



O real estado de exceção de Walter Benjamin contra o “estado de exceção” de Carl Schmitt

Bruno Cardoni Ruffier¹

Gerson Tadeu Astolfi Vivan Filho²

Rodrigo Luz Peixoto³

Resumo: Neste estudo, propomos uma interpretação da oposição entre “estado de exceção” e real estado de exceção na oitava tese *Sobre o Conceito de História* de Walter Benjamin, levando em conta o contexto político em que o fragmento foi escrito. A teoria benjaminiana da história, quanto à relação entre exceção e norma, pode ser lida como resposta prática e concreta à crise política da República de Weimar. A partir dessa contextualização da escrita de Benjamin, sugerimos uma relação entre o real estado de exceção e a violência revolucionária de *Para uma Crítica da Violência* como uma resposta à teoria fascista do estado de exceção defendida por Carl Schmitt. É nosso argumento que a teorização da exceção por Benjamin e Schmitt podem ser entendidas como um espelhamento de oposições mútuas, expresso na forma de uma batalha teológico-política sobre a violência, o direito e o Estado.

Palavras-Chave: Walter Benjamin; Carl Schmitt; estado de exceção; teologia política; Direito; Violência.

Walter Benjamin's Actual State of Exception against Carl Schmitt's "State of Exception"

Abstract: In this study, we put forward an interpretation of the opposition between “state of exception” (in quotes) and actual state of exception within Walter Benjamin's eighth thesis *On the Concept of History*, considering the political context in which the fragment was written. The Benjaminian theory of history, regarding the relation between exception and norm, can be read as a practical and concrete answer to the Weimar Republic political crisis. From this contextualization of Benjamin's writing, we propose a relation between the actual state of exception and the *Critique of Violence*'s revolutionary violence as an answer to the fascist theory of the state of exception upheld by Carl Schmitt. It is our argument that Benjamin's and Schmitt's theorizing of the state of exception can be understood as a mirroring of mutual oppositions, expressed in the form of a theological-political battle on violence, law and the State.

Keywords: Walter Benjamin; Carl Schmitt; state of exception; political theology; law; violence.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: bruffier@gmail.com.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: gersonastolfinv@gmail.com.

³ Prof. Dr. de Direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: rodrigo.luz.peixoto@gmail.com.

Introdução

Neste estudo, proporemos uma interpretação da oposição entre “estado de exceção” e real estado de exceção na oitava das teses *Sobre o Conceito de História*⁴, escritas em 1940, enquanto Benjamin estava exilado na França e buscava um caminho para escapar à perseguição nazista:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (Tese VIII).

Interessa-nos particularmente em que sentidos a teoria benjaminiana da história, quanto à relação entre exceção e norma, pode ser lida como resposta prático-concreta a debates presentes desde o início da crise política da República de Weimar. Procuraremos aprofundar a relação entre o real estado de exceção e a violência revolucionária no ensaio *Para a Crítica da Violência*⁵ como uma resposta à teoria fascista do estado de exceção defendida por Carl Schmitt. É nosso argumento que a teorização da exceção por Benjamin e Schmitt pode ser entendida como um espelhamento de oposições mútuas, expresso na forma de uma batalha teológico-política sobre a violência, o direito e o Estado.

É já amplamente conhecido e discutido que ambos os autores se ocuparam do problema do estado de exceção e da fundação da ordem jurídica, e que Benjamin foi um atento leitor de Schmitt, como declarou em carta de 1930 endereçada a ele. Após ter sua tese de livre-docência sobre a *Origem do Drama Trágico Alemão*⁶ rejeitada, Benjamin enviou uma cópia da obra a Schmitt,

⁴ As referências às teses “Sobre o Conceito de História” serão daqui em diante referidas diretamente ao número da tese de acordo com a tradução de Gagnebin-Müller reproduzida em BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História*. Tradução Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo, Boitempo, 2005.

⁵ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a.

⁶ Idem. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

mencionando o quanto a tese era tributária das suas ideias, tanto na citação da *Teologia Política* quanto em elementos do seu ensaio sobre *A Ditadura*⁷.

Poderia causar um estranhamento essa aparente abertura de Benjamin com relação a Schmitt, dada a sua evidente oposição política e, a partir de dado ponto, existencial.⁸ No entanto, também se deve chamar à atenção que Schmitt já estabelecera alguns diálogos com o outro lado da política, quando no prefácio à primeira edição de *A Ditadura*, por exemplo, ele menciona com interesse os debates contemporâneos entre os marxistas sobre a “ditadura do proletariado”, no verão de 1920, nomeando Kautsky como disparador da controvérsia⁹. Ainda, ambos reivindicaram forte influência de Georges Sorel, anarco-sindicalista, teórico da “filosofia da vida concreta”, da “decisão direta e ativa” e da greve geral.

Assim, não parece ser motivo de espanto (ao menos não de um que leve a qualquer conhecimento) que Benjamin, partidário da esquerda revolucionária, lesse e se interessasse pela obra do conservador autoritário Schmitt¹⁰. Ambos se ocupavam, à mesma época, de responder às ansiedades de seu contexto histórico imediato, as duas primeiras décadas do século XX na Alemanha – a experiência da Guerra Mundial, o exemplo da revolução na Rússia em 1917, a revolução alemã entre 1918 e 1919 e os conflitos civis subsequentes, o estabelecimento da Constituição republicana e as tensões políticas da República de Weimar – a partir de uma investigação profunda a respeito do direito e da violência. Da parte de Schmitt, ainda que nunca tenha se referido direta e publicamente a Benjamin em vida¹¹, em carta de 4 de abril de 1973 a Hansjörg Viesel, refere que o livro de 1938, um de seus textos mais antissemitas, foi

⁷ Ibidem, p. 294.

⁸ Tem sido frequentemente apontada até mesmo como “escandalosa” essa suposta abertura de Benjamin ao debate com Schmitt, que àquela altura já se instalava no campo da direita autoritária e antissemita alemã e que prosseguiria nessa senda até se tornar partidário ativo do nazismo. AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 83.

⁹ SCHMITT, C. *La Dictadura*. Madri: Alianza Editorial, 1999, p. 22-23.

¹⁰ No Brasil, as afinidades e relações entre o pensamento de Benjamin e Schmitt já foram tratadas por DYMETMAN, A. *Uma arquitetura da indiferença: a República de Weimar*. São Paulo: Perspectiva, 2002. (Estudos) e RAMIRO, C. H. L. *Heurística do poder e perspectivas críticas ao estado de direito: uma leitura a partir de Walter Benjamin*. [S. l.], 2013. Artigo. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/496963>. Acesso em: 31 jan. 2022.

¹¹ Depois da morte de Benjamin, em seu livro *Hamlet ou Hecuba*, de 1956, Schmitt chegou a elaborar uma resposta explícita à *Origem do Drama Trágico Alemão*, em específico no que se refere à interpretação do Hamlet como um drama cristão, que Schmitt rejeita, pois a peça seria fruto de um ambiente político-cultural bárbaro, sem um estado soberano de moldes continentais consolidado. BREDEKAMP, H. From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. *Critical Inquiry*, v. 25, n. 2, “Angelus Novus”: Perspectives on Walter Benjamin, 1999, p. 261.

redigido como resposta precisamente a Benjamin: "infelizmente, minha tentativa de responder a Benjamin examinando um grande símbolo político (o *Leviathan* no pensamento político de Thomas Hobbes, 1938) passou despercebida"¹².

Dessa forma, propomos ver os paralelos entre Benjamin e Schmitt não tanto como proximidade, mas como espelhamento. Ambos estão ocupados da mesma questão, uma disputa violenta entre uma classe oprimida que busca desfazer a ordem, e um Estado que busca instaurar a ordem por meio da ditadura, no "estado de exceção". O interesse comum de ambos pela teologia política, inclusive, parece se dar nesse mesmo sentido: no momento histórico dessa luta estaria em jogo todo o passado e futuro, uma situação extrema em imagens de aspecto apocalíptico. Assim, a relação intelectual entre Benjamin e Schmitt se parece menos com uma afinidade escandalosa ou como uma discussão acadêmica, e mais como um duelo de mágicos¹³, em que ambos enunciam imagens, conceitos e teorias como feitiços para que seu lado alcance a vitória nessa batalha de Juízo Final¹⁴.

"Todos os conceitos políticos, imagens e termos têm um significado polêmico," dizia Carl Schmitt, pois ganham sentido apenas quando compreendidos a partir da "situação concreta" na qual são mobilizados para um "conflito específico"¹⁵. Por sua vez, Walter Benjamin enfatizava que fins justos

¹² Ibidem, p. 247-266.

¹³ Schmitt conecta a magia diretamente ao embate político mediante "imagens míticas", às quais para ele nenhum "encadeamento claro de pensamento consegue fazer frente". Diz ele: "Quem quer que utilize tais imagens facilmente escorrega em direção ao papel do mágico que convoca forças que não podem ser equiparadas por seu braço, seu olho, ou qualquer outra providência de sua habilidade humana. Ele corre o risco de, ao invés de encontrar um aliado, encontrar um demônio cruel que os entregará nas mãos de seus inimigos. SCHMITT, C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Westpor: Greenwood Press, 1996d, p. 81. Já em Benjamin, a "magia da linguagem" remete ao "caráter infinito" da linguagem, como se rejeitasse justamente a relação de meios e fins de uma teoria instrumental da linguagem, como parece estar pressuposto em Schmitt. Segundo Benjamin, "toda língua se comunica em si mesma; ela é, no sentido mais puro, o *meio* [*Medium*] da comunicação. A característica própria do *meio*, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É a sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite". BENJAMIN, W. Para a Crítica da Violência. In: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a. p. 53-54.

¹⁴ No caso de Schmitt, conforme Wolin: "Em questão [...] estão considerações existenciais – a 'escolha' de uma cosmovisão [*weltanschauung*] que simultaneamente expressa uma sensibilidade estética" (WOLIN, R. Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 424–447, 1992, p. 433).

¹⁵ SCHMITT, C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Westpor: Greenwood Press, 1996d, p. 30.

“universalmente válidos para uma situação, não o são para nenhuma outra, por mais parecida que possa ser sob outros aspectos”¹⁶. No que segue, procuraremos justamente localizar os textos de ambos os autores na malha de acontecimentos com que se engajaram e, especialmente, como parte de uma disputa, quase sempre indireta, entre ambos.

Rejeição do centrismo

A tese de Schmitt que vê a fundação do direito como decisão autoritativa sobre o estado de exceção, contra a qual Benjamin parecerá opor seu real estado de exceção, foi explicitamente mobilizada contra a tradição normativista representada sobretudo pelo jurista Hans Kelsen, no contexto da polêmica quanto à guarda da Constituição, no final dos anos 1920¹⁷. Schmitt, além disso, desenvolveu a estratégia jurídica que permitiu ao governo federal realizar e sustentar um golpe de Estado contra o governo social-democrata na Prússia, o conhecido *Golpe contra a Prússia*, defendendo a posição do Presidente perante o Tribunal de Estado¹⁸.

Compreensível, assim, que recorrentemente Kelsen seja tido como alvo primordial de toda a produção teórico-polêmica de Schmitt à época¹⁹. Politicamente, de fato, Kelsen era um progressista que foi da simpatia com o liberalismo para o socialismo não-marxista²⁰. Defensor do parlamentarismo e do constitucionalismo liberal, ele afirmava que “não se pode duvidar seriamente de que o parlamentarismo seja a única forma real possível de democracia”; que o sistema parlamentar teve o mérito de produzir “a emancipação completa da

¹⁶ BENJAMIN, W. Para a Crítica da Violência. In: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013^a, p. 146.

¹⁷ Nesse contexto, Schmitt defendeu que o Presidente do Reich desempenharia este papel, conforme registrado nas obras “Guardião da Constituição” (2015b), “Legalidade e Legitimidade” (2004), que são respondidas por Kelsen com “Quem deve ser o guardião da Constituição” (2013), em que defende que esse papel caberia a um Tribunal Constitucional.

¹⁸ V. VINX, L. *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

¹⁹ Muitos comentadores apresentam essa oposição explícita como uma das principais chaves de leitura. Dentre eles, CALDWELL, P. *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*. London: Duke University Press, 1997; DYZENHAUS, D. *Legality and legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Reproduction 2003ed. Oxford: Clarendon Press, 1997; GROSS, R. *Carl Schmitt et les Juifs*. 1. ed. Paris: Presse Universitaire de Paris, 2005; KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri, SP: Manole, 2006; ZARKA, Y. C. *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*. Paris: Presse Universitaire de France, 2005.

