



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB-UFPE-UFRN

ANDRÉ RICARDO DIAS SANTOS

**ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO:
VIOLÊNCIA E PODER NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN**

TRABALHO DE TESE DE DOUTORADO

João Pessoa

Julho de 2019

ANDRÉ RICARDO DIAS SANTOS

**ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DI-
REITO: VIOLÊNCIA E PODER NO PENSAMENTO DE WALTER
BENJAMIN**

Trabalho apresentado como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia,
junto ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia – PPGF – da Universidade Fede-
ral da Paraíba – UFPB – Campus I.

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

JOÃO PESSOA

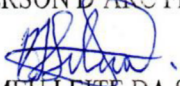
Julho de 2019

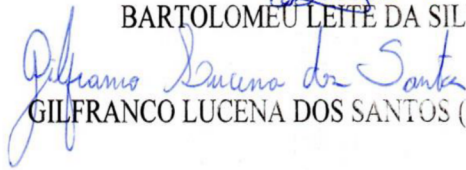
ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DO CANDIDATO **ANDRÉ RICARDO DIAS SANTOS**.

Aos vinte e quatro dias do mês de julho do ano dois mil e dezenove (24/07/2019) às 09:00 horas, na Sala 506 do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a tese de doutorado de **ANDRÉ RICARDO DIAS SANTOS**, candidato ao grau de Doutor em Filosofia. A banca foi constituída pelos professores: Dr. ANDERSON D'ARC FERREIRA (UFPB - Presidente), Dr. BARTOLOMEU LEITE DA SILVA (UFPB - Examinador Interno), Dr. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS (UFPB - Examinador Externo ao Programa), Dr^a. MÁRCIA ROSANE JUNGES (UNISINOS - Examinadora Externa à Instituição) e Dr. WILLIARD SCORPION PESSOA FRAGOSO (IFPE - Examinador Externo à Instituição). Dando início à sessão o Professor Dr. Anderson D'Arc Ferreira, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros, em seguida, passou a palavra ao doutorando **ANDRÉ RICARDO DIAS SANTOS**, para que fizesse oralmente a exposição de sua tese intitulada: **"ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: VIOLÊNCIA E PODER NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN"**. Após a exposição do candidato o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da banca. Terminadas as arguições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um breve intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, Professor Dr. Anderson D'Arc Ferreira, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou **APROVADA** a tese **"ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: VIOLÊNCIA E PODER NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN"**, tendo declarado que seu autor **ANDRÉ RICARDO DIAS SANTOS**, faz jus ao grau de Doutor em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Doutor. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Paulo de Tarso Costa, lavrado á presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, vinte e quatro de julho de 2019.

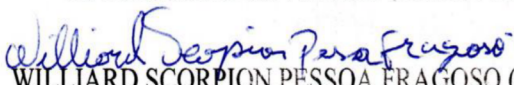
Paulo de Tarso Costa
Secretário do PIDF


ANDERSON D'ARC FERREIRA (UFPB - Presidente)


BARTOLOMEU LEITE DA SILVA (UFPB - Examinador Interno)


GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS (UFPB - Examinador Externo ao Programa)

MÁRCIA ROSANE JUNGES (UNISINOS - Examinadora Externa à Instituição)


WILLIARD SCORPION PESSOA FRAGOSO (IFSPE - Examinador Externo à Instituição)

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237e Santos, Andre Ricardo Dias.

Estado de exceção e estado democrático de direito :
violência e poder no pensamento de Walter Benjamin /
Andre Ricardo Dias Santos. - João Pessoa, 2019.
178 f.

Orientação: Giuseppe Tosi.

Coorientação: Sandro Chignola.

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Estado moderno - Crítica. 2. Estado de exceção. 3.
Soberania e poder. 4. Benjamin, Walter, 1892-1940. I.
Tosi, Giuseppe. II. Chignola, Sandro. III. Título.

UFPB/BC

CDU 321.01(043)

Para Giovanni Queiroz (in memoriam), amigo e mestre. Aos amigos.

Agradecimentos

Conheci o pensamento de Walter Benjamin através de dois professores e queridos amigos: Romero Venâncio e Giovanni Queiroz. À Giovanni, em memória, agradeço pelo tanto que nos ensinou, a amizade e o exemplo da vida que busca *“um dia ser tudo o que quer”*.

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Giuseppe Tosi. Por sua generosidade em acolher este trabalho de orientação, pela atenção e dedicação. Gostaria muito de poder espelhar suas lições no texto que segue.

Ao Prof. Dr. Sandro Chignola, que me acolheu na Universidade de Padova durante o período do doutorado-sanduíche. Definitivamente a generosidade e a presteza são virtudes dos italianos.

A tutti gli amici del Collegio Universitario Don Mazza - Padova. A Don Gelmetti per la accoglienza.

Aos meus amigos e minhas amigas. Gente amada que constrói conosco o que entendemos por vida.

*“O direito não mais praticado e só estudado é a porta da justiça”.
 - Ao tempo da lei que -
 “È vivida no vilarejo aos pés da montanha onde se ergue [o Castelo]”.*

(Walter Benjamin. **Franz Kafka:**
A propósito do décimo aniversário de sua morte, 1934.)

Magistrado ladrão*

*“A justiça com sua espada de
 Leviafã na mão
 Pronta para ser usada
 Com sua venda nos olhos
 Trazendo consigo o mito da
 Imparcialidade*

*A justiça não nasceu da liberdade!
 A justiça não nasceu da liberdade!*

*Sua dureza se encontra na
 sua elasticidade
 “De sua” interpretação
 Ê, ê, ê, magistrado ladrão!
 Ê, ê, ê, magistrado ladrão!”*

“Cabruêra”, álbum: *Do samba da minha terra*, 2004, composição de Zé Guilherme*

RESUMO

Nosso trabalho de tese situa-se na crítica ao Estado moderno, sobretudo na forma que este assume no contexto histórico da primeira metade do século XX. Aqui, o Estado passa a atuar a partir da regra da exceção, o que significa dizer que atua sobre uma contradição pautada pelo binômio inclusão-exclusão dos indivíduos pela via do direito. Partimos deste debate encontrado na obra de Walter Benjamin para investigarmos as condições da democracia e da soberania na atualidade. Para tanto, investigamos a problemática na obra do filósofo alemão através da sua filosofia da história, que funciona como o método para a averiguação das condições históricas da luta de classes e para a propositura de um novo paradigma histórico encontrado na compreensão da tradição dos vencidos. A partir daí nos debruçamos sobre o conceito de estado de exceção em busca de suas formas; a saber, o estado de exceção permanente e o “verdadeiro” estado de exceção. Neste percurso, buscamos compreender o conceito de poder soberano pela articulação entre duas formas, o poder constituinte e o poder constituído para, em seguida, pensar a antítese do poder destituente, conceito que conforma a instauração da emergência da exceção verdadeira. Estas questões são orientadas pela ideia da crítica da violência, conceito presente no pensamento de Benjamin em dois momentos: como violência que funda a exceção e como outro tipo de violência, que interrompe o seu circuito mítico da forma do direito. Investigaremos a questão filosófica do estado de exceção para apontarmos na obra do filósofo alemão a compreensão de que o poder soberano e seu mecanismo representacional conformam uma violência desde sua origem, consubstanciada pelo paradigma da soberania. Esta crítica da representação sustenta a problemática da realização democrática, que se expressa na hipótese de que o Estado de direito comporta o estado de exceção como necessidade de seu próprio funcionamento, o que nos habilita a defesa da violência revolucionária, aqui, na forma como Benjamin a define, enquanto violência pura.

Palavras-chave: Poder; Estado Democrático de Direito; Estado de Exceção; Soberania; Violência.

ABSTRACT

Our thesis work is situated in the criticism of the modern state, especially in the form that this assumes in the historical context of the first half of the twentieth century. Here, the state starts to act from the rule of exception, which means to say that it acts on a contradiction guided by the binomial inclusion-exclusion of individuals through the Law. We start from this debate found in Walter Benjamin's work to investigate the conditions of democracy and sovereignty today. To this end, we investigate the problem in the work of the German philosopher through his philosophy of history, which functions as the method for ascertaining the historical conditions of class struggle and for proposing a new historical paradigm found in understanding the tradition of the vanquished. From then on, we look at the concept of state of exception, in search of its forms, namely, the state of permanent exception and the "true" state of exception. In this journey, we seek to understand the concept of sovereign power by the articulation between two forms, the constituent power and the constituted power to then think the antithesis of the destituent power, a concept which conforms to the introduction of the emergence of the true exception. These questions are guided by the idea of criticism of violence, a concept present in Benjamin's thought in two moments: as violence that founds the exception and as another type of violence, that disrupts its mythical circuit in the form of law. We are going to investigate the philosophical question of the state of exception to point out in the work of the German philosopher the understanding that sovereign power and its representational mechanism form a type of violence from its origin, substantiated by the paradigm of sovereignty. This criticism of representation supports the problem of democratic achievement, which is expressed in the hypothesis that the rule of law includes the state of exception as a necessity of its operation, which enables us to defend revolutionary violence, here, in the way Benjamin defines it, as pure violence.

Key-words: Power; Democratic State of Law; State of exception; Sovereignty; Violence.

RIASSUNTO

La nostra tesi è situata nella critica dello stato moderno, soprattutto nella forma che ci vuole nel contesto storico della prima metà del XX secolo. Qui, lo stato ora funziona da eccezione alla regola, il che significa che agisce su una contraddizione guidata dal binomio inclusione-esclusione di individui per mezzo della legge. Iniziamo questo dibattito trovato nel lavoro di Walter Benjamin per indagare le condizioni della democrazia e della sovranità oggi. Pertanto, abbiamo studiato il problema nel lavoro filosofo tedesco attraverso la sua filosofia della storia, che serve come il metodo per l'indagine delle condizioni storiche della lotta di classe e per portare un nuovo paradigma storico trovato nella comprensione della tradizione dei vinti. Da lì ci guardiamo indietro sul concetto di stato di emergenza, alla ricerca delle sue forme, vale a dire lo stato di eccezione permanente e lo "vero" stato d'eccezione. In questo modo, cerchiamo di capire il concetto di potere sovrano da parte l'articolazione tra due forme, il potere costituente e potere costituito per poi pensare l'antitesi del concetto di potere destituito che modella l'istituzione della comparsa d'eccezione reale. Questi problemi sono guidati da l'idea della critica della violenza, concetto presente al pensiero di Benjamin in due fasi: la violenza che ha fondato l'eccezione e come un altro tipo di violenza che sconvolge il loro circuito mitico in forma di legge. Indaghiamo la questione filosofica dello stato di emergenza si segnala per il filosofo tedesco lavorare la consapevolezza che il potere sovrano e il suo meccanismo di rappresentazione conformano una violenza dalla sua origine, incarnata dal paradigma della sovranità. Questa critica della rappresentazione supporta la questione della condotta democratica, che si esprime sul presupposto che lo stato di diritto comprende lo stato di emergenza come la necessità per il proprio funzionamento, che ci consente di difesa della violenza rivoluzionaria qui nel suo modo Benjamin lo definisce come violenza pura.

