**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática 10: Violencia, Castigo y Sociedad.

Violência e Estado de Exceção em Walter Benjamin

Michel Amary Neto – Universidade de São Paulo – Pós-graduando no Departamento de Filosofia

Resumen: Nosso objetivo é acompanhar a crítica à violência de Walter Benjamin a partir de seu ensaio *Para uma crítica a violência* (*Zur Kritik der Gewalt*). Em primeiro lugar devemos acompanhar como a experiência da Primeira Guerra Mundial e da República de Weimar marcaram seu diagnóstico de época, a partir daí apresentamos a espetacularização e mistificação da violência. Após, devemos apresentar a diferença da violência como meio e fim (*Geswalt*) relacionados ao Estado, Direito e manutenção do Poder (*Macht*), de uma violência divina e redentora (*die göttliche Gewalt*) que aniquilaria a esfera do Direito. Com isso, devemos esboçar algumas questões que travou no debate com o jurista Carl Schmitt e relacionar esses conceitos de violência com o conceito de estado de exceção (*Ausnahme-Zuständ*).

Violência e Estado de Exceção em Walter Benjamin

No mesmo período em que Benjamin elaborava a sua *Habilitacion*, *Origem do drama barroco alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiel)*, a Alemanha vivia um conturbado momento de instabilidade política que contribuiu muito para o destino de sua obra. Inicialmente, a preocupação que o filósofo tinha sobre os assuntos estéticos e, em particular, a percepção do drama barroco no contexto alemão, esquecida como um gênero literário menor, como um mero simulacro da tragédia grega, ganhou novos contornos com a compreensão dos ecos da política do século XVII que ressoavam em seu próprio tempo, fazendo do trágico, expressão da política a partir do conceito de estado de exceção. Em um cenário marcado por guerras, traições, e assassinatos, Benjamin acompanhou de perto o jogo político de sua época encontrando na tragédia do barroco a encenação teatral da história do período; um espelhamento que veio a se confirmar com profundidade no conturbado nascimento da República de Weimar e na barbárie que a sucedeu após sua breve duração (1919-1933)[[1]](#footnote-0).

Primeiro, ganham destaque em seu pensamento as marcas da experiência sem precedentes da Primeira Guerra Mundial que não apenas inaugurava a Era da técnica na guerra, como deixara uma ferida exposta na identidade alemã, a chamada “germanidade”. Diz o filósofo que:

“a última guerra tem uma característica especial. Ela não foi somente a guerra das batalhas de material, foi também a guerra perdida. Perdida em um sentido muito particular, pelos alemães. Outros povos podem afirmar que lutaram uma guerra a partir de sua substância mais íntima. Mas nunca nenhum afirmou que a perdeu a partir de sua substância mais íntima. O que há de singular nesta última fase do confronto da guerra perdida que desde 1919 convulsiona a Alemanha, é que justamente a derrota que é mobilizada pela germanidade” (BENJAMIN, 1996: 64,65)

A historiografia, representada na coletânea *Guerra e Paz* de Ernest Jünger, mostrava enfaticamente que com a campanha alemã, não se perdeu apenas a substância material em disputa na guerra, a superioridade técnica e alguns mercados, a derrota foi vivida como perda da substância espiritual da nação. Devemos lembrar que a “germanidade” foi inscrita ao longo dos séculos pela cultura da guerra no espírito alemão, a guerra foi vivenciada desde a formação do Estado Alemão como uma experiência que fortalecia o sentimento do patriotismo e de potencia que aspirava a jovem nação se perpetuando como um ritual[[2]](#footnote-1). A perda da guerra tornou-se pior que a própria guerra, pois se “o vencedor conserva a guerra, o derrotado deixa de possuí-la, o vencedor a incorpora em seu patrimônio, transforma em coisa sua, o vencido não tem mais, é obrigado a viver sem ela” (ibidem: 65), de modo complementar o seu desfecho “altera o modo de existência para nós” (ibidem: 65). Desse modo é que a derrota que se manifesta como perda de identidade, o mal-estar espiritual que abrange a época, coloca o alemão em analogia com o homem barroco que viu na ausência de Deus, seu mundo em decomposição.

Ainda sobre a Primeira Guerra, Benjamin ainda percebe na técnica uma mistificação da violencia em forma de heroísmo, próxima a que o homem barroco faz com a História como segunda natureza:

“Com lança chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equivoco. Porque os traços que elas julgavam heroicos eram na verdade traços hipocráticos da morte. Por isso, tão profundamente impregnada por sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de dar-lhe voz. A guerra como abstração metafísica, professada pelo novo nacionalismo é unicamente a tentativa de dissolver a técnica de modo mítico e imediato, o segredo da natureza concebida em termos idealistas, em vez de utilizar e explicar esse segredo, por um desvio, através da construção de coisas humanas” (BENJAMIN, 1996: 70).

Sob a poeira do ideal patriótico e do heroísmo que ainda veremos, escondia-se o domínio da racionalidade técnica como domínio da história sobre a natureza. Benjamin apontava nas palavras queixosas dos combatentes que a forma da guerra deixara o corpo a corpo pela “guerra material, cegamente mecânica” (ibidem, ibidem), em sua expressão técnica e material “a guerra hoje em dia não é mais conduzida, mas administrada” (ibidem: 66), mas, ao mesmo tempo, “a guerra foge a qualquer economia regida pela inteligência, em sua razão existe algo de sobre-humano, desmedido (...) que hoje já se tornaram míticos, canalizadas para tarefas que ultrapassam os limites do que hoje pode ser compreendido” (ibidem: 64). Ao mesmo tempo em que o aparelho material se sobressaia sobre a vida cantando as glorias da superioridade da técnica na guerra, a técnica escapa da compreensão humana, dos limites do entendimento torna-se unicamente natureza. Como a violência que liberada não permite mais controle, a técnica tem como fim a sua reprodutibilidade material, como posto e reposto ela é apenas repetição, sem objetivo a não ser seu próprio autopotenciamento, ela se desenvolve mecanicamente em um rito de destruição. Assim, repete a mesma trajetória da História no barroco alemão que se reproduz na tragédia; a tragédia que não rompe com as artimanhas do destino e instaura a nova ordem, pelo contrário, reproduzindo-se como uma sucessão de tragédias, a guerra torna-se eterna e a técnica, natureza.