²⁰ KELSEN, H. *Autobiografia de Hans Kelsen*. Tradução Gabriel Nogueira Dias & José Ignácio Coelho Mendes Neto. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 70-71.

classe burguesa mediante a supressão dos privilégios”, enquanto avançava também “o reconhecimento da igualdade dos direitos políticos do proletariado”, e que deste modo punha em marcha um processo de “emancipação moral e econômica desta classe diante da classe capitalista”. Tal “movimento democrático”, para Kelsen, produzia um “progresso lento, mas incessante”²¹.

Ainda assim, no turbulento contexto político da República de Weimar, Kelsen preocupava-se com o crescimento do sentimento antiparlamentar. O “destino do parlamentarismo”, afirmou, “decidirá também o destino da democracia”²². Contra o fortalecimento das demandas por uma ditadura do Poder Executivo, defendeu – como mencionado – a necessidade de um Tribunal Constitucional, apto a anular atos de governo que viessem de encontro às normas inscritas na Constituição²³. Depois da ascensão de Hitler, Kelsen foi forçado a emigrar para os Estados Unidos e de lá passou a dedicar-se a combater a “insensatez nacionalista” no âmbito do direito internacional.

Para Kelsen, a guerra “é assassinato em massa, a maior desgraça de nossa cultura”²⁴, cuja “causa decisiva” é a “soberania ilimitada dos Estados”. A garantia de “progresso social” seria, então, indissociável da garantia da “paz mundial”, e restaria “pouca dúvida de que o remédio [da] limitação da soberania, é correto”²⁵. Assim, propunha que se transferisse parte da soberania das nações para tribunais criminais internacionais, com poderes para punir os indivíduos responsáveis por crimes de guerra e contra a humanidade. A força, portanto, deveria ser empregada para garantir a paz. Neste sentido, Kelsen buscava uma “paz pelo direito”²⁶.

Um autor consciente deve dirigir suas sugestões para aquilo que, depois de atento exame da realidade política, possa considerar-se possível amanhã, ainda que talvez não pareça possível hoje. Não fosse assim, não haveria esperança de progresso. Seu programa não deve implicar revolução nas relações internacionais, mas reforma da ordem dessas relações pela melhoria da técnica social predominante nessa área²⁷.

²¹ Idem. *A democracia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 45-46.

²² Idem.

²³ KELSEN, H. Quem deve ser o guardião da Constituição?. In: *Jurisdição Constitucional*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 237-299.

²⁴ Idem. *A paz pelo direito*. 1a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. XII.

²⁵ Ibidem, p. 17

²⁶ KELSEN, H. *A paz pelo direito*. 1a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. XII.

²⁷ KELSEN, H. *A paz pelo direito*. 1a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. XII-XIII.

Carl Schmitt opunha-se frontalmente aos valores liberais, social-democratas, progressistas, pacifistas e normativistas de Kelsen pelo fato de embaçarem a “diferenciação especificamente política”, aquela “entre *amigo* e *inimigo*”²⁸. A consequência disso seria a *despolitização* do Estado, já que o “conceito de Estado pressupõe o conceito do político”²⁹. O seu problema com o liberalismo, portanto, é que este buscava “dissolver o inimigo [...] em um concorrente” e em um “opositor na discussão”³⁰. Resta esclarecer quem seria, então, este inimigo.

No contexto concreto, Schmitt considerava que a democracia parlamentar de Weimar tinha transformado a política alemã na “desprezível negociata de uma desprezível classe de gente”³¹, na medida em que o parlamento não era capaz de produzir qualquer “vontade do Estado”, e sim apenas “uma adição de interesses que busca barganhar com todos para se manter no poder.”³². Schmitt defendeu que o parlamentarismo liberal – caracterizado pela “negociação, uma meia-medida cautelosa, na esperança de que a disputa definitiva, a batalha sangrenta decisiva, possa ser transformada em debate parlamentar e permita que a decisão seja suspensa para sempre em uma discussão eterna”³³ – estava em conflito até mesmo com a ideia de democracia, pois esta, como toda forma de unidade política precisa, “em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo – se for preciso – eliminar ou

²⁸ SCHMITT, C. *O conceito do político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2015a, p. 50-51.

²⁹ Ibidem, p. 51.

³⁰ Ibidem, p. 54-55. Muitos autores argumentam que os ataques de Schmitt ao liberalismo político visavam tornar claro o quanto a ordem constitucional de Weimar restava indefesa contra as forças que a queriam derrubar. Schmitt, nesta versão, defendia uma ditadura apenas como uma maneira de proteger esta ordem constitucional (BENDERSKY, J. W. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. New Jersey: Princeton University Press, 1983; KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri, SP: Manole, 2006), por outro lado, outros autores demonstraram que ele era hostil ao liberalismo por princípio, uma vez que um mundo pacificado representava um mundo no mínimo amoral, senão imoral, no qual um novo agrupamento amigo x inimigo se formaria e estabeleceria uma relação de dominação de outro tipo, mais insidiosa. Durante o nazismo, Schmitt identificaria este grupo com os judeus e há quem argumente que toda a estrutura do seu pensamento é antissemita. (GROSS, R. *Carl Schmitt et les Juifs*. 1. ed. Paris: Presse Universitaire de Paris, 2005; ZARKA, Y. C. *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*. Paris: Presse Universitaire de France, 2005.) Controvérsias à parte, no mínimo concordamos com Richard Wolin que “Schmitt pode ter sido o campeão de um sistema presidencial ditatorial, mas não da democracia de Weimar” (WOLIN, R. *Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State*. *Theory and Society*, [s. l.], v. 19, n. 4, p. 389–416, 1990, p. 397).

³¹ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 6.

³² Idem. *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015c. p. 142.

³³ Idem. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 63.

aniquilar o heterogêneo”³⁴. O heterogêneo, por certo, tomava mais diretamente a forma da esquerda revolucionária, que a social-democracia permitia comparecer na vida pública como simples opositores. Foi a inabilidade do Parlamento Alemão em decidir-se por declará-la *inimiga* do Estado que motivou Schmitt a ligar-se à facção dos chanceleres nacionalistas Franz von Papen e Kurt von Schleicher e defender a ditadura presidencial que acabou com a democracia parlamentar de Weimar e serviu de antessala para a consolidação do nazismo³⁵.

Se o sentido dos textos de Benjamin pode ser entendido como uma disputa com Schmitt, como podemos entender as críticas que Benjamin, similarmente a Schmitt, direciona contra essa política da normalidade parlamentar? O ponto, parece-nos, é que para ambos há tanta coisa em jogo no conflito entre suas visões de mundo que a “normalidade” democrática se mostra fútil e vã, na melhor das hipóteses, diante da emergência de um grande conflito existencial. Se Schmitt dedica sua crítica também contra o pensamento parlamentar, Benjamin direciona-se contra o progressismo e a social-democracia (sobretudo, contra a postura progressista do Partido Social-Democrata - SPD). E, no entanto, a crítica dirigida contra as variações centristas da política por ambos parece substancialmente diferente dos ataques filosóficos entre eles. Tudo indica que, se Schmitt ataca a complacência dos liberais que não decidem o inimigo e Benjamin o conformismo progressista que enfraquece as forças revolucionárias, é porque ambos os veem como falhas dentro de seus próprios campos respectivos, as quais podem ser exploradas pelo adversário na batalha.

Daí a crítica de Benjamin ao “conformismo”, que “sentiu-se em casa na social-democracia” (Teses VI e XI). Seu ponto é o de que uma atitude que trata o progresso como “norma histórica” é o que torna possível uma vitória do fascismo (Tese VIII).³⁶ Podemos compreender essa preocupação de Benjamin em alguns sentidos. Primeiramente, que essa noção “progressista” da história leva a uma

³⁴ Idem. *Roman Catholicism and Politic Form*. Westport: Greenwood Press, 1996b, p. 10.

³⁵ CALDWELL, P. *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*. London: Duke University Press, 1997.

³⁶ Um longo ensaio publicado, em 1937, na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a revista da Escola de Frankfurt (já exilada nos Estados Unidos), foi consagrado à obra do historiador e colecionador Eduard Fuchs. Nesse ensaio - que contém passagens inteiras que prefiguram, às vezes literalmente, as teses de 1940 - Benjamin ataca o marxismo social-democrata, mistura de positivismo, evolucionismo darwiniano e culto ao progresso: “Ele só soube discernir, no desenvolvimento da técnica, o progresso das ciências naturais e não o retrocesso da sociedade [...]. 1. As energias que a técnica desenvolve além desse patamar são destrutivas. Elas alimentam principalmente a técnica da guerra e a de sua preparação jornalística.” (Apud LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 31–32)

atitude de excessivo otimismo, que subestimou o perigo representado pelo fascismo enquanto esperava, sem reagir, que a dialética da história atuasse mecanicamente e conduzisse à superação do fascismo e a uma nova fase de reformas e avanços. Em segundo, que ela retira a força redentora da classe oprimida, na medida em que esta deriva – como se verá adiante – mais da rememoração das opressões sofridas no passado e do ódio que elas acendem, do que da expectativa da obtenção futura de avanços materiais e legais progressivos.

“A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio” (Tese XIII). Ele insiste que essa visão, orientada para a arregimentação de meios para fins futuros, enfraquece a disposição da classe trabalhadora para a luta, pois é da memória que ela recebe sua força messiânica: o “ódio” e a “vontade de sacrifício” nutridos pela visão dos ancestrais escravizados (Tese XII).

Como veremos, tanto Schmitt quanto Benjamin estarão de acordo que há um nexos indissociável entre direito e violência, na sua instauração e na sua manutenção, e de que a decadência parlamentar decorre do apagamento da “consciência da presença latente da violência numa instituição de direito”³⁷. Para o segundo, porém, o problema do parlamentarismo alemão é que ele enverniza o aparato coercitivo estatal sob a forma de negociações supostamente não-violentas, fomentando a ilusão de que, passo a passo, a classe oprimida conquistará seu lugar “de direito”. Essa mesma social-democracia, porém, não hesitou em determinar o “restabelecimento da ordem” mediante repressão e assassinato policial de trabalhadores insurgentes (como se deu nos levantes de 1919, em que a repressão matou, dentre outros, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, sob ordens de Noske). O que este parlamento “consegue alcançar

³⁷ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 137. Conforme a leitura que Leo Strauss faz da teoria política de Carl Schmitt, ele “se volta, contra o liberalismo, ao seu autor, Hobbes, para atacar a raiz do liberalismo na negação expressa por Hobbes do estado de natureza.” Isto é, a negação de Hobbes do estado de natureza seria o ato liberal definitivo, informado pela sua crença característica na habilidade humana de transcender e retificar a sua natureza pecadora. Strauss situa as tarefas historicamente divergentes de Hobbes e Schmitt: “Onde Hobbes em um mundo iliberal realiza a fundação do liberalismo, Schmitt em um mundo liberal avança a crítica do liberalismo” (STRAUSS, L. Notes on the Concept of the Political. In: *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 92–93); ou ainda, em outras palavras, aquilo que Schmitt buscava apontar era a necessidade de se ter “constantemente consciência dos sacrifícios aos quais se deve a própria existência” (STRAUSS, L. *German Nihilism. Interpretation*, v. 26, p. 353–378, 1999, p. 358).

em questões vitais” são apenas “ordenações de direito que têm a marca da violência tanto na origem quanto no desfecho”³⁸.

A única violência redentora da classe oprimida, aquela que aniquila este poder de Estado, e não instaura um novo, é a que está excluída pela social-democracia. Essa prática conformista deriva, para Benjamin, diretamente de seu conceito progressista de história, que esvazia a potência do materialismo histórico. Nesse sentido, ele se põe à tarefa de propor uma teoria da história que proceda à crítica dessas noções, mas que, simultaneamente rejeite a solução schmittiana.

Filosofia da história

Para Carl Schmitt, o parlamentarismo e o internacionalismo não produziam o progresso humano, mas declínio das instituições e decadência moral. Neste sentido, ele partilhava com outros autores da chamada *revolução conservadora*³⁷ a percepção de que estavam a viver em um contexto histórico de *Declínio do Ocidente*³⁹. A condenação dos desenvolvimentos da modernidade feito por esta geração de intelectuais, contudo, fundava-se em uma concordância quanto à mecânica das leis históricas afirmada pelos seus adversários. De certo modo, estes conservadores também acreditavam na inevitabilidade de um futuro “comunista-anarquista-pacifista”³⁸. Era precisamente por isso que tal processo histórico deveria ser freado por uma revolução que instaurasse uma ditadura nacionalista.

E é precisamente contra essa inevitabilidade que Benjamin se volta: “deve-se fundar o conceito de progresso na ideia de catástrofe”⁴⁰. O que uns veem como progresso e outros como decadência ele verá, através dos olhos de seu anjo da história, como “uma única catástrofe”, uma tempestade cujo resultado é um “amontoado de escombros” que “cresce até o céu” (Tese IX). Esse amontoado são os espólios de guerra dos vencedores. E, no entanto, há uma insuspeita estabilidade nesse movimento, a permanência da forma Estado, se a entendemos como uma sucessão de estabilizações de vitórias violentas

³⁸ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 138.