Parole-chiave: Potenza; Stato democratico; Stato di eccezione; Sovranità; Violenza

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. CRÍTICA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA: O MÉTODO	20
2. ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DE DIREITO	41
2.1. Experiências em crise: a utopia de um Estado	41
2.2. O estado de exceção como crítica ao Estado de direito	45
2.3. Mito, poder e violência	48
2.4. O homo sacer: paradigma da exceção	95
2.5. O poder soberano	103
3. A CRÍTICA DA VIOLÊNCIA – CRÍTICA DO PODER	106
3.1. O conceito de violência pura	113
4. AS FORMAS DO PODER	133
4.1. A representação como simulacro	146
4.2. O poder como contra-revolução	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS	172

LISTA DE SIGLAS

Neste trabalho, os textos bases utilizados serão indicados nas notas de rodapé e no corpo do texto pelo sistema de siglas que segue abaixo. Por textos bases compreende-se apenas as obras citadas em número considerável de vezes ao longo do trabalho, e/ou em decorrência de sua centralidade para a pesquisa bibliográfica de sustentação da hipótese levantada. Para tanto, são indicadas obras de Walter Benjamin e Giorgio Agamben, sendo esclarecido na referência quando se trata do uso do texto na língua original. As referências ao texto *Para a crítica da violência* merecem especial atenção. A rigor, utilizamos a tradução de João Barrento (2010) intitulada “Para a crítica da *Gewalt*”, devido ao que julgamos se tratar de melhores soluções da tradução do original para a língua portuguesa no esclarecimento dos conceitos utilizados por Benjamin no texto original. Porém, quando necessário, citamos a tradução de Willi Bolle, *Crítica da violência – crítica do poder* (1986), em favor de uma maior clareza do texto em algumas de nossas citações. Desta forma, a abreviação “CG” remete sempre para a tradução de 2010, seguindo a tradução de Willi Bolle o sistema autor, ano, página.

Obras de Walter Benjamin:

CG – *Para a crítica da Gewalt*

SH – *Sobre o conceito de história*

DC – *Destino e caráter*

CD – *O caráter destrutivo*

Obras de Giorgio Agamben:

EE – *Estado de exceção – Homo sacer II.1*

HS – *Homo Sacer - I*

MF – *Meios sem fim*

UC – *O uso dos corpos*

INTRODUÇÃO

Ao aproximar-me da escrita final deste trabalho, reconheço, fatigado, que nós, de fato, somos feitos de derrotas. As conquistas no plano dos direitos e dos costumes são ganhos no jogo do escambo do povo com o Estado de direito: vão-se opressões de um lado na medida em que outras nascem e recrudescem em uma velocidade maior que aquelas conquistas. Este reconhecimento não se refere, portanto, apenas ao atual cenário político global, marcado pela ascensão das extremas-direitas, nas Américas e na Europa, pelas insistentes ditaduras nos países africanos ou os genocídios de minorias étnicas no mundo árabe. Manipulações históricas regidas pelo atual imperialismo primeiro-mundista. Também no Brasil, a sociedade profundamente excludente, autoritária e racista, deixa sua marca na barbárie geral, impulsionada pela marcha cada vez mais rápida do progresso econômico neoliberal que a todos têm arrasado. O uso mercantil da terra deixa sua parcela de contribuição neste cenário, com as crescentes tragédias ambientais, na forma de exploração desenfreada dos recursos naturais por todo o mundo. Esta forma predatória de obtenção de lucros, fruto do amálgama entre o grande capital e o Estado, nos diz muito sobre o nosso objeto de estudo, qual seja, o poder soberano e sua forma marcada pela prática da exceção. Em um armário à minha vista, algumas dezenas de adesivos de campanhas políticas fazem um histórico dos anos de militância junto ao movimento estudantil e sindical. Campanhas eleitorais, pautas de seguimentos minoritários, chamadas de greve e de mobilização de rua: em todas, a marca da perda de direitos e da derrota política. Este armário é a prova concreta da acertiva de Walter Benjamin sobre a emergência da “história dos vencidos”. No entanto, se aqui estamos, significa que, de fato, este histórico de lutas serviu para garantir a nossa existência e algum lastro de construção cultural e política em nome da emancipação e da liberdade. Dizê-lo neste espaço é um sintoma desta sobrevivência.

O trabalho de tese ora apresentado possui uma motivação particular que se justifica pelo imperativo da compreensão de determinada conjuntura política. No contexto da crise mundial do capital, as revoltas civis que eclodiram nas últimas décadas¹ nos motivaram a iniciar uma investigação acerca do problema filosófico do Estado moderno. Naquele momento, uma crítica ao Estado republicano de direitos se fazia sentir nos movimentos políticos e sociais de contestação ao status quo em escala global.

A perspectiva de análise que segue parte do fato largamente reconhecido de que há uma crise das instituições políticas clássicas. Neste contexto, surge a constatação de que o Estado, por sua vez, cria novas formas de domínio através de mecanismos institucionais de tipo excepcional e autoritário. Este modelo de procedimento comprime o espaço democrático do direito burguês e faz acirrar as tensões do espaço político. Nesse cenário, nos interessa pensar o paradigma daquele que o pensamento de esquerda chamou de “sujeito revolucionário” e quais suas condições de existência na contemporaneidade. Compreendido em sua prática política no campo das esquerdas ou de acordo com novas formações políticas de caráter contestatório, estas, embora orientadas ideologicamente à esquerda, se organizam de forma crítica a sua tradição histórica². No que se refere a este sujeito de ação na sua forma social e constituição política, podemos dizer que sua práxis visa perseguir uma abertura do tempo histórico ao movimento que corresponde à prática da contestação da realidade política e econômica. Caberia saber em que ponto esta ação corresponde a instituição de um novo marco político.

A partir destes pontos, buscamos desenvolver uma possível chave de leitura em filosofia política do estatuto atual do poder soberano, compreendido

¹ Nos referimos aos acontecimentos políticos das primeiras décadas deste início de século envolvendo os Levantes árabes, as revoltas no continente americano, o caráter destituente de movimentos como o Occupy, as frentes de esquerda na América Latina, a emergência das pautas de gênero, raça e classe e tantos outros movimentos no campo das esquerdas.

² São muitas as análises que apontam uma descrença social com as formas do socialismo e do comunismo postas ao longo do séc. XX. Neste contexto, por exemplo, emergiu nas últimas duas décadas uma negação mais pungente à forma Partido e a modelos de centralismo e dirigismo que marcam as organizações políticas institucionais.

pelo paradigma do estado de exceção³. Tendo por horizonte as formas do fazer político que se esboçam nos campos de ação contestatórios, ganha corpo a emergência da forma política da resistência ao poder estabelecido.

Tomamos como ponto de partida os trabalhos teóricos e filosóficos que se dedicaram a pensar o Estado moderno. A leitura de alguns pensadores da primeira metade do século XX, situados no entorno da teoria crítica da escola de Frankfurt, nos possibilitou pensar o Estado a partir de seu negativo, exatamente a partir do paradigma da exceção. A característica principal desta posição analítica se dá por uma abertura do problema político para outros de seus determinantes, tais como os modelos de democracia seguidos pelos Estados-nações. Sobre esta questão, iniciaremos o trabalho com uma leitura da filosofia da história em Walter Benjamin. Aqui, Benjamin esboça uma abertura para o problema do paradigma do estado de exceção que nos parece o mais adequado para uma possível conceituação do poder político institucional no século XX. Por isso, investigamos no segundo capítulo o conceito de estado de exceção a partir da principal discussão sobre o tema: a querela entre Carl Schmitt e Walter Benjamin acerca do problema político da exceção.

De tal modo é na obra de Walter Benjamin que encontramos as reflexões que apoiam nossa hipótese de que o Estado moderno de direito é a forma do estado de exceção, quando este se refere à questão política dos “povos vencidos”⁴: pensamos o conceito de exceção na obra de Benjamin em sua ambivalência positiva (a denúncia do próprio estado de exceção permanente) e a exceção verdadeira (o negativo), esta, consubstanciada na forma da ruptura política

³ O conceito de estado de exceção será precisado no segundo capítulo desta tese. Cabe, antes, adiantarmos que o estado de exceção, segundo Agamben na obra *Estado de exceção* (2007), configura uma técnica de governo na qual o poder soberano põe em prática o poder discricionário de que é investido em sua origem, em favor da decisão anômica, ou seja, ao largo da lei. Esta prática, ainda segundo o filósofo, se alastra nos Estados democráticos de direito ao longo do século XX. Com Walter Benjamin em *Para a crítica da Gewalt* [violência] (ver a nota 05) teremos a mais contundente denúncia deste instrumento, conforme veremos a seguir.

⁴ Como veremos, a filosofia da história em Walter Benjamin parte de uma compreensão política e econômica de cunho marxista da estrutura de classes e do desenvolvimento dos sujeitos históricos neste contexto. Este ponto de partida origina, na sua obra, a divisão da história entre vencidos e vencedores, cabendo então ao “historiador materialista”, nas palavras do próprio autor, a escrita da história sob a perspectiva das classes vencidas. Esta escrita é um instrumento para o uso dos povos na luta de classes.

com a ordem vigente, isto, para dizermos que esta ruptura se dá pela crítica ao poder soberano e sua forma representacional. Para tanto, nos parece fundamental compreendermos o conceito de história em Benjamin, como veremos a seguir. Perseguimos esta perspectiva ancorados no problema da instituição do poder político, o qual será problematizado enquanto o estabelecimento de uma ordem política no limiar da questão da soberania.

Pensamos como alternativa para a crítica do pensamento democrático revolucionário o momento político de crise da democracia representativa, como objeto da problemática da constituição e do estabelecimento da institucionalização política por mecanismos de mediação social. Em tempos de uma sociedade cindida sob o marco histórico da luta de classes, sob o agudo conflito de interesses que pautam os exercícios de poder, pensamos a crise política como momento histórico de emergência do pensamento político. Neste contexto, compreendemos a democracia pela via do excesso, ou seja, como o espaço aberto a um devir histórico de novas práticas constitutivas. Seguindo a leitura de Benjamin, vemos que o curso da história política é marcado pela posição reativa das classes desfavorecidas (mas nem sempre revolucionária, tal como podemos observar na constituição histórica do progressismo econômico, político e social hegemônico nas esquerdas no poder) frente aos exercícios de poder e domínio do poder soberano constituído.

A partir da problemática exposta, trataremos da leitura benjaminiana do conceito de violência. É este o tema de nosso terceiro capítulo. A reatividade à violência do estado de exceção chamamos de potência de insubordinação e resistência ao poder, despertada em momentos de maior ofensiva política e econômica do poder dominante. O que pode configurar uma dialética entre o poder instituinte e mantenedor⁵ da violência advinda do exercício do poder soberano, nos parece marcar o sentido e a justificada necessidade de ultrapassar a lógica

⁵ Cf. BENJAMIN, W. *Crítica da violência – crítica do poder* in *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*, São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986, p. 165. Trata-se da tradução do *Zur kritik der Gewalt*, escrito de Benjamin do ano de 1921, como veremos em seguida e também citado neste trabalho na tradução de *Para a crítica da Gewalt in Walter Benjamin - O anjo história*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2010. Como dissemos no item “lista de siglas”, nas próximas citações os textos serão referidos, respectivamente, pelas abreviações (BENJAMIN, 1986) e (CG, 2010).

imposta pela instituição do poder soberano, em favor da ação (potência) política de um tipo de poder destituente⁶. Compreendemos que da leitura das obras políticas de Walter Benjamin não se segue a ideia de violência revolucionária nos moldes das revoluções socialistas dos últimos séculos. Pelo menos não encontramos ali uma forma tradicional que tem como paradigma a Revolução Francesa ou a Revolução de Outubro, por exemplo. Encontramos em *Para a crítica da violência*, ensaio escrito por Benjamin em meados de 1921, uma concepção própria de violência que é designada de “violência pura”, um equivalente revolucionário de uma potência histórica de transformação.

Sobre as interpretações já feitas da obra de Benjamin, o marxismo, em geral, vê os conceitos teológicos benjaminianos ou com suspeição, ou os seculariza, como determinadas leituras das teses do *Sobre o conceito de História*⁷. Neste contexto, o que ampara a hipótese de trabalho apresentada acima é que, seja em *Para a crítica da violência*, escrito de 1921 (Benjamin), em *A Ditadura* de 1922 (Schmitt) ou em *Sobre o conceito de História* de 1940 (Benjamin, no contexto do pacto Nazi-soviético de 1939) o que está sendo colocado como problema é a atual democracia representativa parlamentar na forma da democracia liberal/burguesa. Caberia entender, portanto, como se dá esta crítica ao sistema político burguês em função do estatuto do poder soberano, compreendido pelo pensamento político clássico como a forma do poder civil, estatal e cujo fundamento é a soberania dos povos, na máxima interconstitucional “todo poder emana do povo”.