Neste contexto, devemos entender que a formação da República de Weimar como uma tentativa frustrada de recuperar o orgulho ferido da nação que se viu humilhada pela confissão de culpa perante humanidade e pelas imposições do *Tratado de Versailles*[[3]](#footnote-2). A cidade de Weimar não foi escolhida como capital da república apenas pela destruição de Berlim, mas sim por ter como seu autóctone mais ilustre J. W. Goethe[[4]](#footnote-3). A capital intelectual da Alemanha não somente representava lembranças da “germanidade”, dos valores clássicos do idealismo alemão e do romantismo que calcaram o pensamento e a sua cultura, como também o ideal de grandeza desse povo que apesar da potência de seu pensamento, não deu vazão a realizações políticas e econômicas e não viu sua revolução burguesa passar[[5]](#footnote-4) e mantendo-se presa ao conservadorismo e a tradição feudal, viu uma rápida e repentina industrialização querer se colocar como novo *ethos* da “germanidade” abalada[[6]](#footnote-5).

Nos embates que envolveram a promulgação da Constituição de Weimar em 1919, o consenso foi estabelecido na fé depositada em uma cadente ideologia do progresso. Na busca por resgatar na república a unidade nacional a socialdemocracia assumira a responsabilidade da integração democrática das classes sociais ao fechado jogo político alemão[[7]](#footnote-6), concentrando-se na pluralidade de interesses, de direitos individuais relacionados a um espectro mais liberal à direitos sociais “ligados aos princípios de igualdade material que dependem de prestações diretas e indiretas do Estado” (BERCOVINI, 2004a, p.25)[[8]](#footnote-7). Como os primeiros passos para consolidação de uma nova unidade nacional eram conquistar a estabilização econômica do país em reconstrução, os socialdemocratas pautaram sua política econômica no desenvolvimentismo de um capitalismo organizado na república, influenciada pelo economista Rudolf Hilferding. O curto sucesso que se obteve durante 1923 e 1924 foi o suficiente para a ampliação do projeto de racionalização da economia alemã por parte do Estado, “o progresso técnico começou a ser visto como o caminho das melhorias sociais futuras” (ibidem, p.53) garantindo a eficácia e a eficiência da sociedade e seus recursos (Cf. BENJAMIN, 2005, Tese XI: 100). Esse caminho que se manteve em disputa mesmo em seus anos dourados, logo desmoronou com a crise econômica que se seguiu após Grande Depressão de 1929, com hiperinflação e altas taxas de desemprego[[9]](#footnote-8) formando nas classes médias a massa para o nazismo.

Enquanto a socialdemocracia alemã apostava no tecnicismo político e econômico de Karl Kautsky e Rudolf Hilferding para uma transição pacífica para o socialismo, que “como verdadeiros políticos só fazem projetos a prazo” (BENJAMIN, 2012: 42), Benjamin acionava o *Alarme contra o incêndio[[10]](#footnote-9)* prevendo que se não fosse interrompido rastilho dessa história naturalista e evolucionista “até um momento rapidamente calculável da evolução economia e técnica (a inflação e a guerra de gás parecem assinalá-los), então tudo estará perdido” (ibidem, ibidem). A ingerência da ideologia do progresso pela socialdemocracia não apenas enfraqueceu uma esquerda revolucionária socialista e sua “revolução inacabada” de 1918[[11]](#footnote-10) como fortaleceu a “revolução conservadora” ou ortodoxa[[12]](#footnote-11) que trocou o sinal da Constituição de Weimar. Se a vitória do Partido Social Democrata Alemão (SPD), que sistematizou os direitos como um compromisso constitucional (*Verfassungskompromiss*) do Estado social, realizando uma transição gradual, pacifica e democrática ao socialismo deu prevalência a interpretação hegeliana da Constituição[[13]](#footnote-12). Todavia, o agravamento da crise econômica fez de Weimar uma “republica sem republicanos” (DYMETMAN, 2002: 11), a “revolução conservadora” inverte a chave da interpretação jurídica que favorecia a socialdemocracia, fazendo-a mostrar sua outra face no conservadorismo antiliberal da teoria jurídica de Carl Schmidt. Os impasses que fizeram Otto Kirchheimer apontar a Constituição de Weimar como a “Constituição sem decisão” (BERCOVINI, 2004a: 30,33), ganha no decisionismo schmidittiano um caráter positivo de Estado Total que se consolida no surgimento do nazismo na realização de seu artigo 48. De repente, a Constituição se viu contra a República.