³⁹ Ver SPENGLER, O. *The decline of the west*. [S. l.: s. n.], 2013.

⁴⁰ BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Tradução José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997, p. 174.

que o instauram e mantêm⁴¹. Assim, o decadentismo alemão, que Schmitt incorpora e Benjamin acusa de burguês, teria mais a ver com a “desesperada fixação nas ideias de segurança de posse” de classe do que com uma verdadeira instabilidade. Se tivermos em conta que “já antes da guerra havia camadas sociais para as quais a situação estável significava a miséria estável”, então “a decadência em nada é menos estável, em nada mais singular que o progresso ascensional”⁴².

A formulação decadentista de Carl Schmitt é apresentada como a precipitação, nos últimos 400 anos, de um processo de subtração da soberania do Estado. Schmitt a explica a partir de uma sucessão de etapas históricas nas quais os “centros intelectuais” das elites europeias são deslocados na direção da *neutralização* do conflito e da *despolitização* do Estado. Tais deslocamentos teriam transformado não apenas o significado de conceitos como Deus, liberdade, progresso, natureza humana, domínio público, racionalidade, racionalização, natureza, cultura, mas também e “sobretudo do Estado”⁴³. Schmitt aponta que no século XVII a teologia cristã sofreu um deslocamento pela ciência natural, e que isto produziu um “*novo conceito de verdade*” apto a estabelecer um “domínio neutro no qual não haveria mais conflito e no qual [os europeus] poderiam chegar a um acordo comum por meio de debates e trocas de opinião”⁴⁴.

Para Schmitt, o projeto de neutralização e despolitização liberal era malfadado pois, embora “os europeus tenham sempre peregrinado de um domínio conflituoso para um domínio neutro”, sempre foi o caso que “o domínio neutro recém conquistado tornou-se imediatamente uma outra arena de conflito”⁴⁵. Assim, a dissolução da inimizade não era realisticamente possível, pois a organização política dos povos em amigos e inimigos é “real e está dada como uma possibilidade real para qualquer povo politicamente existente”⁴⁶. Assim, ao retratar “a si mesmo como um *stato neutrale ed agnostico*” que vê a

⁴¹ Idem. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 131.

⁴² Idem. *Rua de mão única*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b, p. 18.

⁴³ SCHMITT, C. *The Concept of the Political: Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 87.

⁴⁴ Ibidem, p. 89-90.

⁴⁵ Ibidem, p. 90.

⁴⁶ SCHMITT, C. O conceito do político. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2015a, p.54-55.

sua “legitimação existencial precisamente na sua neutralidade”⁴⁷, o Estado liberal do século XIX passa a ameaçar o próprio “Estado enquanto modelo da unidade política”, pois tal unidade dependeria da capacidade de ser o portador do “monopólio da decisão política”⁴⁸, isto é, de fazer “a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*”⁴⁹.

No “Estado europeu clássico” do século XVIII, explica Schmitt, a “diferenciação clara entre guerra e paz” tinha sido possível, pois a “política em sentido grande” era apenas a “política externa que um Estado soberano [realizava] diante de outros Estados soberanos”. No interior destes estados “havia de fato apenas polícia, e já não política”⁵⁰. Com o avanço do processo de democratização que culmina no Estado liberal, contudo, a identificação entre Estado e sociedade passa a transformar todas as questões sociais em políticas, produzindo uma fragmentação da vontade no interior Estado. Por este motivo, no prólogo do *Conceito do Político*, Schmitt sentencia que “a época da estatalidade chega agora ao seu fim”⁵¹.

É talvez por localizar o cerne da estatalidade em outro lugar que Benjamin não irá se confinar a um diagnóstico semelhante. Pensar a história, para ele, não é mero exercício de empatia, para sentir-se como se no passado (Teses VI e VII) tampouco enumeração de acontecimentos em um tempo homogêneo e vazio – posturas que ele critica como associadas ao historicismo –, mas, em primeiro lugar, a pensar a partir do presente, através da rememoração que emerge como um lampejo iluminado pelos riscos e urgências do presente (Teses V e VI). É precisamente porque essa situação dá sentido ao presente – a violência do Estado, na repressão dos levantes em 1919 e no perigo do nazifascismo em 1940, ambas faces de um fenômeno contínuo, que orientam o ensaio de 1921 e os fragmentos de 1940 – que a reflexão histórico-filosófica se coloca em um papel de crítica não meramente conceitual, mas com implicações prático-concretas, na medida em que as violências perpetradas não podem ser legitimadas, quando resgatadas por uma memória.

Benjamin evoca o postulado de Lukács, de que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (Tese

⁴⁷ Op. cit., p. 88.

⁴⁸ SCHMITT, C. O conceito do político. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2015a, p.30.

⁴⁹ Ibidem, p. 51.

⁵⁰ Ibidem, p. 31.

⁵¹ Ibidem, p. 30.

XII). As categorias de vencedores e vencidos dão um sentido filosófico-histórico à disputa política e, especialmente, à luta de classes. Mais do que uma instância específica de classe dominante, os “vencedores” são a forma geral da dominação, a imagem que representa sujeitos que, por meio da violência permanente do direito, se apropriam dos espólios da civilização, aos quais denominam “bens culturais”, mas que por refinados que sejam são sempre produtos da violência e exploração. Por isso, “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Tese VII).

Nessa história, narrada pelo acordo secreto dos oprimidos, o Estado não se define por uma oposição de um povo previamente dado a um inimigo identificado, mas pela forma jurídica de uma vitória sobre os vencidos. Se a luta de libertação dessa classe “sempre scandalizou a social-democracia”, é porque o que para ela são “conquistas da classe trabalhadora”, para a própria classe são antes de qualquer coisa “fortalecimento do poder do Estado”, justamente porque expressas na forma de direitos⁵². Assim, enquanto para Schmitt a história da democracia parlamentar é um processo de dissolução de uma sonhada soberania que um dia foi unitária e livre das equivocidades das negociatas, para Benjamin é o processo de estabilização e encobrimento de uma injustiça milenar que se mantém nas transformações míticas da forma Estado.

Ambos, porém, colocarão no centro de suas teorias sobre a história a figura do instante decisivo capaz de romper a continuidade do tempo vazio do historicismo liberal. Schmitt, de sua parte, adota uma semântica da ruptura temporal, da descontinuidade e do choque, que foge a toda tentativa de racionalização³⁹, para dela extrair o sentido que informa a sua noção do *político*. Para ele, o momento de ruptura corresponde, antes de tudo, ao momento em que o *inimigo* ameaça a vida e, assim fazendo, revela uma verdade *existencial*. O fascínio de Schmitt pela guerra, pela “prontidão dos combatentes para morrer”, está neste momento em que se delimita inequivocamente o lado inimigo que deve ser aniquilado: essa delimitação “não possui sentido normativo, mas apenas um sentido existencial, particularmente em uma situação de combate real com um inimigo real”⁵³. Esses momentos “nos quais o inimigo é, com

⁵² SOREL, apud BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 141.

⁵³ SCHMITT, C. *The Concept of the Political*. London: The University of Chicago Press, 1996c, p. 48-49.

clareza concreta, reconhecido como o inimigo” são o ponto central do que ele chama de política⁵⁴.

Assim como a palavra inimigo, a palavra luta [*Kampf*] também deve ser compreendida no seu sentido existencial original [...] os conceitos amigo, inimigo e luta recebem o seu significado real precisamente porque eles referem à real possibilidade de aniquilamento físico [...] A guerra segue da inimizade, pois ela é a negação existencial do inimigo⁵⁵.

A sua crítica ao racionalismo moderno pode ser também compreendida como uma crítica à normalidade burguesa, nas suas concepções político-jurídicas, mas também ao tempo homogêneo que se revela na repetição das atividades cotidianas, econômicas e burocráticas. A situação excepcional interrompe tal normalidade. É por isso que Schmitt a celebra, investindo-a de uma significação mais elevada. A situação excepcional pertence à “esfera mais exterior”⁵⁶, e uma “filosofia da vida concreta não deve retirar-se da exceção e do caso extremo, mas deve interessar-se por ela no mais alto nível”⁵⁷, pois “qualquer interpretação racional falsificaria a espontaneidade da vida”⁵⁸. Schmitt emprega termos explicitamente tirados desta estética da ruptura para justificar a sua exaltação da exceção:

a exceção é mais interessante que a regra. A regra não prova nada; a exceção prova tudo: ela confirma não apenas a regra, mas também a sua existência, que é apenas derivada da exceção. Na exceção o poder da vida real rompe a crosta do mecanismo que se tornou torpe pela repetição⁵⁹.

A isto Benjamin oporá uma postura filosófico-histórica que vê o passado a partir das lutas do presente, uma história que só pode ser uma memória iluminada pelo momento presente. Mas o momento presente só revela a memória do passado sob a luz de uma condição especial, que é um instante breve de clareza, em que está presente o risco de a potência deste passado desaparecer caso o presente não aja reconhecendo-se nela:

⁵⁴ Ibidem, p. 67.

⁵⁵ Ibidem, p. 33.

⁵⁶ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 5.

⁵⁷ Ibidem, p. 15.

⁵⁸ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 66.

⁵⁹ Idem. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 15.

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. (...) Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado (Tese V).

Esse instante de lampejo não deixa de ter similaridade com as noções de ruptura apresentadas por Schmitt. Porém, como de costume, são espelhamentos em que simetrias formais geram resultados opostos. Pois essa abordagem histórica de Benjamin, que entende a história sempre a partir do instante presente em que a própria memória - vale dizer, a história em si - está a perigo, produz a sua peculiar estratégia de “explodir” a linearidade da história: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”, trazendo um “passado carregado de tempo-de-agora” (Tese XIV).

Não se trata, porém, de um retorno reacionário ao passado. A técnica de memória histórica implicada na “explosão” do passado rompe justamente com a linearidade do tempo, colocando em conjunto, em colagem, duas eras que não estão em sequência. Pois é precisamente a evocação do interesse concreto das lutas do presente (o “tempo-de-agora”) que é resgatado no passado explodido do contínuo. Essa operação, ao estabelecer um diálogo que não é causal nem linear, rompe com o “tempo homogêneo e vazio” do historicismo que apenas adiciona fatos uns aos outros (Tese XVII). Ao fazer isso, o uso da explosão da história pelo materialista histórico mostra-se capaz de fazer o tempo presente parar e revelar o universal de potencialidades contido na mônada de sua instanciamento concreta (Tese XVI). Nesse sentido:

O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebatada para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida (Tese XVII).

Assim, o tratamento do tempo na filosofia de Benjamin mostra-se similar ao de Schmitt apenas quanto ao foco na importância do instante e da ruptura do contínuo. No entanto, mostra-se radicalmente oposto à ideia conservadora de

decadência, ao mesmo tempo em que se opõe à ideia de progresso suportada à esquerda pela social-democracia (Teses VIII, IX e XIII). Esse “progressismo” é rejeitado precisamente porque a “chance” de o “fascismo” vencer a luta histórica só existe na medida em “que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica” (Tese VIII). Isso demonstra que as polêmicas levantadas por Benjamin contra a social-democracia e seu progressismo se dão exatamente por entender que o conceito de história destes é muito fraco para suportar os ataques da noção de história fascista, representada pelo decadentismo de Schmitt.

Teologia política

Parte indissociável da ideologia moderna do progresso é o movimento geral de secularização da teoria política, que se pretende livrar de qualquer resquício teológico aparente⁶⁰. Benjamin não se oporia à afirmação categórica de que “todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”⁶¹.

Para Carl Schmitt o processo de subtração da soberania do Estado é explicado como uma questão teológica, pois o “legislador onipotente” tem sua origem no “Deus onipotente”. Se na era absolutista os dois pilares do Estado, Deus e o soberano, ocupavam os seus lugares de supremacia por direito, desde o século XVII ambos passaram a sofrer uma desvalorização nas mãos da ascendente classe burguesa e dos seus herdeiros, o proletariado. Assim, “[s]em um conceito de secularização, nós não podemos compreender a nossa história nos últimos dois séculos”⁶².