Veremos que em Benjamin esta leitura se fez no percalço do nascente pensamento sociológico alemão, sobretudo acerca dos trabalhos de George Sorel e Max Weber. Como citamos acima em referência a Carl Schmitt, o desenvolvimento do pensamento de Benjamin encontrará eco no contexto político, sociológico e jurídico das décadas de 20 e 30 do século XX. Este contexto possui

⁶ O que chamamos de poder destituente está relacionado ao conceito de violência revolucionária, ou seja, à perspectiva da destituição de poderes encontrada na obra de Walter Benjamin. Sobre isto, veremos as obras *Sobre o conceito de história* (1940) e *O caráter destrutivo* (1931), em nosso terceiro capítulo.

⁷ Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, São Paulo: Boitempo, 2005, p. 32. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (LÖWY, 2005).

particular importância para a compreensão dos conceitos políticos e jurídicos pensados por Benjamin. Sua interpretação particular do conceito de violência permitirá compreendê-la em sua relação com o direito, consequentemente, com a própria fundamentação do poder soberano e sua função no Estado moderno. Estas relações entre poder, violência e Estado permitirão a Benjamin pensar a problemática da experiência e da existência singular, traduzida por Agamben pela categoria de povo⁸, que em determinado ponto da obra benjaminiana é referida pela particularização da história dos “povos vencidos”, expressão direta da categorização de classe de viés marxista⁹.

Encontramos nos textos de Benjamin¹⁰ uma oposição, posta de forma radical, entre a categoria política de povo em sua relação com o poder soberano no estado de exceção permanente, pois, segundo a crítica do autor no ensaio de 1921, neste último, o poder se confundirá com a figura do soberano. A singularidade do trabalho de Benjamin se dá por identificar e desenvolver a categoria do excesso do poder soberano em relação ao próprio ordenamento legal que o ampara, limita e legitima. Assim, tentaremos demonstrar também que é para o Estado e a instituição parlamentar que se dirige a crítica do estado de exceção permanente, cabendo, portanto, pensarmos o paradigma da representação em sua função instrumental e ideológica de paradigma mantenedor do poder. Sobre esta questão, discutiremos no quarto capítulo o conceito de representação política.

Por fim, compreendemos que todo o esforço filosófico desenvolvido por Benjamin visa a defesa de um poder (revolucionário) melhor caracterizado como potência (determinada concepção de violência) nas suas palavras, “à disposição” dos vencidos. Aqui, apontamos o conceito de violência “pura” ou “divina”,

⁸ C.f. AGAMBEN, G. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Sobre o conceito de povo aqui tratado, temos em Agamben: “Toda interpretação do significado do termo “povo” deve partir do fato singular de que, nas línguas europeias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos”. Sobre esta interpretação, ver a Nota 107. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (HS, 2010).

⁹ Esta problemática será tratada por Benjamin em *Sobre o conceito de história*, como veremos no decorrer de nosso trabalho.

¹⁰ Como veremos na ideia de “greve geral proletária” em nosso terceiro capítulo.

como o pensador irá nomear esta força que se apresenta enquanto meio e atributo essencial para a ação orientada pela necessidade de romper com a circularidade do poder soberano em sua realização mítica na forma do direito, característica principal da violência dos “vencedores”, ou, deste poder soberano que traduz, nas palavras de Benjamin, a história como barbárie. Para contrapor a leitura histórica oficial, traduzida pela historiografia burguesa legitimadora da violência de monarquias, impérios, colonialismos e da reificação dos grandes vultos da história (tiranos, déspotas, ditadores, escravocratas, burguesia e toda sorte de representantes das classes dominantes em cada momento histórico), Benjamin reivindica uma outra escrita da história, uma nova historiografia que faça justiça à memória dos vencidos. A esta emergência histórica, que pautará uma nova historiografia que surgida em meados do século XX, Benjamin aponta um exercício de reescrita da história a partir dos “de baixo”. A este exercício o autor chamará de escrita à contrapelo, forma alegórica que expressa uma leitura da história pelos seus avessos, de trás para a frente, partindo dos personagens marginais, do povo, da ralé, dos vencidos. Sobre este conceito, seus desdobramentos e ressonâncias com a historiografia, veremos a seguir.

1. CRÍTICA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA: O MÉTODO

Walter Benjamin apresenta sua particular filosofia materialista da história no texto *Sobre o conceito de história*, escrito em 1940, meses antes de sua morte. As teses que compõem o texto são redigidas em meio a um contexto social de desencanto com os rumos da política socialista e no alto da crítica à política soviética stalinista, sobretudo após o pacto Molotov-Ribbentrop, que causara grande efeito ao filósofo¹¹. Somado ao problema soviético, o avanço do nazi-fascismo por toda a Europa e a condição judia que o leva ao exílio, o trabalho das *Teses* sugere a busca por compreender o fim de determinado curso da história e a problemática do revés da história dos oprimidos.

Nos aforismos que compõem o texto, vemos que a nova situação política imposta pela crise de legitimação do comunismo soviético reclama uma nova forma de conceituação e método de conhecimento que possa explicar aquela realidade. Sua emergência é elaborar um novo conceito de história, “afastado tanto da historiografia tradicional da classe dominante, como da historiografia materialista triunfalista”¹², portanto, livre da concepção historicista do progresso técnico que se pensa independente de suas contingências, bem como do “determinismo ingenuamente otimista” das teorias dominantes da historiografia materialista vulgar. Em relação a esta, Benjamin, enquanto pensador do materialismo histórico, marca um espaço próprio ao tempo em que estabelece a crítica desta tradição. Segundo Benjamin, esta vertente da história política da esquerda, objetivamente a social democracia alemã, também segue, nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin: “uma concepção de tempo histórico vazio, homogêneo e linear (...), na fé do advento, por assim dizer automático, da revolução socialista”¹³. Nesse contexto, a substituição por parte da esquerda de uma prática política de

¹¹ C.f. LOWY, 2005

¹² Cf. GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*, São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 92. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (GAGNEBIN, 2009).

¹³ C.f. GAGNEBIN, 2009, p. 94

oposição ao sistema capitalista em favor da ideia determinista de progresso (ele mesmo a expressão de sua forma mercantil e ideológica) não permite, segundo ao autor, que as esquerdas compreendam corretamente o problema do avanço da ideologia fascista¹⁴.

Em carta a Gretel Adorno, Benjamin confessa o desejo que o moveu e aquilo que pretendia com a escrita das Teses:

[As Teses] constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da história que deve estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver e as sobrevivências do Positivismo que, na minha opinião, demarcam muito profundamente até os conceitos de história que, em si mesmas, nos são os mais próximos e os mais familiares¹⁵.

Diante da opção pela forma aforismática¹⁶, já debatida por Adorno, observamos certa inconclusividade na obra do autor. Além disso, ainda é tarefa a ser feita a exposição das vinculações teológicas de Benjamin em seus escritos, problemática esta que abordaremos no capítulo dedicado ao conceito de violência. Como afirma Löwy (2005), o pensamento de Benjamin visa uma nova compreensão da história humana a partir da história dos povos ou classes “vencidas” ou, tomando a linguagem da literatura social, os oprimidos. Isto implicaria uma nova teoria da história pois, no contexto cultural e científico de Benjamin, esta classe carecia de um método próprio definido¹⁷.

¹⁴ Cf. BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história* in *Obras Escolhidas - Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura*, São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 226. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (SH, 2008).

¹⁵ C.f. BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 33.

¹⁶ “O ensaio como forma consiste na capacidade de contemplar o histórico, as manifestações do espírito objetivo, a “cultura”, como se fossem natureza”. Cf. ADORNO, T. *Caracterização de Walter Benjamin* in *Revista Prismas – Crítica, cultura e sociedade*, São Paulo: Ática, 1997, p. 228. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (ADORNO, 1997).

¹⁷ Benjamin critica o historicismo positivista nas teses do *Sobre o conceito de história* (1940). Em várias das teses que compõem o ensaio, o autor reivindica a necessidade de uma “história a contrapelo”, uma nova escrita da história que parta do que também chama de “tradição dos vencidos”. Estas ideias seriam consolidadas nas correntes historiográficas que deram origem ao pensamento da Nova História nos anos 1970. Sobre uma conceituação da chamada “História vista de baixo”, corrente historiográfica surgida em meados nos anos 1960, no contexto da Escola dos Annales, ver os trabalhos iniciais de Jim Sharpe (1992), Eric Hobsbawm (1988) e, sobretudo, na obra de E. P. Thompson em *History from Below* (1966).

[Seu trabalho] nem é moderno (no sentido Habermasiano) nem pós-moderno (no sentido de Lyotard), mas consiste sobretudo em uma crítica moderna à modernidade (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas (...)¹⁸

Para tanto, Benjamin não estabelece limites entre o literário e o filosófico, como no caso da estrutura das teses do *Sobre o conceito de história* (1940). O estilo literário e filosófico conflui como uma combinação que resulta num instrumento visto como eficaz para a necessária crítica e comunicação¹⁹ do presente para mostrar o mundo em sua habitualidade, “no estado de eclipse que é sua iluminação permanente”²⁰. O amálgama produzido da conjunção literário-filosófica também seria indício do seu posicionamento contra o jargão filosófico da modernidade.

A função da “nova linguagem”²¹ tem uma razão de base comunicativa. O uso das alegorias – retomada do Barroco para ilustrar uma realidade que, “pelas suas faltas e dilaceramentos” não pode ser comunicada diretamente por algo como uma linguagem padrão – se dá em sua obra como se o conceito não pudesse comportar suficientemente o real, daí certa impossibilidade do exercício filosófico²² no contexto de uma crise da experiência humana. Por isso, o pensamento precisa desvendar a realidade como a leitura atenta o faz diante de um personagem que, aos poucos se consegue desvelar e conhecer em seu íntimo e em seus segredos, o que implica pensar sobre quais os métodos adequados para o pensamento que se detém sobre a complexidade do mundo contemporâneo.

¹⁸ C.f. LÖWY, 2005, p. 15

¹⁹ Falamos isto, inclusive, de forma literal. Entusiasta da comunicação de massas, Benjamin atuou na Alemanha em programas de radiodifusão. Sobre esta inserção do filósofo, ver *A hora das crianças – narrativas radiofônicas de Walter Benjamin*, seleção de textos de Benjamin apresentados em programas de rádio de Berlim e Frankfurt para o público infantil entre o fim dos anos 1920 e início dos anos 1930.

²⁰ C.f. ADORNO, 1997, p. 227

²¹ C.f. SH, 2008, p. 202

²² Estamos aqui alargando algumas das ideias de Benjamin. Neste caso, a inferência vem do texto “O caráter destrutivo” (1931). Este texto será apresentado no capítulo dedicado ao conceito de violência na obra de Benjamin.

Com Adorno (1997), diríamos ainda que a obra de Benjamin escapa de um pensamento categorial ou de certo conceitualismo, e é concebida mais a partir de uma posição de horizonte histórico aberto, no qual encontramos uma perspectiva de leitura comprometida com a visão de totalidade na história. Corrobora esta leitura a caracterização feita por Adorno (1997), ao dizer que seu pensamento seria fundamentalmente “antitético”. A forma ensaio, presente em quase toda a sua obra consiste, ainda segundo Adorno, na “capacidade [da forma ensaística] de contemplar o histórico, as manifestações do espírito objetivo, a cultura, como se fossem natureza”²³.

Em Löwy (2005), “a filosofia da história de Benjamin se apoia em três fontes muito diferentes: o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo”²⁴. A partir destas categorias, como veremos ao longo deste trabalho, dá-se a proposição crítica de uma nova concepção de história que, para o autor, é condição para a crítica do progresso capitalista. A seguir, apresentamos uma breve conceituação de cada uma destas fontes, também analisadas contextualmente, ou seja, em seu aparecimento nas ideias do autor, nos capítulos que seguem.