O artigo 48 da Constituição de Weimar, em seu parágrafo 2, previa que:

“Se um Estado não cumpre as obrigações a ele impostas pela Constituição ou pelas leis do Reich, o presidente do reich pode impô-las com ajuda das forças armadas. Em caso de graves distúrbios ou ameaças à ordem pública e a segurança, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para sua restauração, intervindo, se preciso com a ajuda das forças armadas. Para isso, pode, temporariamente, no todo ou em parte ab-rogar os princípios fundamentais que constam nos artigos: 114, 115, 117, 118, 123, 124, 153”. (DYMENTMAN. 2002: 109)

A posição do presidente do Reich nesse artigo expressa o mesmo dilema que Benjamin percebeu no monarca barroco do século XVII que em sua posição de soberania deveria decidir sobre o estado de exceção, proclamando-o em nome do bem-estar e da paz. No barroco alemão, Benjamin empresta o conceito moderno de soberania que encontra na *Teologia Política* de Carl Schmitt[[14]](#footnote-13) para caracterizar o soberano como a figura intocável que deve domar o processo histórico que aparece inconstante, instável e ao acaso. Contudo dá uma respostá crítica ao jurista. Benjamin não deixa de indicar a contradição entre estado de exceção e bem-estar, própria da modernidade filosófica, encontrando-a na presença sob Maquiavel, na tensão entre a legalidade e a manutenção da ordem que só poderia se resolver pela ação do soberano na suspensão temporária da lei. Em suas origens no direito romano, deve-se frisar o caráter temporário da suspensão da lei, o estado de exceção aparecendo como um instrumento jurídico para defender o país de uma ameaça externa, suspendendo temporariamente o Estado de Direito perante avaliação do Congresso. Na modernidade filosófica do século XVII o caráter temporário que limitaria o poder absoluto do soberano desaparece porque a sua própria autoridade é absoluta e porque seu poder não é regulado constitucionalmente, é fundamentado na sua condição teológica que percebe o seu corpo de rei próximo de Deus. O aparecimento de um estado de exceção na Alemanha do século XX ganhava um contorno excepcional da contradição de seu próprio tempo, uma vez que além do dilema do soberano que estava acima da lei, a Constituição de Weimar fundada pelos ideais republicanos e democráticos mantinha dentro de sua ordem, o estado de exceção, mantendo-se durante todo o período até o nazismo em que se tornou permanente. Nessa chave que podemos ler sua VIII tese sobre a história:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é regra geral. 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. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse norma histórica. O espanto em constatar que os acontecimentos que vimos ainda seja possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no inicio de nenhum conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação de história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN, 2014b: 83)

Quando Benjamin remonta a tradição dos oprimidos, ele traz a necessidade de interrupção dessa história que se constituiu na ideia de progresso como opressão e barbárie, uma interrupção que se dá apenas com rompimento do tempo histórico dominante. Um salto que talvez nem a luta de classes instaurada na metrópole moderna pode realizar. “O materialista histórico não pode renunciar o conceito de um presente que não é transição (...), pois este conceito define exatamente o presente que ele escreve a história para si mesmo” (BENJAMIN, 2014b, TESE XVI: 128) Para Benjamin, também “Marx é tributário do historicismo dos vencedores” (MATOS, 1996: 67) que percebem a história como um curso em evolução, ele não rompe com a continuidade natural do tempo, pelo contrário, quando vê “nas revoluções a locomotiva da história universal” (BENJAMIN, 2012: xx) ele faz da revolução ideia do progresso da história e não da interrupção dessa história, “o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio” (ibidem, xx), a tradição dos oprimidos. Por isso que, como a Modernidade, “Marx secularizou na ideia de sociedade sem classes a ideia de tempo messiânico” (ibidem, xx), a sociedade sem classes e sem opressão que se representaria na descontinuidade do tempo, na condição divina do messianismo do qual nada pode ser dito, no estado de exceção real, faz-se apenas um signo de imobilização do tempo histórico que progride em um eterno retorno do mesmo, como tradição dos oprimidos, o estado de exceção torna-se permanente nesse tempo teológico secularizado.

Mais uma vez, Benjamin encontra eco na *Teologia Política* de Carl Schmitt em que:

Todos os conceitos expressivos na moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Para jurisprudência, o estado de exceção possui significado análogo ao do milagre na teologia. A idéia do Estado do direito moderno conseguiu disseminar-se com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que expulsaram o milagre do mundo e que também rejeitavam uma violação das leis naturais, por meio de uma intervenção direta que institui uma exceção, do mesmo modo que a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente” (SCHMITT, 1996: 109)

A secularização nas democracias liberais era representada pelo suposto caráter de neutralização dos conflitos políticos, a política que passava mais pela antítese de interesses, deveria ter em seu Estado Moderno uma arena na qual pudesse se estabilizar em suposta paz social. O estado de exceção é visto como mais um desses instrumentos estabilizadores da ordem social. Schmitt via nessa neutralização uma despolitização do político que na Modernidade se tornara refém da corrupção econômica e do progresso cientifico, a ideia de neutralidade liberal que submetia o Estado às leis, impedia sua atuação no político que requer decisão e não discussão. Nesse sentido que os liberais eram deístas, com o decisionismo o jurista reconhecia no estado de exceção a possibilidade de transcendência do político que se perdeu na Modernidade, o soberano representava o milagre divino que intervinha dominando o acaso[[15]](#footnote-14). Para ele, não estava em jogo o estado de exceção como um artifício para emergências e crises, mas para definição e atuação da soberania. O estado de exceção era ditadura e nessa sociedade de massas em que a despolitização do campo político fez o patrão dar lugar ao político como bode expiatório da luta de classes, a Modernidade viu o fascismo emergir dando continuidade à história dos vencedores na monstruosidade no estado de exceção nazista.