Para Benjamin, pelo contrário, a imagem do soberano fabulado à imagem de Deus, de cuja decisão fundamental derivaria toda a ordem política, é uma criação distinta do ambiente barroco do século XVII. Ele chama atenção para o

⁶⁰ Em quase todas as discussões pode-se observar a extensão na qual a metodologia das ciências naturais-técnicas domina o pensamento contemporâneo. Por exemplo, o Deus da evidência teológica tradicional – o Deus que governa o mundo como o Rei governa o Estado – é subconscientemente transformado no motor que impele a máquina cósmica. A quimera dos moradores das grandes cidades é preenchida até o último átomo com concepções tecnológicas e industriais, que são projetadas nos âmbitos cosmológicos e metafísico. Nesta ingênua mitologia mecanicista e matemática, o mundo torna-se um dínamo gigante no qual nem há mais distinções de classes. (SCHMITT, C. *Roman Catholicism and Politic Form*. Westport: Greenwood Press, 1996b, p. 12–13)

⁶¹ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 36.

⁶² Ibidem, p. 2.

fato de que o protestantismo alemão se distanciava do clero católico, em meio às guerras religiosas, justamente por não afirmar uma doutrina que depositava sobre a Igreja o julgamento da legitimidade do tiranicídio. Aliado dos príncipes, o luteranismo abriu o caminho para reservar-lhes uma “intangibilidade absoluta”. Prolifera na arte barroca a imagem do soberano como “criatura divina” como o Sol, absoluto e único por definição⁶³.

Buscando responder ao problema da secularização, em *Catolicismo Romano e Forma Política*, Schmitt argumenta que a Igreja Católica era lar de forças míticas que poderiam se opor aos desvios da forma política trazidos tanto pelos racionalistas burgueses e social-democratas, quanto pelos irracionaisistas anarquistas: “o poder político do Catolicismo não repousa nem nos meios militares nem econômicos, mas ao invés na realização absoluta da autoridade” e de uma “representação pessoal concreta de uma personalidade concreta”, e o catolicismo era “o único exemplo contemporâneo restante da capacidade medieval de criar figuras representativas”⁶⁴. Neste sentido, Schmitt vislumbrava na atribuição da autoridade política à Igreja uma solução para “a orientação normativa da vida social humana”⁶⁵.

Schmitt afirma que “todas as teorias políticas autênticas pressupõem o homem como ‘mau’”⁶⁶ e o papel do Estado era contê-lo. Assim, conforme a tradição da contrarrevolução, “[q]ualquer governo é bom uma vez estabelecido”⁶⁷. Mas depois que estes filósofos desenvolveram a justificação teológico-política da defesa da soberania, “os radicais que se opunham à ordem existente direcionaram [...] seus esforços contra a crença em Deus de modo geral”⁶⁸. Assim, os anarquistas concordavam com os filósofos contrarrevolucionários quanto ao fato de que “a infalibilidade da ordem espiritual era da mesma natureza da soberania da ordem estatal”, mas as suas intenções eram inteiramente diferentes, pois para os anarquistas “o homem é decisivamente bom, e todo o mal é resultado do pensamento teológico e de suas derivações, inclusive aquelas concernentes a autoridade, Estado e governo”⁶⁹. Entre estas duas correntes, portanto, que se daria “a mais clara antítese de toda

⁶³ BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a, p. 61-62.

⁶⁴ SCHMITT, C. *Roman Catholicism and Politic Form*. Westport: Greenwood Press, 1996b, p. 18.

⁶⁵ Ibidem, p. 12.

⁶⁶ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 61.

⁶⁷ Ibidem, p. 57.

⁶⁸ Ibidem, p. 50.

⁶⁹ Ibidem, p. 57.

a história das ideias políticas”⁷⁰. Para Schmitt, Bakunin desejava “disseminar Satan”, e esta seria a “única verdadeira revolução”. Ele é descrito como “o teólogo da antiteologia” e “o ditador de uma antitidatura”⁷¹. Para Schmitt, é no anarquismo que “[a] imagem do Anticristo ainda está viva”, revelando uma “expectativa do Julgamento Final”⁷². Os verdadeiros *inimigos* dele eram, portanto, as forças políticas que desejavam abolir o Estado e toda autoridade soberana.⁷³ Neste sentido, Schmitt explica que:

o anarquista socialista era um terrível demônio, um diabo, e para Proudhon, o católico era um grande inquisidor fanático, e motivo de riso. Hoje percebe-se facilmente que ambos eram mesmo rivais e todo o resto era só uma insuficiência provisória⁷⁴.

No contexto alemão, Schmitt identifica na Rússia soviética não apenas um Estado inimigo, mas a sede de propagação do ateísmo anarquista que deve menos a Marx do que a Bakunin. Diferente de Marx e Engels, que na sua interpretação almejavam algum tipo de estado forte, necessário para “dotar o proletariado de valor social”, Bakunin “teve a incrível coragem de ver o *lumpemproletariado* como o anunciador do futuro e apelar à *canaille* [canalha]”.⁷⁵

Assim, a luta contra o liberalismo político ganhava contornos apocalípticos na medida em que se revelava, para Schmitt, uma tentativa de conter a propagação dos valores revolucionários, que na sua visão eram tolerados pela estrutura parlamentar da República de Weimar. Depois da guerra, Schmitt identificará a tradição europeia da soberania e a sua própria defesa

⁷⁰ Ibidem, p. 55.

⁷¹ Ibidem, p. 64, 66.

⁷² Op. cit., p. 15.

⁷³ É de se notar que, mesmo com a aproximação com o marxismo e o materialismo histórico, Benjamin jamais renegou uma crítica contundente da forma do Estado, permanecendo na sua postura de anarquismo ético, explicitamente declarada no fragmento de 1920 “O Direito de usar a Violência”, destinado à Revista para o Socialismo Religioso: “A exposição desse ponto de vista está entre as tarefas da minha filosofia moral, no âmbito da qual o termo ‘anarquismo’ pode muito bem ser utilizado em uma teoria que não negue o direito ético da violência [*gewalt*] em si, mas somente daquela de toda instituição humana, comunidade ou individualidade que reivindique o seu monopólio ou o direito sobre ela, ainda que apenas em princípio, seja qual for a perspectiva, em vez de honrá-la como uma dádiva do poder divino [*göttliche(n) Macht*] como poder absoluto no caso específico” BENJAMIN, W. O direito de usar a violência*. Tradução Juliana Serôa da Motta Lugão. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, v.11, n.3, 2020c, p. 2090-2098.

⁷⁴ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 65.

⁷⁵ Idem. *Roman Catholicism and Politic Form*. Westport: Greenwood Press, 1996b, p. 37. Schmitt cita uma passagem de Bakunin para denunciá-lo como incitador das turbas contra toda organização estatal: “Na minha visão, a flor do proletariado é sobretudo as grandes massas – as milhões de pessoas incivilizadas, deserdadas, desgraçadas, que os Sr. Engels e o Sr. Marx consignariam à dominação paternal de um governo muito forte. Na minha visão, a flor do proletariado é precisamente esta incansável bucha de canhão de todos os governos – esta grande turba, ainda pouco tocada pela civilização burguesa, que porta no seu ventre, nas suas paixões e instintos, todas as sementes do socialismo do futuro. (BAKUNIN apud SCHMITT, C. *Roman Catholicism and Politic Form*. Westport: Greenwood Press, 1996b, p. 37–38)

desta tradição a partir de uma figura bíblica, descrita no Evangelho de Paulo, o *Katechon*. Trata-se de uma força, encarnada em uma instituição ou pessoa, que pode “frear a vinda do anticristo”⁷⁶.

Para Proudhon e Bakunin, o anarquismo representa uma luta contra qualquer tipo de unidade sistemática, contra a uniformidade centralizadora do Estado moderno, contra os políticos parlamentaristas profissionais, contra a burocracia, os militares e a política, contra a fé num Deus concebido como um centralismo metafísico [Para eles,] Unificação é escravidão; todas as instituições tirânicas baseiam-se no centralismo e na autoridade [...]⁷⁷.

Para dar vida à política revestida de imobilismo pelo progressismo social-democrata, Schmitt trabalhará na construção de uma teologia política que vê na exceção da normalidade jurídica um ato criador ou retificador do direito; “análogo do milagre na teologia”⁷⁸. A declaração do estado de exceção, então, representará um retorno do sagrado à política. Já Benjamin reinterpretará um messianismo judaico cuja vinda do Messias é o instante que põe fim à alternância de poder dos vencedores que instauram Estados. A “vitória” dos vencidos é tal que não há mais vencedores. Nisso, como veremos, consistirá a “violência divina”.

Em Benjamin, a teologia política está centrada na ideia da “redenção”⁷⁹. No *Sobre o Conceito de História*, dirá que “[o] passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção” na mesma medida em que essa mesma redenção se apresenta na “imagem da felicidade que cultivamos” (Tese II). Isto é, a redenção é uma espécie de pretensão à felicidade – irrealizada, no caso dos vencidos – que é transmitida ao presente através de um “encontro secreto” com a memória desse passado. O que é transmitido, nessa pretensão de felicidade legada pela memória, é “uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão” e que “não pode ser descartada sem custo” (Tese II).

⁷⁶ Idem. *The nomos of the earth in the international law of the Jus Publicum Europaeum*. Tradução G. L. Ulmen. 1. ed. New York: Telos Press, 2006, p. 59-62.

⁷⁷ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 62.

⁷⁸ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 36.

⁷⁹ Não nos deteremos aqui sobre uma genealogia da ideia de redenção [*Erlösung*] ligada ao polissêmico *Tikun* cabalístico, cujos sentidos apontam igualmente para “restituição, reparação, reforma, restabelecimento da harmonia perdida”. Remetemos, apenas, à discussão de Michael Löwy da fusão profunda entre messianismo judaico e utopia libertária entre pensadores judeus da Europa Central, e muito particularmente, no pensamento de Walter Benjamin (LÖWY, M. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central* (um estudo de afinidade eletiva). 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020).

Qual custo de descartar essa redenção do passado? A crítica à concepção progressista do materialismo histórico social-democrata era precisamente que, ao deslocar a redenção em relação às gerações futuras, ela acaba com a força messiânica da classe oprimida como classe vingadora, obtida da memória “dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertos”; a social-democracia “teve prazer em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício” (Tese XII). A evocação da redenção do passado, na forma de força messiânica, é o que possibilita ao materialismo histórico mobilizar as forças das “coisas finas e espirituais” – e.g., “confiança”, “coragem”, “humor”, “tenacidade” – que precisam estar presentes na luta de classes, mesmo que esta se dê pelas coisas “brutas e materiais”, e que serão essas coisas espirituais que “porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes” (Tese IV).

Agora é possível vislumbrar com precisão a metáfora do suposto “autômato”, vestido em trajes turcos, que seria capaz de vencer partidas de xadrez contra qualquer oponente, graças a seu avançado mecanismo (Tese I). No entanto, dentro do pretense “autômato” não havia nenhum mecanismo, mas sim apenas um “anão corcunda, mestre no jogo de xadrez”, que operava os movimentos do boneco vestido de turco. Os paralelos de Benjamin, então, são que o “materialismo histórico” é o Turco mecânico, e a “teologia” é o “anão”, pois “pequena e feia e que não se deve deixar ver” (Tese I). Com base no que estabelecemos sobre a redenção e a força messiânica, a questão é que a perspectiva do materialismo histórico, que evoca uma inexorável lei histórica rumo à revolução e emancipação das classes oprimidas, precisa ser movida (ou melhor, mobilizada) através da teologia, mesmo que esta esteja oculta. Pois é essa evocação das “coisas finas e espirituais” feita através da teologia que inspira a luta de classes para que esta alcance seu sentido histórico emancipador.

Vemos então o sentido crítico e prático-concreto dessa metáfora. Se a máquina enxadrista é o materialismo histórico, interessa a Benjamin olhar embaixo da mesa para descobrir o anão (a teologia), precisamente porque ao expor o homem escondido dentro do fabuloso autômato mostra que este não opera por um mecanismo causal automático, mas sim por uma ação humana

nele contida. Transpondo a metáfora ao uso que Benjamin faz dela, temos que o materialismo dialético e suas leis históricas não operam automaticamente (i.e., como “autômato”), mas sim por uma ação orgânica (o mestre enxadrista humano escondido), a qual, nos termos benjaminianos, precisa da teologia política para mobilizar-se. A social-democracia, guiada pela concepção progressista do materialismo histórico como mecânico e inevitável, ficou de braços cruzados aguardando que o “autômato” das leis da história aplicasse o xeque-mate no fascismo, mas se esqueceu que, graças à sua ilusão com o progresso futuro, o pequeno mestre anão da teologia política não estava ali, e a máquina era incapaz de se mover.

Para não deixar dúvidas de que o sentido que anima a teologia política benjaminiana é o conflito político, basta ver como a figura messiânica é articulada como oposição em luta, no próprio campo teológico (mais precisamente, escatológico, pois referido a uma figura apocalíptica): “o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo” (Tese VI). No entanto, isso não significa que Benjamin acredite que o fim do mundo é iminente e precisa ser evitado – que é o que a representação que a teologia política decadentista e conservadora de Schmitt faz. Pois para Benjamin, o próprio presente já é esse fim dos tempos, esse tempo do “anticristo”, afinal:

[o] dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Tese VI).