O Romantismo se refere à sua visão de mundo (*Weltanschauung*) em que arte e cotidiano se unem na tarefa da crítica e, em Benjamin (2008), aproximam-se como expressão do romantismo revolucionário. A aproximação romântica com a natureza trata de uma busca por verdade, e esta posição interessa à radical busca por uma ideia de história que aproxime o sujeito e o mundo pela via da experiência. A politização da vida cotidiana, na forma da crítica cultural da civilização moderna capitalista – constam aqui os temas da “quantificação e mecanização da vida”, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o tema do desencantamento do mundo – são bases para uma crítica à ideologia burguesa do progresso. O idealismo do romantismo revolucionário, portanto, une o político e o estético em favor da experiência. A arte enquanto meio de expressão estética também é meio de reflexão, e o romantismo do qual

²³ C.f. ADORNO, 1997, p. 228

²⁴ C.f. LÖWY, 2005, p. 17

Benjamin é influenciado conforma um projeto de ideal de felicidade e ação política.

O messianismo se insere na sua obra enquanto a dimensão religiosa da “busca da felicidade da humanidade livre”, ou, em termos de uma leitura do *Sobre o conceito de história* (1940), o comprometimento com a revolução²⁵ das “formas de vida”. Esse messianismo é profundamente marcado pela tradição judaica, tendo o saber da *Cabala* como sua forma de expressão. E é na tradição mística da *Cabala* que encontramos um dos pressupostos concretos da filosofia da história de Benjamin, quando, neste sistema “a interpretação [dos textos sagrados] não pretende delimitar um sentido unívoco e definitivo; ao contrário, o respeito pela origem divina do texto impede sua cristalização e sua redenção a um significado único”²⁶. Portanto, o uso dos recursos místicos messiânicos seguirá um processo de secularização, afeita ao idealismo romântico do fim do século XIX, para serem empregados por Benjamin em toda sua obra também como método de interpretação e escrita.

Da leitura das teses do *Sobre o conceito de história*, veremos que na leitura mística de Benjamin, à história cabe a interpretação do mundo de maneira que a constatação de uma necessária revolução da ordem da vida surja “como a precondição absoluta, e até mesmo a realização e a conclusão do conhecimento teórico”. Diante das críticas à experiência soviética, podemos dizer que esta concepção romântica de revolução está para além de programas e projetos ideológicos do pensamento das esquerdas, mas possui um sentido filosófico,

²⁵ Sobre o conceito de revolução aqui abordado, lembra Tosi (2019): “Mas ela [a palavra revolução] adquiriu o seu sentido atual na modernidade e a partir da astronomia. Foi utilizada por Copérnico na sua obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e indica as voltas que os planetas fazem ao redor do sol. No decorrer dos séculos passou a significar uma mudança radical de paradigma, tanto na ciência (a partir justamente da “revolução” copernicana), e na sua aplicação à técnica (revolução industrial) como na política (revolução francesa) e na sociedade (revolução cultural, social, moral). Como se chegou a esta mudança radical de significado? Com as revoluções dos séculos XVII e XVIII, no período de ascensão da burguesia que estava reivindicando uma maior representação política frente à nobreza e ao clero. Elas forneciam uma justificativa ideológica muito consistente aos movimentos revolucionários que levariam progressivamente à dissolução do mundo feudal e à constituição do mundo moderno”. Cf. TOSI, G. *De Revolutionibus Orbis Terrestris in Centenário da Revolução Russa – Balanços e reflexões*, João Pessoa: UFPB, 2019, p. 20.

²⁶ C.f. GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin – os cacos da história*, São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 35. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (GAGNEBIN, 1993).

uma expressão da tarefa de “interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe”²⁷. Neste ponto, o messianismo estará em função de frente a outro tema de ordem “espiritual” e que determina sobremaneira as relações entre direito e violência, conforme veremos. Este tema é o problema do caráter mítico encontrado nestas duas últimas dimensões.

Por sua vez, o uso do materialismo histórico marxista se articula com as intuições românticas e messiânicas como método de crítica ao progresso. Neste momento, é sob a leitura de Marx que Benjamin pensa as bases concretas da existência humana em relação aos processos de subjetivação do indivíduo moderno, determinando, segundo seus estudiosos, sua aproximação com temas eminentemente políticos: “A literatura consagrada a Walter Benjamin identifica, em geral, seu maior interesse pelos eventos políticos pela via da orientação marxista-comunista a partir de 1924”²⁸. Desta maneira, podemos inferir que é na luta de classes que o autor situa as contradições históricas que o levam a pensar na revolução como possibilidade de ruptura com o curso da história da barbárie. Portanto, a história é o lugar do encontro da teoria com a práxis, no qual se dá o campo de disputa no qual se reproduz o panorama que permite à visão crítica compreender e pensar esta luta entre explorados e exploradores, dominantes e dominados²⁹.

Para Adorno (1997), a relação de Benjamin com o materialismo histórico estaria na ordem de um enriquecimento dialético – nas palavras do autor, “sopro dialético” – exatamente pela articulação do romantismo com o messianismo judaico³⁰. Dessa forma, para Adorno, Benjamin rejeita o que chama de “conceito

²⁷ C.f. SH, 2008, p. 226

²⁸ “La littérature consacrée à Walter Benjamin identifie en général son intérêt plus concret pour les événements politiques avec son orientation marxiste-communiste à partir de 1924”. C.f. KAMBAS, C. *Walter Benjamin lecteur des Réflexions sur la violence* in *Cahiers Georges Sorel*, nº02, 1984, p. 73. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (KAMBAS, 1984).

²⁹ C.f. LÖWY, 2005, p. 34

³⁰ No pensamento de Benjamin, a categoria teológica do messianismo está relacionada com a história, ou com a possibilidade de ruptura histórica pela ascensão de uma nova ordem. A característica principal do messianismo judaico é a permanente espera pela mudança que a vinda do messias simboliza. Na história, esta abertura à uma imanência da salvação pode se relacionar com a revolução social portadora de uma possibilidade de futuro aberta à temporalidade da ordem. O messianismo, neste contexto, possui um significado político transgressor, pois a possibilidade desta “revolução” demarca desde o princípio uma posição negativa perante a lei.

existencialista ontológico da história” praticado pelo materialismo histórico marcadamente ideológico – também chamado de materialismo vulgar. Neste percalço, segundo Löwy (2005), Benjamin é “marxista e teólogo”, apesar da “habitual contradição entre as duas concepções” e o seu trabalho consistiria, ainda nas palavras do autor, em “reinterpretar, transformar e situá-las numa relação de esclarecimento recíproco que permite articulá-las de forma coerente”³¹.

Dessa forma, Adorno dirá que “marxismo e messianismo são apenas duas expressões de um único pensamento”, donde desponta outra complexa relação, exatamente entre redenção, como expressão da glória messiânica sobre os povos da terra e revolução³² enquanto transformação social. Já a recepção das teses do *Sobre o conceito de história* (1940) pelos estudantes do Maio de 68 revela outra leitura, diversa do caráter dicotômico centrado nos aspectos materialista e teológico. Para Gagnebin³³ essa segunda recepção centrava-se nos aspectos marcadamente políticos dos textos, naquilo que diziam sobre as experiências dos fascismos e dos totalitarismos como forma estatal de governo capitalista de controle das vidas, bem como sobre os limites do Estado democrático de direito³⁴ (ver a forma do estado de exceção) exatamente os objetos da

³¹ C.f. LÖWY, 2005, p. 21

³² Sobre a relação entre os referidos termos nos textos de Benjamin, são esclarecedoras as teses de Desideri sobre o fator messiânico na imaginação do agir político e a relação entre memória e redenção na leitura dos fatos históricos. Estes temas serão desenvolvidos posteriormente. C.f. DESIDERI, F. *Benjamin*, Roma: Carocci Editore, 2010, p. 68. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (DESIDERI, 2010).

³³ C.f. GAGNEBIN, 2009, p. 27

³⁴ Segundo Delamar Volpato Dutra (2004), a construção do Estado atual corresponde a uma cadeia crescente de quatro etapas de juridificação do Contrato através do princípio da legalidade. Aqui, encontramos duas etapas que disputam a face da política contemporânea, quais sejam, o Estado democrático de direito e o Estado social e democrático de direito. Sobre o primeiro, diz o autor: “Historicamente, essa nova etapa acontece com a Revolução Francesa e encontra sua formulação teórica em Kant e Rousseau. Os cidadãos passam a ter direitos [*rights*] políticos: a legitimidade de uma norma depende do assentimento daqueles que serão afetados por ela. Essa nova etapa juridiciza o processo democrático de legitimação de normas, mediante o direito de voto, a liberdade de organizar e pertencer a partidos etc. Serão novas determinações do mundo vivido a serem elevadas à proteção jurídica. Com isso, o poder encontra seu ancoramento definitivo no mundo vivido. Essas duas etapas [o Estado burguês de direito e o Estado democrático de direito] podem ser entendidas como um freio ao poder [o Estado absolutista burguês], que o repõe a partir das determinações do mundo vivido, num primeiro momento deixadas de lado. Trata-se, portanto, de uma determinação claramente burguesa da emancipação, que nem por isso deixa de ter o seu valor normativo”. C.f. DUTRA, D. *A legalidade como forma de Estado de direito* in *Kriterion*, vol. 15, nº 109, 2004, p. 65. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (DUTRA, 2004).

crítica e da ação contestatória ou reivindicatórias dos estudantes e trabalhadores protagonistas deste evento:

Defendo a hipótese de que a presença de motivos teológicos e messiânicos no pensamento de Benjamin não teria por alvo defender uma aliança da religião e do socialismo (uma interpretação bastante em voga atualmente). Mas, pelo contrário, que solapar as certezas político-religiosas sobre o fim feliz da história da humanidade pela ácido da reflexão teológica autêntica: a saber, uma reflexão que não procura responder às questões sem solução da humanidade (o mal, a dor, a morte). (...) Mas que lembra sempre que nenhum discurso (logos) humano pode realmente dizer Deus (theos), que nenhum discurso humano pode se pretender absoluto, em particular nenhum saber absoluto sobre o curso da história³⁵.

Dessa forma, à primeira vista, a expressão “filosofia da história” está para o *Sobre o conceito de história* (1940) como a classificação de um complexo de pensamentos e impressões sobre uma realidade concreta traduzível pelo aforismo e pelo recurso ao alegórico. Estes recursos são formas pelas quais emergem os fatos em suas incongruências aparentes frente à emergência da compreensão histórica³⁶. Porém, exatamente devido a esta articulação concreta, é correto compreender a filosofia materialista da história como o resultado da atividade da recuperação da experiência do passado da “humanidade vencida” (*Er-fahrung*), desta parcela da humanidade subjugada pelos exercícios violentos do poder soberano no Estado moderno.

Com isto, tem-se em vista empreender a necessária continuidade deste enfrentamento. Em Benjamin (2010) este enfrentamento da violência se dará por

³⁵ C.f. GAGNEBIN, 2009, p. 28

³⁶ C.f. BRETAS, A. *Imagens do pensamento em Walter Benjamin* in *ArteFilosofia*, nº06, 2009, p. 63. Sobre as razões da crítica historiográfica de Benjamin, Bretas (2009) aponta em *A origem do drama barroco alemão* (1916) um conjunto de elementos que acompanharam os argumentos do autor ao longo de sua obra: “Primeiro tempo: sob a perspectiva do método, crítica ao regime de indexação do particular ao universal que é próprio do conceito, e imprescindível ao sistema. Segundo tempo: sob a perspectiva da história da arte, crítica ao elogio da tragédia como imitação do mito, em detrimento do teor histórico constelado no drama barroco. Terceiro tempo: sob a perspectiva da estética, crítica à valorização do símbolo, à qual Benjamin responde com a reabilitação da alegoria. Quarto tempo: Sob a perspectiva – no limite – política, crítica à retomada da cultura clássica pelo mainstream acadêmico, até por isso, refratário ao estudo benjaminiano do Barroco, recém-redescoberto pelo movimento expressionista”. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (BRETAS, 2009).

seu negativo, o conceito de violência/poder associado ao “verdadeiro estado de emergência³⁷” – ou seja, a continuidade da ação política em torno das “causas perdidas”, aliado ao exercício da reflexão, da compreensão e conceituação desta realidade, por assim dizer, mais verdadeira. Benjamin toma para si a tarefa de compreender este legado e, para tanto, busca conceituar o amálgama dos fatos apreendidos na imanência de uma construção filosófico-histórica outra, além do enquadramento da história oficial, a qual, no *Sobre o conceito de história* chama de a “história dos vencedores”.