Benjamin dividia com Schmitt a crítica a história progressista da Modernidade, mas em um campo contrário a transcendência do político não passava pelo fascismo, mas sobretudo pelo seu combate. Neste sentido a tese VIII também era uma resposta ao debate sobre a situação jurídica e política da Alemanha, iniciado na *Origem do Drama Barroco,* como nos mostra Giorgio Agamben[[16]](#footnote-15)*.* Com o estado de exceção permanente, a exceção torna-se inseparável e indistinguível da regra, não há mais espaço para exceção porque ela também virou regra capturada pelo direito como uma anomalia jurídica que “por excelência pretende manter o direito em sua própria suspensão como força da lei” (AGAMBEN, 2004: 92). Ante essa coincidência entre exceção e regra, Schmitt não pode concordar de maneira nenhuma, ora, para ele “o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo – o estado de exceção – que visa tornar norma aplicável suspendendo, provisoriamente, a sua eficácia. Quando a exceção se torna regra, a máquina não pode mais funcionar” (ibidem: 91). Não foi o que se viu no nazismo, em que não se proclamou outra Constituição e a suspensão dos direitos constitucionais permaneceu durante todo o regime; criou-se uma “zona de anomia em que age a violência sem nenhuma roupagem jurídica” (ibidem: 92), o estado de exceção funcionou *tout a court,* fazendo da própria suspensão do direito, a força da lei. Assim, nessa zona de anomia como um espaço vazio do direito, o regime hitlerista apresentava como novidade um Estado dual no qual “o ditador tem uma função constitucional. Ele age em nome da constituição”, mas suas “medidas não são limitas por lei, elas são extra-legais[[17]](#footnote-16)” (KIRSCHMBAUM, 2002: 66) ao mesmo tempo o ditador poderia se comportar como uma forma da lei, no compromisso constitucional do soberano, em sentido completamente oposto aparece em função do poder coercitivo do Estado, como pura aplicação da violência, sem a vigência do direito, como força da lei, o estado de exceção se apresentaria como forma da lei, em que sua vigência não garante a aplicação de seu conteúdo, como também enquanto força da lei que faz da violência meio para seus fins.

Com isso, como resposta modernidade, o caminho de Schmitt não era a emergência de um conceito de história que pudesse dar conta de nossa época. Pelo contrário, na forma e na força da lei a exceção permaneceu na Modernidade fazendo de nós todos *Homo Sacers*. A continuidade das guerras, a intensiva econômica sobre direitos e a condição humana, a gestão dos corpos pela biopolítica dão sequencia a tradição dos oprimidos. Quando Benjamin expressa a exceção permanente, como regra, a violência que é forma e força da lei é o Estado em que tudo se passa como “uma lei que está em vigor e não se aplica ou se aplica sem estar em vigor” (AGAMBEN, 2004: 97). Talvez, para Benjamin como o Estado de Direito nasça de uma violência inaugural como estado de exceção, a sua continuidade também se manifeste pelo estado de exceção; o próprio Estado seja o estado de exceção[[18]](#footnote-17).

No Estado Moderno “tudo ocorre como se a Constituição tivesse sido concebida tendo em mente o estado de exceção, e a energia republicana não passasse de um estado de exceção represado” (MATOS, 2003: 51), utilizando a violência como meio de Direto, o Estado bloqueia qualquer possibilidade de interrupção do tempo histórico, como manutenção da ordem é apenas mais do mesmo; também por isso, para Benjamin, o dialogo e o conflito como expressão do político “só podem ser regulados sem violência a margem do Estado” (KIRSCHBAUM, 2002: 72). Neste âmbito uma nova perspectiva sobre o conceito de estado de exceção se abre, a ser explorada para além das representações do barroco, em suas relações com o direito e a violência no ensaio *Para uma crítica a violência[[19]](#footnote-18)* (*Zur Kritik der Gewalt*), onde Benjamin apresenta duas formas de violência (*Gewalt*) pela discussão entre fins e meios do direito. Para ele:

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si so a qualquer validade. Daí resulta que toda a violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito geral (BENJAMIN, 2013c: 136)

No âmbito do direito Benjamin encontra na contraposição entre um direito natural, que vê a “violência como um dado da natureza” (ibidem: 124) e um direito positivo, em que a violência é “produto do devir histórico” (ibidem: 124), um dogma comum, se de um lado “fins justos podem ser alcançados por meios justificados”, de outro, “meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (ibidem: 124), a diferença se a crítica se dirige ao fim ou ao meio respectivamente, pressupõe de forma comum a violência como um meio imediato para justiça ou garantia de seus fins. Como meio a violência é articulada de duas formas, pelo direito natural como violência da guerra que “enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito” (ibidem: 131), nela a violência prevalece como fim natural de maneira coercitiva para fundar o direito sob o nome de poder (*Macht*). O exercício desse direito natural conquistado pela força, não deixa de transparecer a relação dessa violência com o destino e com o mito, uma vez que em uma nova ordem jurídica proveniente da guerra, o direito de exercer o poder sobre o seu inimigo, a conquista, não é decidida pela razão, mas pelo destino. De outro lado, mais próximo o direito positivo, a violência aparece pelo militarismo e pela polícia como meios de fim de direito, que “consciente de suas raízes (...) enxerga tal interesse na apresentação e manutenção da ordem de um destino (...) que o direito protegerá então com seu poder” (ibidem: 133), após a instauração do direito, a violência não é abdicada, ela apareceria administrada como meio do próprio direito na conservação de sua ordem, como destino único o direito não enxerga nada que possa atuar fora à sua ordem, nem mesmo a ameaça, por isso, “a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça” a tudo que queria se colocar para fora da ordem jurídica. Se “a instauração do direito é instauração do poder, e, enquanto tal uma manifestação imediata da violência, (...) o poder é o principio de instauração mítica do direito” (ibidem: 148). Assim, como um meio, a violência estaria encerrada como a instauração do direito e a manutenção do direito, colocando tanto em função de sua natureza como em seu devir histórico como manifestação de destino que se perpetua, haveria alguma outra modalidade da violência para além do direito?

Em Georges Sorel[[20]](#footnote-19), Benjamin intui um terceiro tipo de violência, a violência pura ou divina, que vem para purificar viventes, depondo o direito e rompendo com a dialética que se estabeleceu entre violência e direito se colocando para fora e além dele.