Se combinarmos com a afirmação de que “[a] tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” (Tese VIII), vemos que a teologia política benjaminiana se articula como espelhamento invertido da schmittiana: onde esta última vê a ordem ameaçada pela anarquia e o dever de frear a chegada do fim dos tempos, naquela primeira a própria ordem “normal” já é a catástrofe apocalíptica da qual apenas a redenção messiânica poderá nos extrair. Isso ilumina com tons teológicos a imagem que Benjamin faz do “anjo da história” observado no quadro *Angelus Novus* de Paul Klee (Tese IX)⁸⁰.

⁸⁰ Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de se afastar de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de se

A “catástrofe” é a persistente violência da ordem dita normal – direito e Estado – que oprime os vencidos. O que é chamado de “progresso” é a força que impede este anjo – aqui representante da promessa redentora da memória histórica – de reagir à tempestade catastrófica. “Que tudo ‘continue assim’, isso é a catástrofe. Ela não é o sempre iminente, mas sim o sempre dado”⁸¹. Romper com o poder dos vencedores, vingar a memória dos oprimidos, mobilizar pela teologia as coisas espirituais que possibilitam esse objetivo: eis a tarefa prática que Benjamin propõe teologicamente na figura do Messias.

O Messias, lê-se no “Fragmento teológico-político” da mesma época de *Para a Crítica da Violência*, “consuma todo o acontecer histórico”, de tal forma que o reino de Deus que ele traz “não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo”. Ele não é objetivo, mas fim ou termo da história. E por isso mesmo “não tem nenhum sentido político”. Mas como a busca terrena da felicidade destina-se a “encontrar a sua dissolução”, ainda que atue “em sentido diametralmente oposto” da intensidade messiânica, ela participa da “mais imperceptível forma de aproximar esse reino”⁸². Essa “busca da felicidade da humanidade livre” de que Benjamin fala parece corresponder aos “meios puros” e à “violência de fins naturais” do ensaio de 1921, que não atuam na mesma direção da “violência divina”, mas são contrapostas ou passam ao largo da “violência mítica” instauradora do direito. Ao contrário desta, buscam apenas a própria consumação, não se regem por uma razão instrumental, e nisso seus movimentos preparam e favorecem a vinda do Messias, a “violência divina” que “consuma todo o acontecer histórico”.⁸³

Assim como Benjamin mobiliza a figura do Messias, Schmitt também mobiliza suas categorias teológicas para dotar de sentido a violência. Na medida em que o seu comprometimento com o catolicismo político diminuiu,

demorar, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade (Tese IX).

⁸¹ BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Tradução José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997, p. 174.

⁸² Idem. *O anjo da História*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica, 2019, p. 23-24.

⁸³ Interpretando este fragmento, Michael Löwy considera que Benjamin “constrói sobre esse abismo aparentemente infinito” entre devir histórico e messianismo “uma ponte dialética, uma passarela sutil, uma estranha passagem” de mediação entre as lutas emancipatórias profanas e o cumprimento da promessa messiânica. Para Löwy, ainda, a nomeação desta tarefa de política mundial sob o signo do “niilismo” substitui “anarquismo” por ser “julgado talvez demasiado profano por Benjamin” (LÖWY, M. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central* (um estudo de afinidade eletiva). 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020, p. 106).

permaneceu nele a convicção de que “não há política sem autoridade e não há autoridade sem um ethos de crença”⁸⁴. A valorização da “representação” é o motivo que lhe conduz a fazer recurso ao poder politicamente galvanizador do mito, identificado primeiro no Catolicismo Romano, e em seguida no Fascismo Italiano. Schmitt viu uma “força criativa” na violência puramente destrutiva do proletariado, que espelhava a estrutura da exceção. Será precisamente por “levar a sério [...] as ideias bélicas e heroicas que se relacionam à luta e à batalha”⁸⁵ que ele elogiara George Sorel. Na “filosofia da vida concreta” de inspiração bergsoniana⁸⁶ de Sorel, Schmitt identificou uma teoria do mito conveniente aos seus propósitos. Para ele, tal “teoria do mito” seria aquela que mais fortemente contrastava com o “racionalismo relativo” da “discussão pública e o sistema parlamentar”⁸⁷. Ela levantava prospectos para “uma nova autoridade, um novo sentimento de ordem, disciplina e hierarquia”⁸⁸

Só no mito existe o critério para se identificar se um povo ou outro grupo social tem uma missão histórica e se seu momento histórico já chegou. É do mais profundo e autêntico instinto vital, e não de um raciocínio ou de uma alegação de conveniência, que nasce o grande entusiasmo, a grande decisão moral e o grande mito. É na intuição direta que a massa entusiasmada cria a imagem mítica que leva sua energia adiante e lhe dá tanto a força para o martírio, como a coragem para o emprego da força. Só assim um povo ou classe tornam-se os motores da história mundial.⁸⁹

⁸⁴ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 17.

⁸⁵ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 65.

⁸⁶ Ibidem, p. 80. Neste sentido, o teórico da literatura Peter Bürger qualificou a característica distintiva do trabalho de Schmitt como uma estetização do político: “Atrás do verniz de racionalidade da argumentação de Schmitt uma filosofia vitalista [Lebensphilosophie] emerge, que reconhece apenas a exceção, e não o dia a dia, como a ‘vida real’. A antítese entre o mecanismo da vida diária e a busca por uma experiência extraordinária é uma característica da oposição estética à sociedade burguesa com a qual os românticos já eram muito familiarizados e que caracteriza a visão de mundo de muitos artistas desde a segunda metade do século XIX. Parece-me que o aspecto escandaloso na escrita de Carl Schmitt repousa sobre o fato de que ele desenvolve uma teoria política a partir desta visão de mundo. A estética do desejo pela exceção, que ultrapassa as categorias ordenadoras do entendimento, torna-se a fundação de uma teoria que possui como objetivo a formação [Gestaltung] da realidade como o seu objetivo. Com base nesta transfiguração, segue-se de maneira lógica que Schmitt se torna capaz de assimilar as categorias estéticas do “novo e do estranho” à decisão, que ele concebe, seguindo o modelo da ação livre do gênio artístico, como um ato absoluto” (BÜRGER apud WOLIN, R. Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 424–447, 1992, p. 434). Também Benjamin apontou para algo semelhante ao vislumbrar nas “teorias do fascismo alemão” uma “extrapolação para temas militares do l’art pour l’art” (BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 63) e no uso da arte massificada pelo fascismo como uma “estetização da política” que culmina na guerra imperialista (BENJAMIN, W. *Benjamin e a obra de arte*. Trad. Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 34–35).

⁸⁷ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 63.

⁸⁸ Ibidem, p. 70.

⁸⁹ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 62–63.

Benjamin, no entanto, chama a atenção para o ponto crucial de que a violência de que Sorel fala *não é mítica*, não é instauradora de "quaisquer formas de direito" (como se pode dizer que são as "greves políticas"), mas é precisamente aquela que aniquila o poder do Estado sem instituir nada⁹⁰. E esta é o horror de Schmitt. O problema dele com a apoteose da violência em Sorel é precisamente que ela é posta a serviço de uma força despolitizadora – a força da classe social. Sorel teria buscado "manter a base puramente econômica do ponto de vista proletário e partir decididamente sempre de Marx"⁹¹. "Quem é, então, atualmente o detentor do grande mito?"⁹², respondendo ele próprio que "o mito mais forte está sempre no mito nacional"⁹³. O mito nacional, tal como propagado por Mussolini e o fascismo italiano, passou a representar para Schmitt o modelo a ser seguido para todas as tentativas futuras de reverter o processo histórico de neutralização e despolitização.

Até agora existe um único exemplo para o caso em que, sob a apelação consciente do mito, a democracia humana e o sistema parlamentar foram desdenhosamente afastados: foi um exemplo da força irracional desse mito nacional. Em seu famoso discurso de outubro de 1922 em Nápoles, antes da marcha sobre Roma, Mussolini disse: "Nós criamos um mito, o mito é uma crença, um entusiasmo nobre; ele não precisa ser uma realidade, ele é um estímulo e uma esperança, crença e coragem. Nosso mito é a nação, a grande nação, que pretendemos transformar numa realidade concreta."⁹⁴

A figura do mito é tratada por Benjamin, mas em sentido completamente diverso, porque crítico. Ele busca na mitologia dos deuses gregos – especialmente na lenda de Níobe – a figura da violência "mítica", na qual a arrogância da mortal atrai a ira dos deuses, que é manifestação da sua existência, imediata, e que ao fazer um "estabelecimento de fronteiras" (no caso, entre humanos e deuses) que antes não existiam: "essa violência imediata nas manifestações míticas pode se mostrar estreitamente aparentada, ou mesmo idêntica, à violência instauradora do direito"⁹⁵. Essa imagem da violência mítica é contraposta a outra imagem, da violência divina: "Assim como em todos os

⁹⁰ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 141-144.

⁹¹ SCHMITT, C. *A crise da democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, 1996a, p. 67.

⁹² Ibidem, p. 64.

⁹³ Ibidem, p. 69.

⁹⁴ Ibidem, p. 70.

⁹⁵ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013b, p. 147-148.

domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito”⁹⁶.

Ou seja, se o “mito” mobiliza a imagem de uma violência que instaura o direito, então a teologia política de Benjamin consiste em mobilizar a partir de “Deus” (e, evidente, de sua promessa messiânica) a imagem de uma violência que elimina o direito.⁹⁷ Esse aniquilamento do direito é literal, significa o fim da relação entre direito e violência, não apenas depor um direito específico que possa dar lugar à constituição de um outro direito, mas sim depor a própria forma do direito, através de uma violência que não pretende se estabilizar em ordem jurídica⁹⁸.

Se o Anticristo para Schmitt era a disposição anárquica em acabar com o Estado e as lutas do “político” por seu poder, então ele se refere à mesma noção que o Messias de Benjamin.⁹⁹ E na mesma medida, se o Anticristo de Benjamin é a afirmação da ordem jurídica pela violência mítica instauradora, ele se refere à mesma noção que o Soberano schmittiano que refunda a ordem jurídica pelo milagre da decisão da exceção e do inimigo contra quem a violência pode agir. As teologias se encontram, espelhadas, vendo salvação onde o outro vê perdição, e vice-versa, assim como as seitas herodianas veneravam Herodes

⁹⁶ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013b, p. 150.

⁹⁷ Já em 1919, Benjamin distingue um “tempo messiânico” como “chama-se na Bíblia (...) a ideia do tempo histórico preenchido” de um “tempo trágico” ou mítico que é, por sua vez, preenchido pelos “atos dos indivíduos de exceção” (BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a, p. 262).

⁹⁸ Essa violência, que na imagem teológica se apresenta como divina, tem um exemplo na vida humana no mesmo ensaio: partindo das Reflexões sobre a Violência de Sorel, afirma Benjamin que “a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado” (Op. cit., p.142). Esta forma de greve geral proletária é contraposta, nos termos sorelianos, à “greve geral política” que reforça o Estado e apoia um programa de reformas e ganhos materiais a partir de organizações e políticos “socialistas moderados” (Op. cit., p.141-143). Assim, podemos ver que a grande jogada que a teologia política mobiliza, como mestra enxadrista escondida nos mecanismos do materialismo histórico, é uma greve proletária, que dá fim ao Estado e ao direito e elimina a coerção instauradora e mantenedora da ordem jurídica por meio de uma violência revolucionária. Onde a greve política é “instauradora do direito”, a greve proletária é “anarquista” (Op. cit., p.143). Por conseguinte, a redenção messiânica pela violência divina é a ideia teológica que mobiliza uma revolução anárquica.

⁹⁹ Mais uma vez, remetemos também à declaração de Benjamin da sua posição ética anarquista no fragmento não-publicado de 1920 destinado à Revista para o Socialismo Religioso (BENJAMIN, W. *O direito de usar a violência**. Tradução Juliana Serôa da Motta Lugão. Revista Direito e Práxis. Rio de Janeiro, v.11, n.3, 2020c, p. 2090-2098), o qual não deixa dúvida que o messianismo de Benjamin surge de uma postura anarquista, o próprio “anticristo” de Schmitt. A mesma noção de uma violência revolucionária que destitui o Estado e que é, por isso, messiânica, se encontra no *Para a Crítica da Violência*. No mesmo sentido: “(...) no mesmo passo de Sorel, Benjamin concebe a revolução dentro de uma chave anárquica ou messiânica” (BARSALINI, G. *Direito e Política na Obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2013, p. 201).

como Messias, ao passo que o cristianismo primitivo frequentemente o apresentava como Anticristo¹⁰⁰.