A história e seu *rebus*

Segundo Adorno (1997), a potência do trabalho de Benjamin em revelar novos aspectos em relação aos objetos de estudo do historiador materialista seria fruto de intuições que fogem ao padrão tradicional da reflexão filosófica sistemática e, particularmente, de uma concepção oficial do trabalho histórico e filosófico³⁸. Neste aspecto, segundo o autor, Benjamin valorizaria uma certa ideia de movimento na história, e este movimento significa a retirada do lugar do efêmero, do ocasional e do esquecimento daqueles acontecimentos e fatos que assim foram tratados pela tradição da narrativa historiográfica dos grandes acontecimentos.

É neste objeto renegado pela tradição humanística que o filósofo enxerga o elemento essencial para compreender a conjuntura política e histórica dos contextos e fatos, o que também resvala no trabalho de um método de estudo. Neste terreno a história materialista encontra as determinações e contingências sofridas pelo ato de poder que relegou os vencidos à margem das narrativas históricas tradicionais. Esta lógica do encobrimento do particular na teia

³⁷ Na tese VIII do *Sobre o conceito de história* (1940), Benjamin reclama a necessidade da construção social daquilo que chama de “verdadeiro estado de exceção”. Este termo designa um momento histórico de ação restauradora da vida prejudicada pela ordem da violência do direito estatal. Neste sentido, é “verdadeiro” por designar uma real suspensão da lei, diferente do estado de exceção de direito, como veremos no próximo capítulo.

³⁸ C.f. ADORNO, 1997, p. 228

do geral (um falseamento pela lógica da totalização da vida burguesa) oculta determinações ideológicas e exercícios de poder que agem a partir de certa posição soberana. Essa reconfiguração dos objetos é a principal característica da filosofia de Benjamin, a “sua forma de ver a coisa (o *rebus* – a visada)”. Assim, veremos que “a variante histórica que triunfou não era a única possível”³⁹.

Portanto, podemos dizer que o ponto de partida da análise de Benjamin é o marginal, entendido como o lugar relegado da memória dos vencidos. Para retirá-lo das sombras e trazer à luz do pensamento, o exercício inicial da reflexão deve recusar a renúncia dos acontecimentos: Do evidente ao obscuro, tudo faz parte de uma totalidade real da qual Benjamin sabe que só pode ser restaurada o mínimo possível com a presença do máximo encontrado, e não apenas o seu reflexo impotente⁴⁰.

A tarefa do pensamento histórico de restaurar a memória, não no sentido de reaver na linguagem uma realidade tal qual fora, mas resgatá-la pelo exercício de uma nova escrita da história, corresponderia também a uma conquista de caráter, pois neste contexto, restituir caracteres como o nome das coisas é restituir também o caráter delas mesmas. Nisto, Benjamin também se opõe ao idealismo e a certas vertentes na teoria do conhecimento e demais doutrinas nas quais haveria a pretensão de atingir as coisas por caminhos trilhados por certa positividade metódica e sistemática.

A dignidade reavida pelo trabalho da memória histórica também significa uma possibilidade de felicidade. Uma história da emergência “de uma narrativa histórica que soubesse responder no presente às interpelações silenciadas do passado”⁴¹. Por isso, o trabalho do historiador materialista deve estar preocupado, como observa Eleni Varikas, “em abordar o passado como um campo dos possíveis, tentando localizar os fatores que permitiram a alguns desses possíveis se realizar com a exclusão de todos os outros”⁴².

³⁹ C.f. ADORNO, 1997, p. 224

⁴⁰ C.f. ADORNO, 1997, p. 225

⁴¹ C.f. GAGNEBIN, 2009, p. 27

⁴² C.f. VARIKAS *apud* LÖWY, 2005, p. 158

Ainda com Adorno (1997), Lowy (2005) e Cantinho⁴³ podemos dizer que a emergência história dos vencidos tem como base uma filosofia do pessimismo. De um ponto de vista prático, o “pessimismo revolucionário”⁴⁴ da juventude de Benjamin, expressaria a luta da emancipação das classes oprimidas, enquanto elemento constituinte da subjetividade do indivíduo desconfiado perante o otimismo reacionário do progresso econômico burguês. “Não se trata de um sentimento contemplativo, mas de um pessimismo ativo, “organizado”, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior”⁴⁵.

Para Gagnebin⁴⁶ essa relação entre presente e passado não pode ser guiada pela “identificação afetiva” ou por “empatia”, tal como encontramos no modelo da história oficial⁴⁷. O que também significa apontar naquela necessidade de uma nova escrita da narrativa histórica, uma contrapartida de tal forma comprometida com a realidade que deva descrever o verdadeiro horror do mundo.

Pensando com o autor, esta emergência narrativa não poderia deixar de resultar num choque para a humanidade permanentemente convencida pela narrativa da história do progresso burguês, das formas de poder que se apresentam como que caminhando para um futuro justo e certo, sob o trabalho da ideia de prosperidade da economia política capitalista. As contingências desse processo, que fazem do indivíduo parte e também reproduzidor destas determinações, resultam em um processo crescente de exceção que o relega à margem da estrutura de poder, encontrando saída na resistência combatente e na luta real contra estes poderes. Relação esta que Adorno chama de “ocaso do sujeito e salvação

⁴³ C.f. CANTINHO, M. *Violência divina e violência messiânica em Walter Benjamin* in *Cadernos Benjaminianos*, nº05, 2012, pp. 31-38. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (CANTINHO, 2012).

⁴⁴ Nas palavras de Adorno, este pessimismo é sintoma de um “contexto de culpa do que está vivo” (C.f. ADORNO, 1997, p. 228), ou da emergência histórica dada a “cada geração” pelo seu passado.

⁴⁵ C.f. LOWY, 2005, p. 24

⁴⁶ C.f. GAGNEBIN, 1993, p. 42

⁴⁷ No contexto da crítica da Escola dos Annales, a história oficial é o equivalente da história das classes dominantes, ou – o que seria o mesmo – da narrativa institucional dos Estados-nações.

do ser humano”⁴⁸. Esta crítica ao historicismo burguês é caracterizada “na esteira da *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche⁴⁹ [embora criticamente ao autor], pelo seu ideal de completude e pela sua cansativa erudição”⁵⁰.

Como vimos, o envolvimento com o marxismo caracteriza toda a obra da maturidade de Benjamin, sobretudo nas *Teses*. É importante lembrar que a crítica que Marx faz à filosofia da história de Hegel estende-se a toda escola histórica alemã que se desenvolve na esteira do autor, contexto este que demarcará fortemente a leitura benjaminiana. Não é demais lembrar que na Ideologia Alemã, Marx denuncia certa metafísica da história na obra destes pensadores, questionando sua eficácia prática e teórica, o que significa para o autor a emergência do concreto para o método e a crítica da história⁵¹.

Aspectos históricos

O cenário político que Benjamin encontra na Alemanha das primeiras décadas do séc. XX não é de todo distante do contexto econômico e social das décadas de Marx. Ao contrário, o objeto da crítica marxista do valor talvez estivesse ainda mais tangível para a crítica daquele momento devido aos processos

⁴⁸ C.f. ADORNO, 1997, p. 225

⁴⁹ “É bem em Nietzsche que o jovem Walter Benjamin vai beber a força do conceito de violência e de “vontade de poder”, desde muito cedo. (...) A presença dos textos de Nietzsche aparece nos primeiros textos que Walter Benjamin redigiu, em 1914, como “III. Die Jugend und die Geschichte”, “Metaphysik der Jugend”, que se encontram reunidos in *Gesammelte Schriften*, II, 1, ed. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974. Walter Benjamin leu com muita atenção o texto “Considerações Intempestivas”, a partir do qual desenvolveu a sua própria crítica à noção de história enquanto concepção do progresso” (C.f. CANTINHO, 2012, p. 34).

⁵⁰ C.f. GAGNEBIN, 2009, p. 28

⁵¹ C.f. BENSID, D. *Marx, o intempestivo*, São Paulo: Civilização Brasileira, 1999, pp. 35-36. “A filosofia da história de Hegel é a última expressão consequente (...) de toda essa maneira que tem os alemães de escrever a história e na qual não se trata de interesses reais, nem mesmo de interesses políticos, mas de ideias puras. (...) Quando chega o momento da teoria tratar dos temas verdadeiramente históricos, como o século XVII, por exemplo, esses filósofos só oferecem a história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos práticos que constituem sua base (...) e está de acordo com esse objetivo não evocar os acontecimentos realmente históricos nem mesmo as intrusões realmente históricas da política na história, e ofertar, em compensação, uma narrativa que não se baseia em nenhum estudo sério, mas em montagens históricas e em tagarelice literária”. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (BENSID, 1999).

sociais que evidenciavam as contradições de sua reprodução. Pois, os interesses políticos ou “interesses reais” parecem estar, agora, para além de “variações do espírito”, isto porque a política partidária da social democracia alemã seguia, à época de Benjamin, o programa político de centro esquerda já criticado por Marx, sobretudo em 1875⁵². Assim vemos no ensaio *Para a crítica da violência* (no original, *Zur Kritik der Gewalt*), traduzido para o português através da incorporação da ambiguidade do termo alemão “*Gewalt*”⁵³ como violência e poder, quando Walter Benjamin esboça seus primeiros escritos de uma teoria crítica do direito:

Não admira que não cheguem a tomar resoluções dignas desse [poder] *Gewalt*, entregando-se, pelo contrário, a práticas de compromisso que espelham uma forma pretensamente não violenta (*gewaltlos*) de tratar assuntos políticos. O resultado é um “produto que, apesar de desprezar todo [poder] *Gewalt* aberto, se insere na mentalidade do [poder] *Gewalt*, porque os esforços que levam ao compromisso são motivados não por si mesmos, mas a partir de fora, pelas tendências opostas; porque o caráter compulsivo é inerente a todo compromisso, por mais voluntária que tenha sido a sua aceitação”⁵⁴.

Neste contexto, encontramos também uma crença das esquerdas democráticas no progresso econômico aliado ao desenvolvimento do Estado, crença dada pelas certezas especulativas do desenvolvimento da economia de Estado adaptada a um programa de forte apelo redistributivo, adaptável ao modelo de produção capitalista, incluído na ideologia da esperança do futuro via reformas políticas e econômicas. Tendo como consequência política o bloqueio de uma

⁵² Nos referimos ao “Crítica ao programa de Gotha”, de Karl Marx, escrito em 1875 e publicado postumamente em 1891.

⁵³ O termo *Gewalt*, que norteia toda discussão sobre poder e violência no ensaio benjaminiano de 1921, perfaz uma ambiguidade que atravessa todo o texto, pois o termo pode designar ao mesmo tempo, “violência” e “poder”. A opção pelo termo traz em si um significado diegético, pois, segundo o professor Willi Bolle, primeiro tradutor do texto original para o português, “a intenção de Benjamin é mostrar a origem do direito (e do poder judiciário) a partir do espírito da violência. Portanto, a semântica de *Gewalt*, neste texto, oscila constantemente entre esses dois polos”.

⁵⁴ C.f. CG, 2010, p. 55

possibilidade do campo de ação revolucionária da classe trabalhadora⁵⁵ que significasse um avanço no paradigma revolucionário das revoluções sociais modernas, tal como a revolução russa, que Benjamin pôde acompanhar e posteriormente desenvolver sua crítica aos rumos nela tomados pelo partido dos bolcheviques.