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata, mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa a sua abolição. (ibidem: 150)

Essa violência pura aparecia também em dois momentos, enquanto violência mítica “em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses” (ibidem: 147) não como um meio para atingir a sua vontade como um fim, mas sim como expressão da sua existência, ela vem como castigo que instaura o direito divino, como vemos no mito de Níobe[[21]](#footnote-20). Contudo, essa violência que é sangrenta, cobrada com sacrifícios, exercida contra a vida enquanto instauradora do direito como violência arbitrária (*schaltende Gewalt*) e enquanto mantenedora como violência adminsitrada (*verwaltete Gewalt*), é redimida em um segundo momento por uma violência divina que reina (*waltende Gewalt*), não sangrenta, a favor do vivente. “Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito, se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites, se a mítica traz culpa e expiação, a violência divina expia a culpa” (ibidem: 150), ela de fato é a purificação da violência, da ameaça, o medo de punição e da culpa que o direito impõe aos viventes. Para Benjamin essa violência divina não seria atestada por um caráter religioso, manifesta por um milagre, mas pelo momento não sangrento de expiar a culpa; o que lhe há de sagrado não é o direito que em seu poder supremo coroado pelo destino pode decidir pela vida e pela morte, mas sim o que ela condena, a mera vida.

A difícil apreensão dessa violência pura que se põe simbólica possibilita diversas interpretações que além do direito, devem também perpassar uma leitura apenas no registro místico-religioso da violência. O *Fragmento Teológico Político[[22]](#footnote-21)* nos é elucidador nesse sentido, ao apontar que “o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica; ele não pode ser posto como meta (*Ziel*). Visto historicamente, ele não é meta, mas fim (*Ende*)”, divina, a violência não se manifesta como meio, mas como fim da dinâmica histórica. Neste sentido, sua compreensão nos é importante não somente porque rompe com a dialética entre violência que funda e mantém o direito, possibilitando superar o âmbito da história natural, nem porque se efetiva, como uma violência para fora e além do direito, como um estado de exceção chamado por Benjamin de verdadeiro, que dê conta de nossa condição histórica[[23]](#footnote-22), mas também porque permite retomar o drama barroco na perspectiva da teoria da alegoria. No Barroco condenado a imanência, “a história destino é o tempo circular da natureza, e a história naturalizada é o tempo pontual da estabilidade profana. Ambos excluem a perspectiva messiânica” (ROUANET, 1984: 44), segundo a qual o Messias aparece perfazendo “todo o advir histórico” para salvá-lo. Com a alegoria[[24]](#footnote-23) Benjamin busca mostrar como o Barroco tentou ir para além de si mesmo, buscando uma nova significação das coisas em uma violência alegórica que despe as coisas de seu contexto para na representação de suas figuras, de caveiras, de mortes, de saber culpado, de mal absoluto, manifestar “na subjetividade artística do barroco” uma convergência “com a essência teológica” (BENJAMIN, 2013a: 251), uma subjetividade vazia que “apropria-se do real e vê-o como mero reflexo de si mesmo em Deus” se tornando “garantia formal do milagre, porque anuncia a própria ação divina” (ibidem: 252, 253), ao se projetar enquanto Deus, esta subjetividade barroca frustra sua salvação na medida em que essa falsa transcendência não a liberta da imanência absoluta da natureza de seu tempo, é apenas uma ilusão alegórica que na falta de equivalente histórico fracassa como fantasmagoria de um desejo represado de transcendência (ROUANET, 1984: 41). Como no *Trauerspiel*, a tragédia do homem moderno é a incapacidade de agir e decidir, é manter-se omisso a história sem não conseguir mudar a ordem das coisas, é permanecer passivo aos excessos do político, do econômico, do direito. Assim, na Modernidade, “o estado de exceção é inconsciente de si, pois mobiliza conceitos cujas raízes e fundamentos permanecem escondidos em razão de uma amnésia social: pertencem ao campo teológico secularizado” (MATOS, 2003: 49), longe de despolitizar o teológico, ao contrário, a sociedade moderna e seus oximoros, mostram-se cada vez mais como uma teologização do político. Só uma intervenção divina messiânica poderia nos salvar, um estado de exceção verdadeiro que inaugure um novo tempo, mas o que aconteceria com a humanidade em sua condição messiânica?

**Referências Bibliográficas:**

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz?* São Paulo: Boitempo, 2010

BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984

*\_\_\_\_\_\_\_\_\_. A origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013ª

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1986.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Fragmento Teológico Político*. In. Anjo da Historia, Belo Horizonte, Autentica, 2012

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Escritos sobre mito e linguagem.* São Paulo: Editora 34, 2013c

BERCOVINI, G. *Constituição e estado de exceção permanente: a atualidade de Weimar*. São Paulo: Azougue editorial, 2004

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Constituição e Política: uma relação difícil*. In Lua Nova, nº61, São Paulo, 2004.

DYMETMAN, A. *Uma arquitetura da indiferença.* São Paulo: Perspectiva, 2002

ELIAS, N. Os alemães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. O processo civilizador. Vol 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994

GAY, P. *A cultura de Weimar.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978

KIRSCHBAUM, S. *Carl Schmitt e Walter Benjamin*, In. Cadernos de Filosofia Alemã: crítica da modernidade, nº8, 2002. p.p.61,84.  
LOWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005

MATOS, O. *Modernidade: república em estado de exceção*. In. Revista USP, São Paulo, nº59, 2003, p.46,53. Disponivel em: http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13275/15093

RICHARDS, L. *A república de Weimar*. São Paulo, Cia das Letras, 1988

RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo, Edusp, 2000

SCHMITT, C. *Legalidade e Legitimidade*. Madri. Aguilar Ed, 1971.