Decisão e indecidibilidade

No final da década de 1920, Benjamin, comentando o decadentismo europeu à espera de uma catástrofe, que sucedeu à Primeira Guerra, sugere que, dessa perspectiva, “não nos resta, portanto, mais do que, na expectativa permanente do ataque final, pôr os olhos no milagre extraordinário, a única coisa que ainda nos pode salvar”¹⁰¹. O “milagre” da teologia política de Carl Schmitt era o instante da decisão sobre o estado de exceção. Vejamos, de perto, o que isso significa para ele.

Uma vez que a legitimidade do *ancien regime* tinha sido irreparavelmente prejudicada pelas revoluções burguesas, Schmitt acreditava que apenas uma ditadura poderia restaurar a majestade da soberania em decomposição. Fascinado pelos autores do fim do século XVI e começo do século XVII, período no qual emergiu a noção do Estado moderno, Schmitt encontrou em Thomas Hobbes a descrição da soberania como essencialmente *decisionista*: o direito é uma função da autoridade, e não de qualquer noção desinteressada de verdade: “*auctoritas, non veritas facit legem*”. A partir de Hobbes, Schmitt formulou a sua sentença lapidar: “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”¹⁰². O soberano de Schmitt, deste modo, “resta fora do sistema jurídico normalmente válido”¹⁰³ e, por isso permaneceria livre da “interferência constitucional liberal [...] que procura suprimir a questão da soberania por uma divisão e controle mútuo de competências”¹⁰⁴. Uma ditadura política fundada em uma decisão *ex nihilo*, um ato volitivo desvinculado de qualquer norma preestabelecida, se tornaria assim a solução de Schmitt para o problema da despolitização implacável trazido pela modernidade.¹⁰⁵

¹⁰⁰ BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a, p. 65.

¹⁰¹ BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b, p. 18.

¹⁰² SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 5.

¹⁰³ Ibidem, p. 7

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ A verdadeira importância daqueles filósofos do Estado da contrarrevolução reside precisamente [no fato de que eles] destacam o momento de decisão até um ponto em que a noção de legitimidade, o seu ponto de partida, é finalmente dissolvida. Assim que Donoso Cortes percebeu que o período da monarquia tinha chegado ao fim [...] ele levou o seu decisionismo à

Desde 1912, em *Lei e Julgamento*, Schmitt se mostrava preocupado em demonstrar a impossibilidade de compreender a ordem jurídica exclusivamente em termos racionais. Uma decisão jurídica sempre dependia de um elemento “extralegal”, um momento de “indiferença substantiva”¹⁰⁶ por parte daquele que decide. Mais do que isso, a própria “existência do Estado é a prova indubitável da sua superioridade sobre a validade da norma jurídica”. Para Schmitt, portanto, a decisão sobre o estado de exceção seria uma decisão que “se liberta de todas as amarras normativas e se torna verdadeiramente absoluta”. A semântica da descontinuidade temporal empregada por Schmitt na relação entre normalidade e exceção culmina na sua afirmação de que “a norma é destruída na exceção”¹⁰⁷.

A exceção, que não está codificada na ordem jurídica existente, pode ao menos ser caracterizada como um caso de perigo extremo, um perigo à existência do estado ou algo do tipo. Mas ela não pode ser circunscrita factualmente e nem obrigada a se conformar à uma lei pré-formada. [...] Os detalhes precisos de uma emergência não podem ser antecipados, nem se pode descrever o que pode acontecer em uma tal situação, especialmente quando é verdadeiramente uma questão de emergência extrema e como deve ser eliminada. As precondições, assim como o conteúdo de uma competência jurisdicional em um tal caso, precisam ser necessariamente ilimitadas¹⁰⁸.

No contexto da República de Weimar, a oportunidade para uma decisão sobre o estado de exceção surgiu em julho de 1932, quando o Chanceler nacionalista Franz von Papen revogou o banimento das marchas paramilitares nazistas pelas ruas do país, e quando a violência previsivelmente irrompeu na Prússia, von Papen acusou o governo social-democrata do estado de não conseguir manter a segurança pública. O Presidente Hindenburg foi então convencido por ele a fazer uso do artigo 48 da Constituição da República de Weimar¹⁰⁹ para declarar um estado de exceção e destituir o governo prussiano,

conclusão lógica. Ele demandou uma ditadura política. Em [...] de Maistre também podemos ver uma redução do Estado ao momento da decisão, à pura decisão não baseada na razão ou na discussão, e não justificadora de si própria, isto é, a uma decisão absoluta criada do nada. SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 65-66.

¹⁰⁶ SCHMITT et al. *Carl Schmitt's early legal-theoretical writings: Statute and judgment and the Value of the state and the significance of the individual*. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2021, p. 12.

¹⁰⁷ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 65-66.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 6-7.

¹⁰⁹ O §2º do artigo 48 da Constituição de Weimar, que dava poderes excepcionais ao Presidente do Reich, afirma o seguinte: “§Se a segurança e a ordem pública do Reich Alemão forem notoriamente perturbadas ou ameaçadas, o Presidente pode tomar as medidas necessárias

substituindo-o por comissários leais ao governo federal. Tal decisão infringia frontalmente a legalidade constitucional, que garantia a independência e a forma democrática dos estados federados. O *golpe contra a Prússia* foi justificado por Carl Schmitt perante o Tribunal de Estado. Conforme o seu argumento, o Presidente tinha utilizado o artigo 48 da Constituição contra a palavra escrita da Constituição, mas em nome de uma legitimidade mais alta do que a mera legalidade constitucional¹¹⁰.

Uma vez que uma Constituição é uma entidade política, há a necessidade [...] de decisões essencialmente políticas, e neste respeito, acredito que é o presidente do *Reich* que é o guardião da constituição, das partes da constituição que lidam com o federalismo tanto quanto as outras. Se ele nomeia um governo comissário para o estado [da Prússia], nesta capacidade, então ele também age como guardião da constituição, sobre a base da decisão essencialmente política que é deixada à sua discricionariedade, [...] decisão em tela permanece sendo *sua decisão política*¹¹¹.

A formulação de Schmitt de que “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” torna-se mais clara a partir da defesa que ele faz do golpe contra a Prússia. A decisão *política* fundamental, como vimos, é aquela entre amigos e inimigos, e a ambiguidade proposital expressa no uso do termo “sobre o estado de exceção” denota tanto uma decisão que resolve o estado de exceção, reinstaurando a normalidade jurídica, quanto uma decisão sobre a declaração de um estado de exceção¹¹². Como explica o próprio Schmitt, “o soberano decide se há uma emergência extrema *assim como* o que deve ser feito para eliminá-la”¹¹³. Esta segunda decisão não precisa, inclusive, ser

para a restauração da segurança e da ordem pública, e pode intervir se necessário com auxílio das forças armadas. Para este fim ele pode revogar temporariamente em todo ou em parte os direitos fundamentais contidos nos artigos 114 [inviolabilidade da liberdade pessoal], 115 [inviolabilidade do lar], 117 [privacidade da correspondência, telégrafo e telefone], 118 [liberdade de opinião e imprensa], 123 [liberdade de reunião], 124 [liberdade de associação] e 153 [inviolabilidade da propriedade privada].”

¹¹⁰ Cf. CALDWELL, P. *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*. London: Duke University Press, 1997.

¹¹¹ SCHMITT, C. *The Guardian of the Constitution*: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2015b. p. 226.

¹¹² John McCormick aponta que Schmitt desmente uma distinção que ele próprio tinha feito anteriormente, entre, por um lado, o corpo que *decide* que uma situação excepcional existe – no caso de Roma, o Senado por meio dos cônsules – e, de outro, a pessoa que é nomeada por eles para *decidir* o que fazer na particularidade concreta da emergência, o próprio ditador (MCCORMICK, J. P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 134).

¹¹³ SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b, p. 7.

fundamentada em nenhuma situação de fato. Cabe ao soberano decidir soberanamente se a emergência existe. Foi precisamente isto que fez o Presidente Hindenburg. Conforme o argumento de Schmitt perante o Tribunal do Estado, a mera coexistência de um governo estadual de esquerda com um governo federal de direita, ambos em condições de disputar o monopólio da violência estatal, já significava uma ameaça suficiente à normalidade constitucional. O fato de fazerem oposição um ao outro *dentro* do Estado já era justificação suficiente para que o Presidente suspendesse a ordem jurídica para agir contra os seus inimigos. Assim fazendo, ele restaurava a *homogeneidade* política, e com ela a normalidade jurídica.

Ao Estado, enquanto unidade essencialmente política, pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num caso dado, determinar o inimigo em virtude de uma decisão própria e combatê-lo [...] No entanto, o desempenho de um Estado normal consiste sobretudo em introduzir *dentro* do Estado e do seu território uma completa pacificação, em produzir “tranquilidade, segurança e ordem” e, através disso, em criar a situação *normal*, a qual é o pressuposto para que em geral possam ser válidas as normas jurídicas¹¹⁴,

Para Carl Schmitt, portanto, a existência de um ordenamento jurídico positivo depende de uma autoridade real que o estabeleça e mantenha. O ato que cria o direito, o “último fundamento jurídico”, para Schmitt, residia em um “processo volitivo”. Mesmo uma “decisão que não corresponde à regra cria direito”¹¹⁵. Tal decisão “é o início absoluto, e o início (também no sentido de ἀρχή) não é outra coisa senão decisão soberana. Ela nasce de um nada normativo e de uma desordem concreta.”¹¹⁶

Assim, não é surpreendente nem contraditório que Schmitt tenha se colocado à serviço do regime nazista, quando este subiu ao poder, redigindo a legislação de “nazificação do Estado e da Sociedade” [*Gleichschaltung*] para os nazistas em abril de 1933¹¹⁷ e, elogiado as leis antisemitas de Nuremberg, que declaravam os judeus inimigos do Estado, como a “Constituição da liberdade”¹¹⁸. Em um dos seus escritos jurídicos da época do nazismo, Schmitt elogiou Hitler

¹¹⁴ SCHMITT, C. *O conceito do político*. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2015a, p. 83, 85.

¹¹⁵ SCHMITT, C. Sobre os três tipos de pensamento jurídico. Tradução Peter Naumann. In: *Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2001b, p. 179.

¹¹⁶ Ibidem, p. 182.

¹¹⁷ BENDERSKY, J. W. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 199.

¹¹⁸ SCHMITT, C. La Constitution de la liberté. In: *Un Détail Nazi sur la Pensée de Carl Schmitt*. Paris: Presse Universitaire de France, 2005a. p. 53–58.

por este ter “a força e a vontade de distinguir entre amigos e inimigos”, produzindo e defendendo “o nosso bom direito”¹¹⁹.

Esse instante da decisão não tem propriamente história, não implica rememoração, sua força milagrosa corresponde ao seu caráter *ex nihilo* e prospectivo: ele instaura pela força uma nova ordem. A este instantaneísmo milagroso da decisão, Benjamin oporá o fato da indecidibilidade. Para ele, toda violência com fins de direito, considerada pelas teorias do direito natural ou do direito positivo em termos de meios justificados para fins justos, padece de uma aporia fundamental: a “indecidibilidade última de todos os problemas de direito”. Assim como Schmitt, ele não reconhecerá qualquer possibilidade de a razão *decidir* sobre meios e fins; no entanto, ao contrário do nazista, ele esvaziará o papel do indivíduo humano ‘soberano’ no momento crucial da decisão. No plano da justificação dos meios, quem decide é “a violência pertencente ao destino”, no da justiça dos fins, quem decide é Deus¹²⁰.

Este é também um ponto central da discussão do príncipe soberano no drama barroco, que, numa simbiose com as doutrinas jurídicas da soberania do século XVII, reserva-lhe o poder ditatorial, de exceção, em situações catastróficas – e neste ponto é que Benjamin cita diretamente a *Teologia Política* de Schmitt¹²¹. Acontece que essa manifestação extrema é, na verdade, o traço essencial da condição régia, traço que melhor revela a “tensão não resolvida”, típica do barroco, da transcendência na imanência. Nos dramas de príncipe, fundem-se a figura do tirano e do mártir: ele é “vítima da desproporção entre a dignidade hierárquica desmedida de que Deus o investiu e a sua humilde condição humana”¹²². Onde isso melhor se apresenta é justamente na tensão infinita que recobre o momento da decisão:

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 se evidencia [nas figuras teatrais] não é tanto aquela soberania que transparece nas formulações estoicas do discurso, mas antes a arbitrariedade brusca de um vendaval de afetos que pode mudar a qualquer momento (...) [O] que

¹¹⁹ Idem. O Führer protege o direito. Tradução Peter Naumann In: Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito. São Paulo: Max Limonad, 2001a. p. 225.