Também aqui o papel do historicismo burguês, aliado do reformismo, está dado: deslegitimar qualquer poder advindo das camadas populares ao tempo em que se resume à exposição das narrativas dos “grandes heróis do passado”. Seu método expressa-se no mascaramento da luta de classes no processo histórico através de determinada análise da história dos fatos, sempre baseada numa universalidade vazia, como a continuidade de um progresso / processo da economia capitalista⁵⁶.

Caberia pensar qual oposição ao projeto burguês do progresso histórico encontramos nas bases da crítica materialista de Benjamin, em especial naquilo que forma o pensamento da história à contrapelo⁵⁷. O “novo direito” que Benjamin reclama a partir da referência kafkiana de *O Castelo*⁵⁸ nos remete a um comunismo primitivo que, de fundo, tocou a história das utopias na modernidade. Este conceito, caro ao pensamento político, no último século deu corpo aos projetos de futuro baseados nas esperanças e postulações de um mundo “melhor”, nos moldes do pensamento de esquerda.

Aqui, é importante tematizar a questão de uma “nova funcionalidade” no campo político, já apontada por Agamben (2010) nos textos de Benjamin⁵⁹. Na

⁵⁵ Karl Marx, “*Crítica ao programa de Gotha*” (1891)

⁵⁶ C.f. LÖWY, 2005, p. 18

⁵⁷ C.f. SH, 2008, p. 225

⁵⁸ O “novo direito” e a figura do “novo advogado” são elementos alegóricos encontrados no texto de Kafka. Benjamin os utiliza na crítica ao direito e à burocracia estatal.

⁵⁹ “A presença do pensamento messiânico – considerado do ponto de vista das suas várias potencialidades: política, ética, religiosa e histórica – contém essa dimensão violenta e apocalíptica, que se consubstancia em vários momentos e textos fundamentais como “Sobre a crítica da violência” (1921), “O fragmento Teológico-Político” (1919), “O Caráter Destrutivo” (1931), entre outros mais tardios, que exprimem o acabamento desta articulação que aqui se pretende pensar, entre violência e religião” (C.f. CANTINHO, 2012, p. 31).

Crítica da violência (1921)⁶⁰, o novo direito está em função do espaço da sub-sunção da lei em favor da vida, o que significaria dizer, em termos da crítica da economia política, que o campo das relações humanas é elevado ao patamar da crítica do econômico na negação da forma mercadoria, esta verdadeira *forma de lei* mediadora da vida no mundo do capital. De certa forma, o exercício expresso na ideia da “*comunidade que vem*” desenvolvida por Agamben⁶¹, tenta dar segmento a esta maneira de pensar um devir político para além das instituições da modernidade:

Os dois componentes da nossa definição de utopia, as noções de *representação* e *tempo*, foram objeto da análise e crítica de Agamben desde o princípio da carreira do mesmo e estes receberam um tom político forte desde no mínimo a publicação de *A Comunidade que vem* (1990). Este livro incomum e não ortodoxo deu o alicerce sobre o qual o projeto político da série *Homo sacer* foi construída e por isso será o objeto da presente análise. O desmantelamento dos pilares ontológicos da tradição filosófica e política do Ocidente que o livro causa propõe uma noção *messiânica* de política, que renuncia representação e contrária a temporariedade do imaginário político, com isso comprometendo qualquer projeto político construído com base em *imagens de futuro*⁶².

⁶⁰ “*Kritik*” significa aqui, creio, investigar e estabelecer um critério para a crítica da violência, critério que permita encontrar a “completa positividade” da experiência através da lente acurada de uma escrita, na medida suficiente de encontrar na sistematicidade da própria “*Darstellung*” o passo para uma tomada de posição – uma “*scheidende und entscheidende Einstellung*”, escreve mais adiante Benjamin – ao ponto de abrir a circularidade da rotina que é própria da relação entre violência e direito (exclusão, dialetização funcional, oposição) e de pôr-se de frente àquela rotina a partir da perspectiva que a desconstrua e que a desfaça.” No original: “*Kritik*” significa qui, io credo, ricercare e porre un “criterio” per la critica della violenza, che permetta di raccogliere la “gremita positività” dell’esperienza sotto la lente utoria di una scrittura in grado di reperire nella sistematicità della propria “*Darstellung*” il passo per una presa di posizione – una “*scheidende und entscheidende Einstellung*”, scrive più avanti Benjamin – in grado di *fendere* la circolarità della routine che è propria al rapporto tra violenza e diritto (esclusione, dialettizzazione funzionale, opposizione) e di *metterci di fronte* a quella routine a partire dalla prospettiva che la decostruisce e che la spiazza”. C.f. CHIGNOLA, S. *Etwas Morsches im Recht – Su violenza e diritto*, UniNomade, 09-01-2012, s/p. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (C.f. CHIGNOLA, 2012).

⁶¹ Cf. AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

⁶² “The two components of our definition of utopia, the notions of *representation* and *time*, have been the object of Agamben’s analysis and criticism since the early stages of his career, and these took a strong political tone at least from the publication of *The Coming Community* (1990). This unusual and unorthodox book shaped the bedrock upon which the political project of the *Homo sacer* series was built and will thus constitute the object of the presente analysis. The dismantling of the ontological pillars of the Western philosophical and political tradition that the book operates on proposes a *messianic* notion of politics, which renounces representation and upsets the temporality of political imaginary, thus undermining any political project construed around *images of the future*”. C.f. SALZANI, C. *Giorgio Agamben’s Anti-Utopia in Utopian Studies*,

Neste campo, o trabalho do pensamento crítico teria a tarefa de rastrear as ideias revolucionárias que não se realizaram. Benjamin (2008) defende que reconhecer os impedimentos da realização de tais ideais poderia nos revelar as determinações que incidem sobre o campo dos vencidos, o que implicaria num método interessante de análise crítica para esta *história do exercício do poder*, tal como a compreendemos aqui. Este trabalho da crítica poderia nos realinhar às “esperanças não realizadas nesse passado” na tarefa de pensar o presente: aqui está a intenção da “história à contrapelo”, o método proposto por Benjamin (2008). Da leitura do *Sobre o conceito de história* (1940), por exemplo, vemos que as ideias de libertação social sufocadas pelo curso da história do progresso capitalista têm suas lacunas e interrogações reverberando no presente, na forma dos impasses sociais de hoje. Entendemos que reconhecer esses sinais na retomada da ação política também significa seguir no caminho da alteridade, trajeto dado pelo curso da história da luta política.

Em Benjamin, sabemos, esta perspectiva é aquela da filosofia da história. Aquela capaz de sustentar o ponto de vista divino e de apelar para a “violência divina” (*göttliche Gewalt*) que, enquanto absoluta justiça, violência pura e imediata (*reine, unmittelbare Gewalt*), abala a regularidade da experiência e que, neste caso, desabilita a *cativa* repetição do circuito “mítico” de criação e conservação do direito. O tempo imóvel, propriamente *infernale*, do equilíbrio entre violência que põe o direito e violência que o conserva⁶³.

No ensaio⁶⁴ *Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte* (1934), Benjamin extrai da literatura kafkiana um índice de libertação frente a

Vol. XXIII, nº01, Pennsylvania: University Park, 2012, p. 214. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (C.f. SALZANI, 2012).

⁶³ “In Benjamin, è noto, questa prospettiva è quella della filosofia della storia. Quella capace di sostenere il punto di vista di Dio e di appellarsi a quella “violenza divina” (*göttliche Gewalt*) che, in quanto assoluta giustizia, violenza pura ed immediata (*reine, unmittelbare Gewalt*), terremota le regolarità dell’esperienza e che, in questo caso, disabilita la cattiva ripetizione del circuito “mitico” di posizione e di conservazione del diritto. Il tempo immobile, e cioè propriamente *infernale*, dell’equilibrio tra violenza che rompe il diritto e violenza che lo conserva” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

⁶⁴ C.f. SH, 2008, p. 137

esta ordem vigente. Nas personagens de Kafka, principalmente na figura do “novo advogado” do romance *O castelo*, o autor analisa e expõe as formas de subversão e exemplos de novas formas de vida apontadas num para-além dos domínios da ordem tecnocrata burguesa. Benjamin lê estas personagens como alegorias de uma crítica ao predomínio do irracionalismo moderno nestas instituições, e da animalização da condição humana salta o absurdo da servidão a esta ordem.

Segundo Benjamin⁶⁵, nas narrativas de Kafka o homem é compreendido em função da sua relação com o meio, na qual figura como o “habitante da vida deformada”⁶⁶. Os instrumentos de força do Estado, quais sejam, as leis, a polícia, a burocracia em geral, são meios pelos quais Kafka expõe a inviabilidade deste sistema na medida das relações existentes entre estes dispositivos e a vida. As vidas fragilizadas e impotentes frente ao maquinário jurídico-estatal são espelhadas na literatura crítica em sua relação recorrente com o direito moderno, o que faz pensar no seu uso como elemento que conduz à barbárie. Por isso, Benjamin aposta que o autor produziu o referente alegórico que poderia combater este mecanismo. Constitui algo inteiramente diverso da ordem legal, um não-direito, tal como Benjamin resgata nas Teses: “A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, mas sim estudado”⁶⁷. Na alegoria do martelo utilizado por alguém na construção de uma mesa, podemos encontrar uma imagem interessante para aquilo que interpretamos como um novo estatuto da lei:

Em vez de dizerem: o martelo não é nada para ele, as pessoas dissessem: o martelo é para ele um verdadeiro martelo e ao mesmo tempo não é nada, e com isso o martelo se tornaria mais audacioso, mais decidido, mais real e, se se quisesse, mais louco⁶⁸.

⁶⁵ C.f. SH, 2008, p. 147

⁶⁶ “O cerne da filosofia de Benjamin é a ideia da salvação do que está morto enquanto restituição da vida deformada, algo a ser feito mediante a consumação de sua própria reificação, inclusive até o horizonte do inorgânico” (C.f. ADORNO, 1997, p. 237).

⁶⁷ Cf. SH, 2008, p. 162

⁶⁸ C.f. SH, 2008, p. 161

O direito vira objeto de estudo, numa dupla relação histórica: um resquício da justiça que não pode ser esquecida e a possibilidade de remontar a um horizonte futuro de realização da justiça pela superação do ordenamento jurídico. A justiça é possível pelo estudo que tem por objeto o revés histórico do que fora praticado. Este tipo de total negação do universalismo abstrato no campo político e do direito nos parece ilustrar a obra de Benjamin em relação aos aspectos messiânicos e revolucionários nos conceitos encontrados em sua obra, tais como a leitura do duplo poder/violência e a ideia de uma história à contrapelo. Sabemos que as influências de autores do romantismo moderno definem a visão de mundo do nosso pensador, no entanto, caberia analisar estas influências em seu caráter político. Neste ponto, o conceito de estado de exceção será apresentado em seu aspecto de base para uma crítica possível ao projeto político do Estado burguês.

Como veremos a seguir, no contexto da emergência política dada sob o estado de exceção, o uso da lei não poderá ter o utilitarismo do controle como destinação. Aqui, como diz Benjamin a partir do romance de Kafka, a figura literária do novo advogado debruça-se sobre “papeis velhos, antigas leis sem validade (...) como aquele que Foucault talvez tivesse em mente quando falava de um “novo direito”, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania”⁶⁹. Interpretamos este novo direito como a forma da justiça, de um ideal de justiça que não se confunde com o direito estatal, mas, com Benjamin (2010) seria expressão da potência de instauração de uma nova forma de mediação da vida, fora da soberania tal como a conhecemos, ou seja, como expressão de um poder de classe.

Perseguindo a questão do Estado⁷⁰, antes de apresentarmos a crítica do estado de exceção, abordaremos o tema da utopia. Pensamos que discutir a

⁶⁹ C.f. AGAMBEN, G. *Estado de Exceção, Homo Sacer II*, São Paulo: Boitempo, 2007, p. 97. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (EE, 2007).