\_\_\_\_\_\_\_.*Nomos da Terra: no direito das gentes jus publicum europeum*. São Paulo: Contraponto, 2015

\_\_\_\_\_\_\_. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty.* Chicago: University of Chicago Press, 2006

\_\_\_\_\_\_\_\_. *The concept of the political.* Chicago: University of Chicago Press, 2007

\_\_\_\_\_\_\_\_. *The source of the tragic*. In Revista Telos, nº 72, 1987, p. 133-151. Disponível em: http://www.telospress.com/carl-schmitt-on-the-source-of-the-tragic/

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992

WEBER,S. *Talking about exception to decision: W. Benjamin and Carl Schmitt*. Disponível em: <http://users.clas.ufl.edu/burt/Renaissancetragedy/Weber.pdf>

ZIZEK, S. *Violência*. São Paulo: Boitempo, 2014

1. Annie Dymetman nos mostra que não faltavam indícios ao filósofo da semelhança entre seu tempo e seu objeto de estudo, “o universo barroco pode ser visto como uma alegoria do estado total qualitativo de Schmitt no qual a missão do príncipe é implantar um reino estável” (DYMETMAN, 2002: 142) lacrando a história e protegendo o mundo de toda e qualquer mudança, mas também como uma “crítica a cristalização de tendências táticas que desde o inicio do século vinham dividindo a esquerda” (ibidem. ibidem) desde a Segunda Internacional (1889-1916) entre reformistas e revolucionários, partidos e sindicatos, socialdemocratas e Espartaquistas. Na Alemanha, Benjamin certamente acompanhou durante a Primeira Guerra Mundial a disputa entre aqueles que viam na participação do país aspirações imperialistas de conquista e partilha de mercados, e de uma maioria que viam uma defesa da pátria, daqueles que à esquerda, propunham a paz e dos outros que propunham a revolução. Em 1918 há a revolução que derruba o Império, e o chanceler da social democracia Friedrich Elbert forma um acordo com o alto comando do exercito para estabelecer a ordem. No ano seguinte, trabalhadores insurgentes são presos e assassinatos junto com lideres Espartaquistas. Os assassinatos nunca investigados de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht meses antes da inauguração da República de Weimar também davam as cores do presente, as formas do barroco. [↑](#footnote-ref-0)
2. Norbert Elias nos mostra como, na tentativa de conquista da Europa, a invasão napoleônica à já belicosa Prússia criou nos alemães não apenas um pífio movimento de resistência seguido um sentimento antifrancês, como também uma sensação de fraqueza e impotência do país perante o mundo. Se de um lado os “estudantes alemães formaram *Freikorps*, ou brigadas de voluntários, que hostilizavam as tropas de ocupação napoleônicas” (ELIAS, 1997: 20) dando vazão ao seu sentimento do oprimido, alimentado até a campanha da Guerra Franco-Prussiana, de outro lado, a recuperação posterior do país foi interpretada como superação de sua fraqueza pela demonstração de força nas batalhas de sua unificação em 1871, os alemães tinham uma resposta clara e inequívoca para a transição que passaram, “a mudança ocorreu através de uma curta série de vitórias militares” (ibidem, p.114) em países vizinhos como Áustria (Guerra Austro-Prussiana), Dinamarca (Guerras de Schleswig ou Guerra dos Ducados) e a própria França (Guerra Franco-Prussiana), de modo que em detrimento a “ideia de que preservar a consideração pelos outros, o amor e a solicitude de ajudar o outro” (ibidem, ibidem) se constituiu no alemão um ideário patriótico de glorificação da força e da guerra que repercutiu nas aspirações imperialistas durante a Primeira Guerra Mundial e que foi abalado com sua derrota. [↑](#footnote-ref-1)
3. O *Tratado de Versalles*, assinado em 1919, considerou a Alemanha culpada por provocar a Primeira Guerra Mundial, impondo-a uma indenização pesada pelos custos da Guerra, limitação do numero de homens de suas Forças Armadas, e perda do território e colônias do antigo Império. Segundo Cury, essas condenações foram percebidas “como um verdadeiro *Diktat* imposto pelos vencedores, sobretudo pela França” (CURY, 1998: 86), os alemães se sentiram humilhados pelos franceses com os quais rivalizavam desde a invasão napoleônica. [↑](#footnote-ref-2)
4. A cultura, tal como a guerra foi fundamental para inscrição da “germanidade” na alma do alemão. Em suas mais variadas expressões, tivemos desde a tentativa de apresentar um “Renascimento tardio” como mostras da superioridade do espírito alemão em relação ao mundo no classicismo de J. J. Winckelman e na exaltação de F. Nietzsche à música de R. Wagner, até, a produção de um nacionalismo nas expressões *Volkisch* do romantismo alemão que emergindo contra a modernidade, buscava a unificação da alma alemã, fazendo da cultura o plano de “correspondência plena entre o individuo e o solo natal” (DYMETMAN, 2002:73). [↑](#footnote-ref-3)
5. Ao contrário dos franceses e dos ingleses, Alemanha nunca passou por uma Revolução Burguesa em seu processo civilizatório e desenvolvimento industrial. O mais próximo que a Alemanha chegou de uma Revolução dessa espécie foram a Reforma Protestante promovida por Martinho Lutero e a Revolução de 1848 que a modernizou perpetuando o poder de sua elite agrária (DYMETMAN, 2002: 8). Esses dois momentos fizeram não apenas de sua burguesia extremamente rural, prosaica e conservadora no que se refere aos costumes e a política, como também fizeram de sua revolução política, teológica. [↑](#footnote-ref-4)
6. Fritz Ringer nos mostra a rápida industrialização alemã antes da Primeira Guerra, “no espaço de algumas décadas a Alemanha tinha se transformado de um país relativamente atrasado e predominantemente agrícola numa das maiores potencias industriais do mundo” (RINGER, 2000: 55). Esse rápido desenvolvimento teve consequências significativas do suporte material da guerra à educação mais voltada para a técnica de uma emergente classe média, consolidando a percepção positiva do progresso tecnológico na sociedade alemã. Todavia, “a industrialização foi tão abrupta e os transtornos tão notáveis que as rivalidades econômicas e sociais tornaram-se proeminentes na vida política da nação” na sequencia dos anos de Weimar. [↑](#footnote-ref-5)