¹²⁰ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 146.

¹²¹ Idem. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a. P. 60.

¹²² BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 66.

determina o seu agir não são ideias, mas impulsos físicos instáveis¹²³.

Os exemplos selecionados dentre as peças de Gryphius, Lohenstein e outros, retratam a cozinha preparatória da decisão que tanto fascina Schmitt. Porém, nada há de triunfante, ela chega sempre na forma da interrupção de uma cadeia alternante e delirante de indecisão: “Bom, pois que viva, que viva!, - não, não, - sim, sim, que viva... Não, não, que morra que desapareça, acabem-lhe com a alma... Vai então, ela viverá”. Não é que o poder inebrie, pelo contrário, a soberania demanda do príncipe algo que ele não pode efetivamente oferecer: a decisão sobre o estado de exceção. O horror dessa condição de criatura suprema de direito, mas ainda criatura humana de fato, conduz frequentemente o monarca ao fascinante drama de Herodes que remete ao “soberano do século XVII, a criatura no seu auge, irrompendo na loucura como um vulcão para se destruir arrastando consigo toda a sua corte”¹²⁴.

A vinda do Messias benjaminiano não é fruto de uma decisão, ela não é sequer reconhecível inequivocamente¹²⁵, e cada segundo é a “porta estreita” pela qual ele pode entrar¹²⁶. O que cabe no tempo-de-agora é a preparação e o favorecimento desta vinda pela ação fundada na rememoração, o que não significa, já vimos, espera pura e simples. Há também um momento crucial, um instante em sua teoria da história e teologia política que interrompe o fluxo da história: trata-se do “instante de perigo” em que “inesperadamente se coloca para o sujeito histórico” uma imagem do passado, uma rememoração que lhe demanda uma tarefa prático-concreta. Neste instante estão ameaçados “tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários”, e o perigo que correm é o mesmo: “deixar-se transformar em instrumento da classe dominante” (Tese VI). Na seção seguinte, estudaremos de perto como se encontram essa tarefa messiânica e a violência destituente do direito, que se opõe à violência instituinte, e buscaremos precisar a ideia de real estado de exceção benjaminiano frente ao “estado de exceção” schmittiano.

Estados de exceção

¹²³ Idem. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a, p. 66-67.

¹²⁴ Ibidem, p. 66.

¹²⁵ Op. cit., p. 155.

¹²⁶ BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História*. Tradução Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LOWY, Michel. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo, Boitempo, 2005. Apêndice B.

No ensaio *Para a Crítica da Violência*, Benjamin procede a uma classificação da violência a partir das relações que ela guarda com as noções de direito e de Justiça¹²⁷. No entanto, propõe demonstrar que ambas as vertentes então predominantes do pensamento jurídico – o jusnaturalismo e o juspositivismo – falham em responder adequadamente o desafio que a violência implica no direito¹²⁸. Isso em razão de que ambas as vertentes acabam por serem incapazes de julgar o direito no plano dos seus fins e seus meios, estando a violência implicada em ambos os planos. Enquanto o direito natural julga o direito apenas de acordo com a justiça dos fins, o direito positivo julga apenas de acordo com a autorização dos meios.

Se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios. (...) Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, então o direito natural o é para o caráter condicional dos meios¹²⁹.

Assim, Benjamin propõe uma superação de ambas as visões. Ele adere à compreensão juspositivista que o direito é uma “violência historicamente reconhecida”, isto é, “violência sancionada”, sendo esta distinção – entre violência sancionada e não sancionada – a principal distinção para a tarefa de crítica da violência¹³⁰.

A diferença da teoria crítica benjaminiana do direito em relação à positivista é que a formulação de Benjamin prossegue a investigação dessa diferenciação entre violência sancionada e não-sancionada, de modo a expor problemas de justificação dos quais a teoria juspositivista não é capaz de dar conta. “Para esta crítica, deve-se então encontrar o ponto de vista externo à filosofia do direito positivo, mas também externo ao direito natural” algo que “apenas a reflexão histórico-filosófica sobre o direito pode fornecer”¹³¹. Desta maneira, Benjamin busca *explodir* a dicotomia direito positivo e direito natural, ao observar o fenômeno jurídico (e a violência que lhe acompanha) não do ponto de

¹²⁷ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 121.

¹²⁸ Ibidem, p. 123-124.

¹²⁹ Ibidem, p. 124.

¹³⁰ Ibidem, p. 125.

¹³¹ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 125.

vista dos juristas (interno ao direito) mas do ponto de vista de uma filosofia da história.

Enquanto Schmitt acredita que uma dinâmica de conflitos nos quais um lado deve sair vencedor e outro vencido seja algo inevitável a ponto de se tornar a essência do político¹³², Benjamin vê o conflito como existente, mas não como necessário ou permanente. Justamente, a possibilidade de redenção messiânica evocada na teologia política benjaminiana é a de uma derrota dos vencedores pela vingança dos vencidos, mas que não produz novos vencedores. Significa dizer, quando os vencidos se vingam, se eles instaurarem com sua violência um novo direito que mantenha sua vitória, deixarão de ser os portadores da “fraca força messiânica” (Tese II), a qual é transmitida precisamente pela própria condição de vencidos. Em tal caso, parece claro, a crítica ética da violência continuaria ativa, agora tomando como perspectiva a dos novos vencidos, e mantendo a mesma demanda messiânica por redenção. A crítica da violência de Benjamin insurge-se contra esses ciclos que trazem sempre apenas novos vencedores e um novo direito baseado nessa violência.¹³³

A redenção pela qual Benjamin pugna está contida naquela violência que não se coloca em relação de meio ou fim com o direito, mas que é violência pura e violência destituente, que é divina:

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de ‘violência arbitrária’ [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a ‘violência administrada’ [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada ‘violência que reina’ [*waltende Gewalt*].¹³⁴

Ou seja, enquanto Schmitt entra nesse duelo acreditando ser a batalha pelo poder expresso em violência parte de um jogo permanente e inevitável,

¹³² SCHMITT, C. *O conceito do político*. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2015a, p. 50-51.

¹³³ Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito por ela representada. (...) Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica (Op. cit., p. 155).

¹³⁴ Op. cit., p. 156.

Benjamin entra em oposição a Schmitt nesse confronto com a finalidade precisa de romper com o confronto, de quebrar o espelhamento. Tanto Schmitt quanto Benjamin estão cientes de que uma derrota final do Estado precisa ser uma derrota sem vencedores, a qual instaura um novo tempo, do Messias. Na teologia política schmittiana, distintamente, esse novo tempo sem Estado – ameaça do fim do político – é um fim dos tempos a ser freado a qualquer custo – e, nesse sentido, a menção de Schmitt que seu livro de 1938 sobre Hobbes, a qual conclui em uma caricata imagem antissemita de judeus devorando o corpo do Leviatã,¹³⁵ que era uma resposta a Benjamin¹³⁶, mostra seu verdadeiro sentido como texto de luta, e revela o antissemitismo de Schmitt também como aversão e temor precisamente à força messiânica que Benjamin evoca da teologia judaica, dando-lhe tons anárquicos.

A violência do “estado de exceção” schmittiano se enquadraria perfeitamente dentro do nome da “violência instauradora de direito” de que fala Benjamin. Assim que o que aparece como “milagre” teológico-político para Schmitt seria mito, quer dizer, imagem da “violência mítica” instauradora do direito no termo benjaminiano. Diante da relação que se estabelece entre as violências ligadas ao direito, violência instauradora que tem como fim o direito e violência mantenedora que o tem como meio, é possível entender o sentido crítico de afirmar que “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” (Tese VIII). Decompondo seus elementos, temos que o direito (“a regra”) não se contrapõe à violência que se coloca mais

¹³⁵ SCHMITT, C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Westport: Greenwood Press, 1996d. Em 1938, Schmitt apontou que foi, “sobretudo, o espírito incansável do judeu [...] dotado de um instinto infalível para o debilitamento do poder do Estado que serviu para paralisar os povos estrangeiros e emancipar o seu próprio povo judeu” (Ibidem, p. 60). É como uma interpretação “judaica” da história universal que Schmitt descreveu o combate permanente dos povos não judeus entre si. É no combate mítico entre o Leviatã (as potências marítimas) e o Beemote (as potências terrestres) que esta visão recebe a sua expressão simbólica. Neste combate, os judeus se manterão a distância e observarão como os povos da terra se entrematam. Depois que as potências combatentes se aniquilam umas às outras, os judeus celebrarão com um “festim milenar” do Leviatã. (terra e mar). “De acordo com uma interpretação judaico-cabalística, o Leviatã representa ‘o rebanho sobre mil colinas (Salmos 50:10), isto é, os pagãos. A história do mundo aparece como uma batalha entre pagãos. O Leviatã, simbolizando as potências marítimas, lutando contra o Beemote, representando as potências terrestres. O último tenta destruir o Leviatã com seus chifres, enquanto o Leviatã cobre a boca e o focinho do Beemote com suas barbatanas e assim o mata. Esta é, incidentalmente, uma bela descrição do domínio de um país pelo bloqueio naval. Mas os judeus quedam-se inertes e assistem como os povos do mundo matam-se uns aos outros. Este ‘abate ritual e massacre’ mútuo é para eles lícito e ‘kosher’, e eles portanto comem a carne dos massacres e alimentam-se dela” (Ibidem, p. 9).

¹³⁶ BREDEKAMP, H. From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. *Critical Inquiry*, v. 25, n. 2, “Angelus Novus”: Perspectives on Walter Benjamin, 1999, p. 261.

além de suas normas (“estado de exceção”), pois esta é ato de instauração do direito, no qual está a origem da violência que mantém o direito.

É notável, no entanto, que o termo estado de exceção, no texto da tese VIII, aparece duas vezes, sendo esta primeira posta entre aspas, e depois aparecendo sem aspas. A marcação nesse “estado de exceção” que é regra pode sugerir duas coisas (inclusive simultaneamente): primeiramente, que se trata de palavras de outrem, à moda de uma citação; em segundo lugar, que se trate de um nome utilizado que não expressa exatamente a coisa. Se for o primeiro significado, parece evidente que o citado é Schmitt, dado o confronto espelhado em que Benjamin se engalfinhou com ele através das duas décadas que antecedem as teses *Sobre o Conceito de História*. Então, o “‘estado de exceção’ no qual vivemos”, na mesma medida em que se refere à situação concreta vivida do nazifascismo e da guerra mundial na Europa, é aquele mesmo teorizado (e impulsionado politicamente de modo prático) por Schmitt.

Já o outro significado da marcação das aspas na nomeação do “estado de exceção”, que indica que este é um nome que não corresponde verdadeiramente à coisa, parece ser implicado muito diretamente no texto, já que Benjamin afirma: “Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção”, que melhorará a posição da luta contra o fascismo (Tese VIII). Ora, se “instaurar o real estado de exceção” é “tarefa”, significa que o mesmo não está ainda instaurado, de sorte que o “‘estado de exceção’ em que vivemos” não é realmente digno do nome estado de exceção.

Benjamin coloca os dois estados de exceção – o “estado de exceção” vivido no momento e o real estado de exceção – em total oposição. Se o “estado de exceção” são as ditaduras fascistas que tomaram a Europa, o real estado de exceção é o que aprimora a luta contra esse fascismo. Então, estamos à altura da pergunta central de nossa investigação: o que é o verdadeiro estado de exceção?

Uma vez desvelado o espelhamento polêmico de Benjamin com o pensamento schmittiano a questão se resolve com mais facilidade. O real estado de exceção é uma inversão do “estado de exceção”. Este último, por sua vez, parece ser simultaneamente a situação concreta do momento histórico – o horror do nazifascismo – e o mito da teoria da exceção de Carl Schmitt que está implicado nessa situação. Ora, se o estado de exceção de Schmitt pode ser compreendido, dentro do pensamento benjaminiano, como a violência mítica e

instauradora de direito, a inversão desta é a violência divina e aniquiladora do direito. Se na ditadura soberana, conforme Schmitt, estava o sentido do poder constituinte¹³⁷, o real estado de exceção de Benjamin é o poder destituente, capaz de romper tanto com a ditadura do “estado de exceção” schmittiano quanto com a suposta regra da normalidade progressista (a qual implica, ela mesma, o “estado de exceção”, na medida em que a violência mantenedora de direito implica a violência instauradora do direito).

Se na teologia política esse poder destituente, violência que aniquila o direito, é a violência divina, “insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada”¹³⁸, na vida cotidiana essa violência tem um sentido, como já vimos, de violência revolucionária. Depõe o direito vigente sem instaurar nenhum outro direito em seu lugar. Vinga a opressão dos vencidos, mas nunca se torna uma violência de vencedores. A própria forma da vitória se encontra nela ausente. Pode ser vislumbrada no meio puro da greve geral proletária, que não apresenta programas de reforma nem utopias, que nada exige e que “se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado”¹³⁹. É a revolução anárquica, mobilizada e conectada à força messiânica da redenção da memória. Eis o real estado de exceção.

