlin propõe-se a fazer uma genealogia das técnicas de “defesa de si”, interpretando-as, basicamente, como uma forma de “governo de si”, tal qual o “cuidado de si” de Foucault. Ou seja, mais do que propor uma defesa da não violência – como fez Butler em *A força da não-violência* (2021) –, a autora advoga uma forma inédita de compreender a violência como ato de autoconstituição necessário para as pessoas cujas vidas não tem valor – os “condenados da Terra”/“esfarrapados do mundo” de Fanon/Freire. Trata-se de tomar os atos de legítima defesa como uma forma de se pôr no mundo em oposição direta a esse mesmo mundo, o mundo que os quer mortos, que os pretende exterminar. Em outros termos, consiste em eles tomarem a violência que é voltada rotineiramente contra eles contra si mesma. Uma violência que é contra-violência. Nesse contexto, ao invés de ter um sentido puramente negativo, destrutivo, a violência da autodefesa é também e sobretudo constitutiva: ela institui a própria vida, em prol da vida, contra a violência que pretende exterminá-los. Portanto, na leitura de Elsa Dorlin, podemos tomar a autodefesa do Partido dos Panteras Negras para Autodefesa (um dos grupos sob o qual ela se debruça na sua obra), por exemplo, como uma expressão da violência divina de Benjamin – que aqui, justamente por ser algo humanamente posto, ser uma manifestação terrena, e não fruto do labor de qualquer deus, propriamente violência revolucionária.

A tese, portanto, é que essa outra forma de se relacionar com a soberania que Benjamin propõe é exatamente como essa autodefesa constitutiva de Elsa Dorlin: uma violência destituente e soberana. Destituente, pois depõe as estruturas de poder da Modernidade, essas mesmas que prendem as asas do Anjo e lançam só ruínas aos seus pés. Soberana porque, mesmo ao recusar os alicerces mitológicos da soberania

⁴³ Original: “This is not a perfect translation from the German, which says ‘*mag die waltende heißen*’. ‘*Waltende*’ does not mean exactly the same thing as ‘sovereign’ (which, after all has the Latinate cognate in German of *souveranität*); it has connotations of ruling and order as well, but it also suggests a form of rule that is not exactly the same as sovereignty (in that it does not share that name) and therefore is not identical to the mythological structures that form our current conceptions of politics.”

tradicional, ela instaura uma nova ordem – não no sentido de um Estado ou de um poder centralizado, mas de um princípio de autodeterminação coletiva. Essa soberania não é exercida por meio da dominação ou da manutenção de uma ordem jurídica, mas pela capacidade de os oprimidos se afirmarem como sujeitos plenos, contra as forças que os negam. Trata-se de uma soberania que não se sustenta na perpetuação de violência mítica, mas na emancipação daqueles que, pela lógica do sistema vigente, estariam condenados à inexistência.

Ao refletir sobre a violência divina como uma violência soberana, compreendemos que ela não se limita a destituir; ela funda. No entanto, não funda um novo regime opressivo, mas sim a possibilidade de uma justiça que se realiza na suspensão das regras do Direito que sustentam a, para usar a terminologia favorita de Martel (2012, p. 11, tradução minha) quando se trata de pensar com Benjamin, *fantasmagoria*, “um redemoinho de interpretações equivocadas e idolatria que produz o que se passa por realidade em nosso mundo”⁴⁴, mas é apenas uma falsa-verdade com a qual a humanidade tem de conviver (e produzir) desde a Queda. Inclusive, Martel gosta de dizer que a resposta de Benjamin ao “paradoxo da soberania” é propor a sua descentralização, deslocar a soberania, do centro para as margens. Creio que essa interpretação se conjuga muito bem com a interpretação que estou expondo até aqui: a resposta não é abandonar a soberania, mas parar de toma-la como prerrogativa do centro do poder. Ao invés disso, devemos reconhecer que é apenas aqueles que vivem na sua sombra, apenas na “tradição dos oprimidos” é que podemos encontrar a verdadeira soberania – uma violência não-violenta, em defesa à vida, uma autodefesa *da vida e pela vida*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer*, II, I. Tradução: Iraci D. Poletip. 2ª. ed. [S. l.]: Boitempo Editorial, 2004. 144 p. ISBN 857559057X. Recurso digital (formato *ePUB*)

⁴⁴ Original: “[...] a swirl of misreading and idolatry that produces what passes for reality in our world.”

BENJAMIN, Walter. Per una crítica della violenza. In: BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus: Saggi e frammenti*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2014. cap. 1. Recurso digital (formato *ePUB*).

BENJAMIN, Walter. *Critique of Violence*. Separata de: BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin**: Selected Writings, 1: 1913–1926. 6. ed. Cambridge (EUA); Londres (ING): Belknap Press of Harvard University Press, 2004. cap. 37, p. 236-252. Disponível em: <<https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Benjamin-Critique-of-Violence-1.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2025.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura. documentos de barbárie**: escritos escolhidos. Seleção e apresentação: Willi Bolle. Tradução: Celeste H.M. Ribeiro de Sousa *et al.* São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo. 1986. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4179840/mod_resource/content/1/DOCUMENTOS%20DE%20CULTURA%20DOCUMENTOS%20DE%20BARB%C3%81RIE.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2025.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. ISBN 978-85-8217-041-0. Recurso digital (formato *ePUB*).

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Edição e tradução: João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Recurso digital (formato *ePUB*).