7. A nova República Alemã deveria modernizar-se, representando uma redescoberta da política na nação ao reformar radicalmente as estruturas de poder, militarista, burocrática, hierarquizada e classista, herdada pela unificação do Segundo Reich (1871) [↑](#footnote-ref-6)
8. Bercovini aponta que “a declaração de direitos da Constituição de Weimar poderia ser dividida entre direitos de liberdade de individuo, direitos democráticos, direitos socialistas de prestação social ou cultural, direito das organizações publicas contra o Estado, garantias institucionais e garantias de instituto” (BERCOVINI, 2004a: 32). Dos direitos relacionados a um espectro mais liberal podemos destacar: liberdade pessoal (artigo 114), liberdade de opinião (artigo 118), liberdade de reunião e manifestação (artigo 123), direito a propriedade privada (artigo 115). Já os direitos sociais estariam expressos no direito e proteção ao trabalho (artigos 163 e 157), previdência e assistência social (artigo 161), direito de sindicalização (artigo 159), função social da propriedade (artigo 153), reforma agrária (artigo 155), democracia econômica (artigo 165) [↑](#footnote-ref-7)
9. Fritz Ringer aponta que “a inflação significou a ruína econômica, sobretudo, para aqueles grupos sociais que já se achavam em desvantagem comparativa em uma época de rápida industrialização” (RINGER, 2000: 73) em três níveis. Primeiro, destruiu a poupança em dinheiro enriquecendo banqueiros e agiotas; segundo penalizou empregados com salários já defasados e ajudou empregadores, e por fim trouxe perdas em transações comerciais e trocas de mercadorias. Esses problemas demoliram com a socialdemocracia e inflou a construção do mito da Grande Alemanha e do conservadorismo nacional expresso nas palavras de Aloys Fischer: “Se ridiculariza tudo o que inspirou e guiou nossos antepassados e a nós mesmos, se rouba do povo a sua fé em Deus, sua realeza, na pátria , na família, no direito de herdar propriedade adquirida honestamente, o que resta para um ser humano intelectual e espiritualmente tão empobrecido e espoliado (...)? Foi aqui que acabamos chegando, graças à visão de mundo materialista da socialdemocracia.” E nos versos de Gustav Roethe: “Não deixem que Bismarck morra dentro de vocês. Não desistam, bandeiras em punho. Queira a si mesma, terra alemã. Queira a si mesma, vença o infortúnio. Bismark estava morto, não está mais” (ibidem: 207-211). [↑](#footnote-ref-8)
10. BENJAMIN, W. *Alarme contra o incêncido.*In. Rua de Mão Única. Belo Horizonte: Autêntica: 2012 [↑](#footnote-ref-9)
11. Durante a Grande Guerra houve uma disputa interna entre a esquerda alemã que se dividiu entre a socialdemocracia (SPD) que defendia apoio ao Império em nome da defesa da civilização alemã, e a esquerda revolucionária formada pela Liga Espartaquista (USPD), que denunciava as intenções imperialistas da Reich. No ano de 1917, quando o governo alemão já se percebia derrotado na Guerra houve a Revolução Russa, que refletiu na Alemanha com diversas greves e revoltas coordenadas pelos trabalhadores organizados e a Liga Espartaquista, bicotadas pelos sindicatos socialdemocratas. Em novembro de 1918 começam uma insurreição contra o Império, “greves, manifestações, assembleias gerais, discursos, votações de resoluções, ocupações de prédios públicos, cortejos fúnebres se repetem sensivelmente da mesma maneira, em datas por vezes diferente, nos centros urbanos de todos Estados federados que formavam o Império” (RICHARD, 1988: 40,41). No primeiro momento os socialdemocratas fizeram apelos para que os trabalhadores não participassem dos manifestos Espartaquistas, mas após a proclamação da republica na Baviera propôs um governo de coalizão que aos poucos foi minando a presença do radicalismo Espartaquista em sua maioria na Assembléia Constituinte e no Congresso. Desse modo nascia a Republica de Weimar de “uma guerra civil no interior da esquerda republicana”, a proclamação da República “foi um ato dirigido não apenas a Monarquia, mas contra os Espartacistas” (GAY, 1978: 25). A Revolução de 1918 se tornaria inacabada com a perspectiva socialdemocrata de Weimar, tendo como seu ultimo suspiro a fracassada tentativa do *outubro alemão* em 1920 pelo Partido Comunista Alemão (KPD). Não por menos Benjamin diz que “a ascensão do fascismo atesta uma revolução fracassada”. [↑](#footnote-ref-10)
12. A disputa intera entra a esquerda não foi poupada pelas forças conservadoras e contrarrevolucionarias. O desgaste da socialdemocracia ao minar o governo de coalizão foi grande em setores populares. Annie Dymetman apresenta que imediatamente após a Constituição promulgada, o Parlamento eleito por 75% do eleitorado, composto de sociais-democratas, democratas e católicos, tinha apoio apenas de uma minoria em menos de um ano (Cf. DYMETMAN, 2002: 11) fortalecendo a oposição conservadora onde encontrava eco de sua insatisfação. O movimento nacionalista e conservador alemão (Konservative Revolution - KR) tentaram derrubar a república em 1920 numa ação conhecida como *putsch de Kapp,* fracassaram nesse momento mas chocaram o ovo que anos mais tarde deu luz ao nazismo. [↑](#footnote-ref-11)