⁷⁰ A perspectiva crítica ao Estado necessita ser exposta conceitualmente e aqui o faremos sob a dupla que corresponde à forma contemporânea do Estado de direito e sua crítica interna - no prisma de Marx. Ainda com Dutra (2004), pela aproximação com a perspectiva crítica que aqui defendemos, trazemos a seguinte definição sobre o chamado Estado social e democrático de direito: “Marx analisou a primeira etapa da formação da sociedade civil, ou do mercado de trabalho, em sua ambivalência, mostrando como à liberdade de vender a força de trabalho correspondia a alienação dos resultados da produção desse trabalho, por meio do conceito de mais valia

questão filosófica da emancipação (aquilo que compreendemos pela realização do conceito moderno de liberdade) passa pela história das ideias que subsidiaram os projetos de futuro dados pelas ações concretas no terreno da busca pela realização universal da liberdade humana. Como pensar, por exemplo, as possibilidades da existência de um futuro para a espécie humana, este tema-limite do atual momento histórico? Com Benjamin, já vimos que isto implica em mudarmos o curso da história que nos trouxe à barbárie, um ponto de partida que é também metodológico - assumir o negativo, assumir o grau zero deste caráter do negativo, o que poderia significar a superação das espécies de esperança política, ou seja, implicaria uma mudança do campo ideológico.

Partindo da problemática exposta, dada no contexto filosófico da questão do paradigma do estado de exceção em sua forma na política contemporânea, tomamos por objeto os dois conceitos constitutivos da teoria da exceção aplicada à crítica do estado moderno. São estes o estado de exceção (*Ausnahmezustand*) e seu oposto apontado por Benjamin⁷¹ através da ideia de um outro estado de exceção, ou “estado de emergência”, configurado como o referente à uma oposição à primeira exceção, uma violência necessária e constitutiva do Estado democrático de direito. Esta resposta à exceção do Estado é conceitualmente desenvolvida na obra de Benjamin (2010) sob o paradigma de uma violência de cunho destituente da ordem e correlata a determinada potência revolu-

e da exploração que ele promovia. Nesse sentido, Marx demonstra, contra Weber, como o direito concebido formalmente, a partir do contrato, gera também efeitos perversos. Ou seja, não só a materialização do direito carrega valores anacrônicos para dentro do mundo jurídico, mas o próprio direito formalmente considerado engendra e protege desigualdades de fato. Por isso, essa quarta etapa de juridificação determinará em novo ganho emancipatório, a partir da perspectiva do trabalho. Trata-se da constitucionalização de uma relação de poder social, ancorada numa estrutura de classes. Temos, nessa etapa, a limitação do tempo de trabalho, o direito ao lazer, o salário mínimo etc. Trata-se de uma juridificação do trabalho, antes à disposição do mercado” (C.f. DUTRA, 2004, p. 65-66). Porém, com Benjamin, teríamos uma noção correspondente a esta “juridificação” baseada em uma perspectiva de justiça revolucionária que não carregaria uma noção “jurídica”, mas, em oposição à uma saída por juridificação, a noção de regra não estatal, ou o resultado equivalente a uma forma de democracia não-mediada pelo poder soberano. Para um aprofundamento desta questão, no capítulo três deste trabalho veremos a noção de justiça implicada no conceito de violência (pura) revolucionária.

⁷¹ C.f. CG, 2010, p. 49

cionária. O particular nesta questão é que Benjamin nos apresentará uma concepção própria de violência e de crítica à soberania frente ao que a teoria política costuma significar pela expressão geral violência revolucionária.

Para tanto apresentaremos a doutrina jus filosófica de Carl Schmitt em *Teologia Política* (1922) no limite de sua relação com o pensamento de Walter Benjamin, sobretudo em *Para a crítica da violência* (1921), exatamente em referência ao diálogo que o jurista trava com Benjamin acerca do conceito de estado de exceção no contexto weimariano da década de 1920. Em seguida, tentaremos apresentar o conceito de estado de exceção já citado desenvolvido por Giorgio Agamben (2007). O filósofo italiano possui uma obra *in progress* dedicada ao pensamento político contemporâneo, tendo por objeto central a atual configuração da exceção na política contemporânea. Buscamos estabelecer nexos entre os dois autores com o objetivo de desenvolver a tese de que o estado de exceção, enquanto fundamento do Estado democrático de direito é um produto histórico passível de ser relacionado ao movimento de oposição a seu domínio, dado por Benjamin na ideia de “estado de emergência”, ou na imanência de um poder revolucionário que é significante de uma violência “pura”, um poder disponível em potência à *vida nua*⁷² (*das blossen Leben*). Este poder (*match*) é o referente à vida humana que persiste em existir embora desprovida das condições da cidadania dispostas pelo Estado democrático de direito aos indivíduos inseridos

⁷² O conceito de “vida nua” foi resgatado por Agamben na série *Homo sacer*, e deriva do ensaio *Para a crítica da violência* (1921) de Benjamin. Aqui, Benjamin aborda o termo no contexto de uma crítica ao direito. O filósofo usa a vida nua para referir-se a uma forma de vida fora do direito, o que, no entanto, não faz referência a um tipo de estado de natureza. Não faz referência a uma instância genealógica da vida humana, ou um estágio original da existência ainda não vinculado à cultura. Assim diz Benjamin: “É falso e vil o postulado de que a existência em si está acima de uma existência justa, se por existência não se entender mais do que a *vida nua*” (C.f. CG, 2010, p.61). No contexto do ensaio, a vida nua se encontra no espaço em que as estruturas de poder abandonam a vida da ação da ordem jurídica, enquanto proteção pela lei, para, por uma lógica perversa, incluí-la como captura da vida para o exercício de um controle. Ainda em Benjamin, o direito libera a vida do seu jugo para abandoná-la. Neste ponto, Benjamin observa um índice de libertação para a vida, apesar do negativo que o abandono implica para a vida dentro do controle institucional do direito: “O desencadeamento do poder judicial (*Rechtsgewalt*) remete – de um modo que não podemos desenvolver aqui – para a culpa inerente à *vida nua* e natural que entrega o ser humano inocente e infeliz à expiação, que o liberta da sua culpa – absolvendo também o culpado, não de uma culpa, mas do Direito”. A *vida nua* não tem nada mais a perder, pois seu estado de exclusão já a despiu da dignidade perante o mundo. Esta alegoria marca, no ensaio, uma cisão drástica entre vida e lei que têm por espaço o estado de exceção, como veremos no capítulo seguinte.

na dinâmica da produção social. Apesar de viver sob o direcionamento do poder do estado de exceção, que se dá pela violência e pela exclusão, esta disponibilidade desesperada à violência revolucionária expressa aquilo que, em termos teleológicos, podemos nomear como um viver sob a razão operativa de sua iminente extinção.

2. ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DE DIREITO

2.1. Experiências em crise: a utopia de um Estado

Desde o início da tradição humanista, o discurso utópico assumiu um caráter de ruptura e demarcação de um novo tempo histórico. Podemos apontar esta ordem de discurso como o exemplo do surgimento da esfera da subjetividade humana enquanto produtora de sentido, ou seja, como uma expressão do processo de produção de uma subjetividade moderna. Em outras palavras a expressão típica do “novo homem” que estabelece a ruptura com a antiga ordem feudal e abre o espaço para a modernidade⁷³. É importante, assim, percebermos o quanto sua noção política e histórica é devedora do projeto burguês de construção da subjetividade e da sua própria história, nos marcos das revoluções burguesas e, de forma geral, da instauração de seu poder político.

Na modernidade, a consolidação da moderna filosofia política criou espaço para a difusão de ideais utópicos, trazidos da literatura e compreendidos como expressão do desejo ou da tarefa política de pensar um projeto de futuro. É com este entendimento que pretendemos esboçar algumas notas iniciais sobre tal questão e seus desdobramentos na contemporaneidade. As referências a uma crise da experiência utópica não dispensam possíveis releituras da tradição política moderna, seja revolucionária, social democrata etc, que produziram e se orientaram, cada qual a seu modo, pela lógica da possibilidade de realização de projetos para o futuro. Efetuando um salto histórico, vemos que o conceito de utopia como processo da mudança sócio-política a ser conquistada por um ideal sujeito revolucionário nos parece indisponível na atualidade, seja pela anulação⁷⁴ concreta de narrativas para o futuro⁷⁵, pela crise desta tradição (e do próprio proletariado como sujeito político aderido ao projeto utópico contemporâneo

⁷³ C.f. KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009, p. 117. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (KOSELLECK, 2009).

⁷⁴ C.f. ARANTES, P. *O novo tempo do mundo*, São Paulo: Boitempo, 2014.

⁷⁵ C.f. DARDOT, P; LAVAL, C. *A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*, São Paulo: Boitempo, 2016. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (DARDOT et al, 2016).

a partir de Marx) e pelo desaparecimento de um instrumental conceitual próprio. Deste modo a crise do conceito nos faz pensar o que restou desta ideia.

Contudo, nos parece que o discurso utópico, desde a crise do socialismo real até os desencantos com uma política progressista no poder (as formas sociais-democratas), dá espaço a um outro processo de narrativas políticas e expectativas de futuro. O que podemos capturar das experiências recentes são eventos que se dão pela ação imediata inserida no espaço da aceleração geral da dinâmica social. Este fato poderia consubstanciar uma abertura ao devir em reconhecimento ao seu próprio elemento de acaso, carregado pelas insígnias de um novo tempo que também é produto e expressão do próprio negativo (a violência autorizada da sociedade de classes) que o força a despontar – sem mediações – no horizonte.

Remontando a gênese do entendimento pacífico dentro da literatura social quanto ao surgimento do conceito de utopia, desde Thomas Morus, as possibilidades imaginárias da sua ilha são a expressão da territorialidade de uma sociedade perfeita. É, como referimos, a expressão do novo *locus* assumido pela primeira modernidade. O que nos leva a observar que o discurso utópico é um processo cultural que se expressa de variadas formas, desde a literária (Morus) até enquanto discurso argumentativo no campo da política.

No caso do uso político do discurso utópico, de Kant a Marx, passando fortemente pela Ilustração francesa, vemos que este fora um recurso utilizado como instrumento transmissor da potência de projetar um futuro possível (recurso ético com Kant e político com Marx) por vezes atribuído a uma temporalidade própria, de acordo com as contingências de cada momento histórico. Disto são exemplos ressonantes as Constituições dos Estados-nações, que ganharam força a partir das revoluções modernas e da secularização da cultura – no que se refere à moral e aos costumes – ou ainda a institucionalização do discurso político pautado pela noção de direitos. Em menor ou maior grau, levando em consideração o entendimento acima, a potência da idealização programática de projetos políticos com fins práticos também pode ser expressão deste discurso.

Para uma expressão positiva dessa vertente teórica, em nota, Löwy observa o que diz Miguel Abensour⁷⁶ em seu *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin* (2000): “não é a utopia que gera o Totalitarismo, é uma sociedade sem utopia que corre o risco de se tornar uma sociedade totalitária, presa à perigosa ilusão de realização”. Ainda segundo Abensour, “o ódio à utopia é um sintoma repetitivo que de geração em geração afeta os defensores da ordem existente atormentados pelo medo da alteridade”⁷⁷. Para além da defesa do conceito, caberia lembrar a anti-utopia dos contemporâneos⁷⁸, desde a crítica de Nietzsche passando pela teoria crítica alemã do séc. XX, até as mais variadas influências do pragmatismo de língua inglesa. Neste momento, porém, nos deteremos nos aspectos formadores do que compreendemos ser a constituição do pensamento de crítica à modernidade que marca as referências aos nossos autores. Ou seja, nos interessa indagar o que foi este sopro de “esperança” na história pautada em certa “crença” de traço burguês na concórdia entre os homens.