Por que este é o real estado de exceção, e não aquele invocado por Schmitt? Podemos conjecturar que a resposta está na palavra em si. Afinal, para Benjamin, a linguagem apenas pode significar alguma coisa comum entre as diferentes formas de linguagem pela “totalidade das suas intencionalidades” que constituiria a “língua pura”; e é preciso distinguir na intencionalidade “o que se quer dizer (*die Gemeinte*) do modo como se quer dizer (*die Art des Meinens*)”¹⁴⁰. Ou seja, a palavra não importa apenas no que ela quer dizer, mas em si e em como o diz. Por isso não surpreende que Benjamin queira retomar, em seu duelo de escrita com Schmitt, o nome estado de exceção.

O termo alemão usado por Benjamin e por Schmitt para se referir ao que se traduz por “exceção” – cujo “modo de dizer” em nosso idioma deriva do latino *exceptio*, que por sua vez deriva da combinação de *ex-* (fora) e do verbo *capiō* (tomar, pegar, segurar) – é *ausnahme*. O termo *ausnahme* usa de radicais

¹³⁷ SCHMITT, C. *La Dictadura*. Madri: Alianza Editorial, 1999, p. 183.

¹³⁸ BENJAMIN, W. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a, p. 156.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 142.

¹⁴⁰ BENJAMIN, W. *A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Viva Voz (UFMG), 2009, p. 88.

germânicos, mas seu “modo de dizer” é bastante próximo à tradução no português e nas línguas latinas: *aus* indica “fora” (*ex*) e *nahme* tem significado de tomar e pegar (*capiō*). Assim, o “modo de dizer” da palavra estado de exceção implica uma situação¹⁴¹ que toma algo e o põe para fora. No caso da discussão no contexto político-jurídico, significa tomar algo (que parece ser a violência, tanto para Schmitt quanto para Benjamin) e colocá-lo fora do direito.

Talvez aqui se possa entender melhor o que faz de um estado de exceção real, e do outro, apenas merecedor do nome com aspas avisando seu modo de dizer, não se referir realmente à intenção de dizer. No “estado de exceção” de Schmitt, a violência é retirada da obediência ao direito, pela suspensão da aplicação da norma, mas não é integralmente posta fora do direito, pois se mantém em relação com o direito na medida em que pretende instaurar condições de normalidade para que este venha a se aplicar. O “estado de exceção” schmittiano escapa à contenção pelo direito, mas ainda continua vinculado ao direito como fim, do qual pretende obter a legitimação de sua violência.

Já o estado de exceção de Benjamin é o real estado de exceção porque não guarda qualquer relação com o direito. Sua violência, revolucionária e divina, ocorre inteiramente fora do direito, com ele não se relaciona nem como meio nem como fim. Seu agir é aniquilador do direito. Assim, o modo de dizer da “exceção” estabelece uma relação com o que Benjamin quer dizer muito mais do que com o que Schmitt queria dizer.

Conclusão

Na abertura desse artigo, propusemo-nos a discutir a questão da oposição entre um “estado de exceção” entre aspas e o real estado de exceção, na oitava tese *Sobre o Conceito de História* de Walter Benjamin. Por isso, utilizamos como abordagem um olhar relacionado à situação histórica dos textos, levando em conta o contexto político em que o fragmento e a obra circundante foram escritos, e os situamos em seu sentido polêmico.

Mais especificamente, elaboramos a hipótese de que era possível uma interpretação da escrita de Benjamin a partir da sua relação com o texto de Carl

¹⁴¹ O termo alemão *Stand*, que compõe a palavra composta *Ausnahmezustand* que denomina o “estado de exceção”, tem significado próximo de “situação”, jamais de Estado no sentido de ordem política.

Schmitt. Apresentamos como certas aproximações aparentes que os vinculariam não são mero interesse teórico nem admiração escandalosa, mas sim uma disputa que abre sentidos nos textos de ambos os autores. Explicamos essa disputa pela metáfora do “espelhamento”: a aparente semelhança, quase igualdade, é na verdade uma simetria no sentido de que, no que tange à relação entre direito e violência, a imagem do pensamento schmittiano aparece em Benjamin como uma inversão das categorias, e vice-versa. No espelho, a imagem que nos defronta não é simplesmente a nossa própria, mas a imagem completamente contrária, sem por isso perder a aparência de semelhança.

Desenvolvemos essa abordagem do espelhamento como uma estratégia geral de enfrentamento em quatro eixos: 1) como ambos rejeitam compromissos ao centro para afirmar a radicalidade de sua posição em luta, mas em campos inteiramente opostos; 2) como ambos rompem com a noção progressista de história e visualizam um instante que implica na ruptura nesse contínuo do tempo, mas em sentidos contrários, em que Schmitt vê decadência de um passado onde Benjamin vê uma catástrofe continuada na barbárie legada pelo passado; 3) como essa visão de tempo e de luta influencia ambos a explorarem a teologia política, mas em que cada um visualiza o outro como Anticristo, com Benjamin propondo uma redenção messiânica e Schmitt a contenção da vinda desta; 4) por fim, como essas noções se articulam em teorias sobre a decisão e o nexos entre violência e direito, para enfim chegar à noção de estado de exceção, em que Schmitt avança uma compreensão do estado de exceção como violência que suspende o direito para instaurar a normalidade em que este pode se converter em ordem, enquanto Benjamin propõe o real estado de exceção como violência revolucionária que aniquila a ordem jurídica e rompe o nexos entre direito e violência.

Portanto, o real estado de exceção de Benjamin é a tática com a qual o filósofo retoma a palavra “estado de exceção”, que havia sido capturada no debate por Schmitt, invocando-a com sentido poético, para afirmar a ética da tarefa de romper com o direito. Pois é apenas rompendo com o direito – não apenas o direito presentemente existente, mas qualquer pretensão ao direito, seja instauradora ou mantenedora deste – que é possível retirar a violência do domínio jurídico no qual ela se encontra e do qual a violência dos vencedores extrai sua fundação mítica para viger. É apenas assim, entende Benjamin, que é possível salvar a história da barbárie: renunciar ao direito e ao compromisso do

conformismo, e assumir a tarefa da revolução anárquica, em nome de uma promessa messiânica de redenção dos vencidos.

Referências

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BARSALINI, G. **Direito e Política na Obra de Giorgio Agamben**: soberania e estado de exceção permanente. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2013.

BECK, H. **The moment of rupture**: historical consciousness in interwar German thought. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

BENDERSKY, J. W. **Carl Schmitt**: Theorist for the Reich. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

BENJAMIN, W. **Rua de mão única**. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

BENJAMIN, W. O direito de usar a violência*. Tradução Juliana Serôa da Motta Lugo. **Revista Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, v.11, n.3, 2020c, p. 2090-2098.

BENJAMIN, W. Fragmento teológico-político. In: **O anjo da História**. Tradução João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica, 2019.

BENJAMIN, W. Para a Crítica da Violência. In: **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Tradução Ernani Chaves. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013a.

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Tradução Susana Kampff Lages. In: **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Jeanne Marie Gagnebin (Org.). 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013b.

BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Benjamin e a obra de arte**. Trad. Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

BENJAMIN, W. A tarefa do Tradutor. In: **A Tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Viva Voz (UFMG), 2009.

BENJAMIN, W. Sobre o Conceito de História. Tradução Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LOWY, Michel. **Walter Benjamin**: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo, Boitempo, 2005.

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. Tradução José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

BENJAMIN, W. Teorias do fascismo alemão. In: **Magia e técnica, arte e política**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 61-72.

BOHRER, K. H. **Suddenness**: on the moment of aesthetic appearance. [S. l.]: New York: Columbia University Press, 1994. E-book. Disponível em: <http://archive.org/details/suddennessonmome0000bohr>. Acesso em: 28 jan. 2022.

BREDEKAMP, H. From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. **Critical Inquiry**, v. 25, n. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin, 1999, p. 247-266.

BUENO, R. **Uma interpretação conservadora-revolucionária de Carl Schmitt**. Madrid: Dykinson, 2018.

CALDWELL, P. **Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law**: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism. London: Duke University Press, 1997.

DYMETMAN, A. **Uma arquitetura da indiferença**: a República de Weimar. São Paulo: Perspectiva, 2002. (Estudos).

DYZENHAUS, D. **Legality and legitimacy**: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar. Reproduction 2003ed. Oxford: Clarendon Press, 1997.

GROSS, R. **Carl Schmitt et les Juifs**. 1. ed. Paris: Presse Universitaire de Paris, 2005.

HERF, J. **O Modernismo Reacionário: Tecnologia, Cultura e Política na República de Weimar e no 3o Reich**. Campinas: Editora Ensaio, 1993.

KELSEN, H. Quem deve ser o guardião da Constituição?. In: **Jurisdição Constitucional**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 237–299.

KELSEN, H. **Autobiografia de Hans Kelsen**. Tradução Gabriel Nogueira Dias & José Ignácio Coelho Mendes Neto. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

KELSEN, H. **A paz pelo direito**. 1a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. Tradução João Baptista Machado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

KELSEN, H. **A democracia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KERVÉGAN, J.-F. **Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade**. Barueri, SP: Manole, 2006.

LÖWY, M. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

MCCORMICK, J. P. **Carl Schmitt’s Critique of Liberalism: Against Politics as Technology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MOSSE, G. L. **The Crisis of German Ideology: The Intellectual Origins of the Third Reich**. New York: Schocken Books, 1981.

RAMIRO, C. H. L. **Heurística do poder e perspectivas críticas ao estado de direito: uma leitura a partir de Walter Benjamin**. [S. l.], 2013. Artigo. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/496963>. Acesso em: 31 jan. 2022.

SCHMITT, C. **Carl Schmitt’s early legal-theoretical writings: Statute and judgment and the Value of the state and the significance of the individual**. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2021.

SCHMITT, C. **O conceito do político**. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Ed. 70, 2015a.

SCHMITT, C. Prussia contra Reich: Schmitt’s closing statement in Leipzig. In: **The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015b. p. 222–228.

SCHMITT, C. The Guardian of the Constitution: Schmitt on pluralism and the president as the guardian of the constitution. In: **The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015c. p. 125–173.

SCHMITT, C. The Age of Neutralizations and Depoliticizations. In: **The Concept of the Political**: Expanded Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2007a, p. 80–97.

SCHMITT, C. **The nomos of the earth in the international law of the Jus Publicum Europaeum**. Tradução G. L. Ulmen. 1. ed. New York: Telos Press, 2006.

SCHMITT, C. La Constitution de la liberté. In: **Un Détail Nazi sur la Pensée de Carl Schmitt**. Paris: Presse Universitaire de France, 2005a. p. 53–58.

SCHMITT, C. **Political Theology**: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005b.

SCHMITT, C. O Führer protege o direito. Tradução Peter Naumann In: **Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito**. São Paulo: Max Limonad, 2001a. p. 219–225.

SCHMITT, C. Sobre os três tipos de pensamento jurídico. Tradução Peter Naumann. In: **Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito**. São Paulo: Max Limonad, 2001b.

SCHMITT, C. **La Dictadura**. Madri: Alianza Editorial, 1999.

SCHMITT, C. **A crise da democracia Parlamentar**. São Paulo: Página Aberta, 1996a.

SCHMITT, C. **Roman Catholicism and Politic Form**. Westport: Greenwood Press, 1996b.

SCHMITT, C. **The Concept of the Political**. London: The University of Chicago Press, 1996c.

SCHMITT, C. **The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes**: meaning and failure of a political symbol. Westpor: Greenwood Press, 1996d.

SONTHEIMER, K. **Anti-Democratic Thought in the Weimar Republic**. New York: Meridian, 1958.

SPENGLER, O. **The decline of the west**. [S. l.: s. n.], 2013.

STRAUSS, L. Notes on the Concept of the Political. In: **The Concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 92–122.

STRAUSS, L. German Nihilism. **Interpretation**, v. 26, p. 353–378, 1999.

VINX, L. **The Guardian of the Constitution**: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

WOLIN, R. Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. **Political Theory**, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 424–447, 1992.

WOLIN, R. Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State. **Theory and Society**, [s. l.], v. 19, n. 4, p. 389–416, 1990.

ZARKA, Y. C. **Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt**. Paris: Presse Universitaire de France, 2005.

Recebido em 17.01.2022.

Aceito para publicação em 24.03.2022..

© 2022 Gerson Tadeu Astolfi Vivan Filho; Bruno Cardoni Ruffier; Rodrigo Luz Peixoto. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).