13. Durante a formação da Constituição de Weimar o contexto jurídico-filosófico sobre a função constitucional girou sobre duas perspectivas, uma hegeliana e outra neokantiana. Gilberto Bercovini define essas duas perspectivas da seguinte maneira: de um lado uma vertente hegeliana segundo a qual “a Constituição é a lei da vida política global de um Estado, ou seja, está ligado a um “ ‘ser’ ” político do Estado” (Cf. BERCOVICI, 2004b, p.7) uma compreensão mais próxima dos socialdemocratas que entendiam a Constituição como regime político-social do país, confundindo o Estado como ente político a e sua forma legal; de outro havia uma vertente que orbitavam em torno de posições neokantianas próximas ao Hans Kelsen e ao positivismo do Círculo de Viena segundo a qual a “Constituição é uma regra de direito que apenas regula o comportamento estatal, estando ligada ao dever ser do Estado” (ibidem, p.7), ;como estatuto jurídico a sua base não é o ente político do Estado, mas a norma a qual estaria limitada, cabendo apenas regular o comportamento dos agentes estatais, interpretação mais ligada ao liberalismo [↑](#footnote-ref-12)
14. Benjamin estabeleceu um debate com o jurista Carl Schmitt em torno do tema de estado de exceção. O debate se dá em torno da legitimidade do poder de decisão do soberano em decretar o estado de exceção. Benjamin não nega a influência de Schmitt, em correspondência diz: “constará facilmente como o livro é devedor de seu trabalho, na exposição sobre a doutrina de soberania do século XVII. Permita ainda que lhe diga que encontrei também nas suas sobras posteriores (...) e nas suas reflexões sobre filosofia política a confirmação dos caminhos das minhas investigações estéticas” (BENJAMIN, 2013: 294); a Origem do drama barroco já era uma réplica a Schmitt há resposta crítica que o jurista dedicou ao seu ensaio [↑](#footnote-ref-13)
15. Kirschbaum nos mostra o movimento de Schmitt da seguinte maneira. “Ao constatar que o Estado moderno é teologizado e dar como obvio que o milagre prova a existência d Deus, é necessário para teologia, então o estado de exceção, análogo ao milagre na política, é igualmente necessário para o Estado moderno, dessa forma naturalizando o estado de exceção” (KIRSCHBAUM, 2002: 78). Por sua vez Benjamin teria respondido radicalmente à Schmitt mostrando no Fragmento Teológico-Politico como a perspectiva divina não telos da dinâmica histórica, e que a politica como ordem do profano não pode ser construída sobre a ideia do Reino dos Céus, separando o carater político da teologia, mostrando que ela só tem significado religioso. [↑](#footnote-ref-14)
16. Cf. AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004 [↑](#footnote-ref-15)
17. Schmitt diferencia em sua teoria legalidade, legitimidade e superlegitimidade. A primeira “significa obediência e disciplina, é o modo funcional de uma burocracia moderna estatal” (66), a segunda “significa a formula de identidade moral, ideológica, ou filosófica e a auto-imagem de um sistema político” (66) e por fim, a última “significa a validade com maior força de certas normas, em relação as normas simples (ou regulares), as normas normais” (66) nessa chave hierárquica que para ele justifica-se a intervenção extra-legal do soberano. [↑](#footnote-ref-16)
18. Segundo Nobert Bolz, citado por Michael Lowy, o interesse em Benjamin em sua crítica da violência era entender a “analogia fisiognômica entre a crítica reacionária e a anarquista” uma vez que “ambas rejeitam os mitos liberais e percebem o Estado de exceção como núcleo da ordem política. A situação extrema possui um indicador histórico-filosofico: define o momento do ultimo combate entre Autoridade e Anarquia” (LOWY, apud KIRSCHBAUM, 2002: 62). [↑](#footnote-ref-17)
19. BENJAMIN,W. *Para uma crítica da violência*. In. Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Editora 34, 2013c [↑](#footnote-ref-18)
20. A referência de Benjamin a Sorel deve-se a distinção que o sociólogo faz entre greve geral política e greve geral proletária. Na primeira, o Estado não perde a sua força, pelo contrário o poder passa de privilegiados a privilegiados; já na segunda a única tarefa é aniquilar o poder do Estado, nesse sentido “a primeira seria instauradora do direito, a segunda anarquista” (ibidem: 143). Enquanto a greve geral política estaria para a violência como meio que instaura de depois mantêm o direito, a greve geral política se apresentaria com aquela violência divina que, veremos, fora e além do direito, busca aniquilar o direito em favor dos viventes. [↑](#footnote-ref-19)
21. Níobe, na mitologia grega, casou-se com, Anfião, o rei de Tebas e teve sete filhos e sete filhas, vangloriando-se como superior a deusa Leto, mãe de Apolo e Artemis que ofendida pediu para seus filhos a vingassem matando a flechadas seus setes filhos homens e depois suas filhas mulheres. Benjamin aponta que “a ação de Apolo e Artemis pode parecer um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai a fatalidade sobre si, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino” (147) que vence violentamente, engendrando pela vitória, um novo direito. [↑](#footnote-ref-20)
22. BENJAMIN. W. *Fragmento Teológico-Político*. In. O anjo da história. Belo Horizonte: Autência, 2012. [↑](#footnote-ref-21)
23. Cf. BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história (tese VIII). O anjo da história. Belo Horizonte: Autência, 2012. [↑](#footnote-ref-22)
24. Benjamin diferencia uma alegoria medieval que tinha como função didática de fortalecer a autoridade cristão e teológica pela descaracterização dos deuses pagãos, de uma alegoria barroca que com o declínio da autoridade eclesiática após a secularização, incorporou como símbolo a autoridade mundana imperfeita, por isso sua representação é a moral e política. Assim, se “a alegoria medieval é crista e didática, o barroco regressa a Antiguidade, num sentido místico e histórico natural” (BENJAMIN, 2013a: 182), próxima aos mitos, a alegoria moderna se edifica pictoricamente na criação, “só essa alegoria ensina o artista a inventar, e é isso que o coloca ao nível do poeta” (ibidem: 183) [↑](#footnote-ref-23)