BENJAMIN, Walter. **Para una crítica de la violencia**. Tradução: Héctor A. Murena. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995. *E-book* (46 p.).

BENJAMIN, Walter. **Pour une critique de la violence**. Tradução: Antonin Wiser. 1. ed. Paris: Editions Allia, 2019. ISBN 979-10-304-1055-6. *E-book* (64 p.).

BENJAMIN, Walter. DRAMA BARROCO E TRAGÊDIA: I. Teoria barroca e drama barroco. In: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 1ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. cap. 2, p. 81-121.

BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. Tradução: Heci Regina Candiani. Prefácio de Carla Rodrigues. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. 2. ed. [S. l.]: Editorial Adandé, 2024. 90 p. Disponível em: <<https://editorialadande.com/wp-content/uploads/2024/05/Livro-Digital-AMC-24.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2024.

DAVIS, Mike. **Holocaustos Coloniais**: a criação do terceiro mundo. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2022. Recurso digital (formato *ePUB*).

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DORLIN, Elsa. **Autodefesa** – uma filosofia da violência. Prefácio de Judith Butler. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. Título original: *Se Défendre. Une philosophie de la violence*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020. 320 pp.

GRAEBER, David. The divine kingship of the Shilluk: On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [s. l.], p. 1-62, 2011. Disponível em: <<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau1.1.002>>. Acesso em: 22 dez. 2024.

GRAEBER, David. **Fragments of an Anarchist Anthropology**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004. 55 p. ISBN 0-9728196-4-9. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-fragments-of-an-anarchist-anthropology>>. Acesso em: 22 dez. 2024.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6. ed. 5ª tiragem (2003). São Paulo: Martins Fontes, 1998. ISBN 85-336-0836-5.

MARTEL, James R. **Divine violence**: Walter Benjamin and the eschatology of sovereignty. Nova Iorque: Routledge, 2012. 168 p.

MARTEL, James. Waiting for Justice: Benjamin and Derrida on Sovereignty and Immanence. **Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts**, [s. l.], n. 2, 1 jun. 2011. Disponível em: <<https://shc.stanford.edu/arcade/publications/rofl/issues/volume-2-issue-2/waiting-justice-benjamin-and-derrida-sovereignty>>. Acesso em: 22 dez. 2024.

MATOS, Andityas Soares De Moura Costa; FREITAS, Lorena Martoni de. Deslocamentos da soberania: percursos de um conceito-limite em Carl Schmitt e Giorgio Agamben. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 29, n. 47, set. 2017. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/7325/18591>>. Último acesso em: 26 jan. 2025.

MATOS, Andityas Soares De Moura Costa; MILÃO, Diego Antonio Perini. Decisionismo e Hermenêutica Negativa: Carl Schmitt, Hans Kelsen e a afirmação do poder no ato interpretativo do direito. **Seqüência**, Florianópolis, v. 34, n. 67, dez. 2013. DOI: <https://doi.org/10.5007/2177-7055.2013v34n67p111>. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2013v34n67p111/25845>>. Último acesso em: 26 jan. 2025.

MÜLLER, Jan-Werner. Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence. **History of European Ideas** 29, [s. l.], p. 459-473, 2003. Disponível em:

<<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1016/j.histeuroideas.2003.08.002>>. Acesso em: 22 dez. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra**: livro para toda gente e para ninguém. Apêndices: Elisabeth Förster-Nietzsche. Tradução: José Mendes de Souza. Prefácio: Geir Campos. [Ed. especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. A deliberação como condição de aplicação da proporcionalidade. **Revista Brasileira de Direito**, v. 12, n. 2, 2016. DOI: <https://doi.org/10.18256/2238-0604/revistadedireito.v12n2p146-153>. Disponível em: <<https://seer.atitus.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/1620/0>>. Acesso em: 23 jul. 2024.

SCHMITT, Carl. *Dictatorship*. Tradução para o inglês: Michael Hoelzl, Graham Ward. 7. ed. [S. l.]: Polity Press, 2014. 314 p.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do Partisan**. Coordenação e supervisão: Luiz Moreira. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte Del Rey, 2008. 264 p. ISBN 978-85-7308-988-2

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Coordenação e supervisão: Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 168p. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4097470/mod_resource/content/1/teologia%20pol%C3%ADtica%20carl%20schmitt.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2025.

SCHMITT, Carl. The Political Theory Of Myth. Tradução para o inglês: Carl Raschke. **The New Polis**, [s. l.], 15 dez. 2022. Disponível em: <<https://thenewpolis.com/2022/12/15/the-political-theory-of-myth-carl-schmitt/>>. Acesso em: 28 dez. 2024.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético*. outra travessia, Florianópolis, n. 5, p. 25-38, jan. 2005. ISSN 2176-8552. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579/11746>>. Último acesso em: 20 dez. 2024.

TAUBES, Jaboc. **The Political Theology of Paul**. ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan; FOLKERS, Horst; HARTWICH, Wolf-Daniel; SCHULTE, Christoph (ed.). Tradução: Dana Hollander. Buenos Aires: Stanford University Press, 2004. Disponível em: <<https://archive.org/details/politicaltheolog00jaco>>. Acesso em: 27 dez. 2024.

TRAVERSO, Enzo. “Relações Perigosas”: Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 03, p. 1973-1985, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rdp/a/ctLNFHwhF5mcp86WWjkJmWc/>>. Acesso em: 22 dez. 2024.