Outra maneira de expressar uma ideia forte do *impulso* utópico localiza-se no pensamento socialista do séc. XIX, e poderia traduzir a luta pela salvação do devir frente ao projeto burguês de domínio totalizante, expresso em termos de uma totalização social da forma da servidão. Assim, poderíamos falar de um resgate do devir do simulacro da cultura da servidão, expressa pela dupla produção-consumo nos moldes das sociedades de massa. Pensando desta forma, uma crítica do presente necessitaria valer-se da defesa da ação transformadora nos campos da cultura e da política, significando a abertura do espaço para a ação, a possibilidade prática da construção de uma nova ordem *para* o mundo.

Já em Koselleck (2009), por exemplo, o processo da modernidade surge como uma espécie de aprisionamento do futuro humano na totalização da hegemonia cultural e política burguesa. Através de sua genealogia histórica do Estado

⁷⁶ C.f. ABENSOUR *apud* LÖWY, 2005, p. 154

⁷⁷ C.f. ABENSOUR *apud* LÖWY, 2005, p. 154

⁷⁸ Em Salzani, uma anti-utopia é apontada nas ideias de Giorgio Agamben desde o início do projeto *Homo Sacer* (1995). Este caráter negativo acompanharia uma inflexão na obra do autor, quando abandonaria a crença comunitarista encontrada em textos como *La comunità che viene* (1990) em favor de uma visada cética quanto às possibilidades de realização de alteridades dispostas ao arranjo de formas de racionalidade igualitária. Pois, no limite, exatamente o caráter excludente da *vida nua* inviabilizaria esta possibilidade. No decorrer do trabalho voltaremos a desenvolver estas questões. C.f. SALZANI, 2012, p. 214

moderno, o autor demonstra como o projeto Iluminista corresponde a um projeto de totalização da sociedade pela subsunção do político ao moral, esta última, “a interioridade concreta do homem burguês”⁷⁹. Aqui, através de um agrupamento de classe, este particular, em nome da atomização do sujeito, cria uma arquitetura filosófica, política e social destinada a submeter a esfera pública ao domínio privado. Neste processo, ao desenvolvimento do Esclarecimento corresponde a emergência burguesa do poder soberano do Estado republicano, guardião e instituidor da lei soberana⁸⁰.

Pensar a modernidade, como em Koselleck⁸¹ e Benjamin⁸², corresponde diretamente a pensar os conceitos de utopia e progresso. O que o primeiro chama de “horizonte de expectativas” em relação ao futuro surge como uma forma de ruptura com o “horizonte de expectativas passadas”. Em termos de uma gênese da modernidade, ao indivíduo burguês era reclamada a ideia de viver em um novo mundo, correspondente a um novo tempo. Este presente inédito forjado nas novidades da cultura, das ciências, das artes e da subjetividade, impulsiona uma expectativa de futuro, nestes termos, igualmente promissora. A filosofia da história, como já nos referimos, tratou de impulsionar o campo dos projetos: “A *filosofia da história* era o poder que tornava evidente a consciência elitista dos iluministas. Era o poder que os iluminados partilharam com o iluminismo como um todo”⁸³. Este modo de proceder a uma interpretação da história é marcado por um sentido de progresso crédulo no desenvolvimento geral rumo ao melhor. Não à toa Benjamin insiste na crítica deste elemento⁸⁴.

⁷⁹ C.f. KOSELLECK, 2009, p. 25

⁸⁰ “A ordem política que o Estado produziu ao pacificar o espaço devastado pelas guerras civis religiosas criou a condição necessária ao desenvolvimento do mundo moral. Contudo, na medida em que os indivíduos sem poder político se desvincilhavam do vínculo com a religião, eles entram em contradição com o Estado, que os emancipa moralmente mas também os priva da responsabilidade, ao reduzi-los a um espaço privado. Os cidadãos entram necessariamente em conflito com um Estado que, pela subordinação da moral à política, entende a esfera política de maneira formal e age sem considerar a vertente própria da emancipação” (C.f. KOSELLECK, 2009, p. 16).

⁸¹ C.f. KOSELLECK, 2009, p. 111

⁸² C.f. SH, 2008, p. 115

⁸³ C.f. KOSELLECK, 2009, p. 114

⁸⁴ C.f. SH, 2008, p. 226

A grande contradição do discurso do progresso moderno é o marco do desenvolvimento da liberdade e da emancipação do “homem”, o sujeito burguês ao qual corresponde esta categoria. Este sujeito, cujo significante maior é o conceito burguês de humanidade, encerra um poder de realização que poderíamos relacionar, por exemplo, aos elementos econômicos e políticos das grandes conquistas de território. Esta potência individualizada, no entanto, reflete uma conquista de classe. A expansão do poder de classe é a expansão de seu poder econômico e a consolidação de um domínio que Benjamin⁸⁵ compreende como a forma da reprodução de uma violência e de um circuito de poder correspondente⁸⁶. A tarefa histórica por ele proposta, vale lembrar, é a de enxergar o *resto* desta lógica, ou seja, a exclusão política de classe produzida para que as classes sociais dominantes consigam dar continuidade ao seu processo de totalização das relações em sociedade⁸⁷.

2.2. O estado de exceção como crítica ao Estado de direito

Para o desenvolvimento dos nossos argumentos, partimos do entendimento de que na história do poder soberano moderno a imbricação teológico-política determina o campo conceitual do tema da soberania e, tal como vemos de Hobbes a Rousseau, a fundamentação do poder soberano se dá pela secularização de conceitos da teologia⁸⁸. Este paradigma é completado pela prática

⁸⁵ Nos capítulos seguintes esclareceremos a que se referem, na obra de Benjamin, os elementos da violência e do poder. Aqui, cabe identificar que esta tensão se refere a um contexto histórico e intelectual refletido na crítica do autor à sociedade burguesa e sua concepção de história correspondente.

⁸⁶ “Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (C.f. SH, 2008, p. 224).

⁸⁷ “A classe burguesa, que adquiria cada vez mais poder ascendendo em posições sociais e econômicas e tinha diante de seus olhos uma nova concepção de mundo, considerava-se, por isso, cada vez mais, a detentora potencial do poder público” (KOSSELLECK, 2009, p. 109).

⁸⁸ C.f. SCHMITT, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (SCHMITT, 2006).

da representação, sendo assim consubstanciado o problema do poder na modernidade. A partir destas bases, pensaremos a configuração do Estado contemporâneo.

Tomamos este entendimento geral como ponto de partida para uma análise crítica acerca do Estado. Logo mais, caracterizamos este Estado através da crítica benjaminiana à forma da exceção. É a partir deste conceito que encontramos a ideia da quebra da ordem do progresso histórico atual, identificado em Benjamin pelo conceito de barbárie, em favor da abertura da história pela possibilidade de uma ação destituente.

Desde já, identificamos o problema da representação do estado de exceção através de uma chave crítica que se expressa, por todo o trabalho, na originalidade em seu trato no pensamento político de Walter Benjamin, que encontra desenvolvimento atual na obra de Giorgio Agamben. A expressão filosófica do significado e alcance desta forma política encontra, ainda, em pensadores da nova filosofia francesa, Michel Foucault⁸⁹, Derrida⁹⁰, Rancière⁹¹ dentre outros, desdobramentos e interpretações que, embora possuam nuances particulares e às vezes divergentes, encontram na crítica ao estado de exceção uma unidade: a constatação de que o Estado e a política contemporâneos expressam e configuram internamente a permanência e o aperfeiçoamento da regra da exceção.

Neste contexto, conceitos como o de liberdade deparam-se com contingências que os anulam; liberdade, sob o avanço do estado de exceção, se torna controle das relações humanas, administrando com suas regras corpos e mentes do humano – ou do pós-humano⁹² para fins da lógica da reprodução capitalista. Portanto, investigamos esta forma política e sua abrangência filosófica no campo da prática política, ao tempo em que vemos no real⁹³ as possibilidades concretas

⁸⁹ C.f. FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, São Paulo: Martins Fontes, 2008. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (FOUCAULT, 2008).

⁹⁰ C.f. DERRIDA, J. *Força de lei*, São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁹¹ C.f. RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁹² As atuais emergências do pensamento político englobam temas pouco tematizados pela crítica tradicional, tal como temas impostos pelo avanço tecnológico e o advento de biopoderes, por exemplo, o que também implica em novos desafios para pensar o campo político (cf. DARDOT et al, 2016).

⁹³ Estas análises serão pautadas a seguir.

de sua superação pelas formas políticas destituíntes, democráticas ou não, mas expressas pela “emergência de um verdadeiro estado de exceção”⁹⁴. Neste ponto, referimos ainda uma tradição no campo da literatura política da segunda metade do século XX – período imediatamente posterior à vida de Benjamin e que também expressa a influência de seus escritos. Dentro do espectro do problema do estado de exceção citamos – apesar das diferenças que guardam entre si – de Arendt⁹⁵ e seu conceito de totalitarismo, em favor de uma defesa liberal do Estado de direito, Claude Lefort⁹⁶ e sua “invenção democrática”, no espectro da crítica para um aperfeiçoamento da democracia parlamentar, à Antonio Negri⁹⁷ e suas concepções teóricas destituíntes. Incorporando aproximações e demarcando distâncias entre si, esta literatura tem como recursos comuns para uma fundamentação da possibilidade democrática a leitura dos acontecimentos políticos e sociais da contemporaneidade pelo viés da crítica à democracia parlamentar, ora uma crítica reformista do Estado burguês, com os primeiros, ora uma crítica de cunho revolucionário destituínte, com os últimos.

No contexto da falta de perspectiva de futuro, expressa, como vimos, na interdição de narrativas neste campo e no esgotamento do ideal moral burguês expresso pelas suas narrativas utópicas – o que corresponde ao esgotamento de seu poder revolucionário, confirmadas pelas expectativas frustradas nos moldes da tradição social democrática – acrescentamos ainda, embora sem nos aprofundarmos em tais análises, a problemática da suposta crise das várias “razões políticas” que contornam a história conceitual da democracia: a “invenção democrática”, a “razão comunicativa” ou o problema do “reconhecimento” podem⁹⁸, ainda, nutrir a reflexão filosófica que se lança sobre a problemática política contemporânea?

⁹⁴ Esta expressão de Walter Benjamin encontra-se no texto *Sobre o conceito de história* (1940). Como esta ideia expressa um tipo de suspensão da ordem em favor da instauração de uma força, ou violência “pura”, veremos mais adiante.

⁹⁵ C.f. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

⁹⁶ C.f. LEFORT, C. *A invenção democrática – os limites da dominação totalitária*, Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁹⁷ C.f. NEGRI, A. *Il potere costituente – Saggio sulle alternative del moderno*, Roma: Manifesto Libri, 2002. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (NEGRI, 2002).

⁹⁸ Citamos, respectivamente as ideias de Claude Lefort (2011), Jürgen Habermas in *O discurso filosófico da modernidade* (2000) e Axel Honneth in *Luta por reconhecimento* (2011).

Neste sentido, poderíamos ainda pensar qual o papel da democracia moderna nesse processo, pois, pensando esta como realização da prática representativa, emerge aqui o elemento da despolitização alçada sobretudo ao longo do último século, paradoxalmente o século das lutas por direitos sociais de igualdade e participação e das lutas políticas pelo sufrágio universal e inclusão política da ordem de classe, raça e gênero. Pensamos que este paradoxo conforma o próprio conceito de representação⁹⁹ dotado de uma elasticidade formal, pois, nos moldes do parlamento burguês, comporta o alargamento da democracia moderna pela inclusão social formal e não poderia significar o aprofundamento desta enquanto prática política em busca da realização de uma distribuição de poder no tecido social. Nos ajudam a entender esta leitura os acontecimentos em torno das grandes guerras da história do “breve século XX”, pontuada no início deste trabalho em sua relação direta com nosso objeto de estudo.

A seguir, apresentaremos um estudo sobre a forma política do estado de exceção. A compreensão deste conceito se dará aqui pelo estudo da forma política democrática no seu marco moderno enquanto resultado da forma de produção capitalista, muito embora este ponto de vista surja mais como uma orientação teórica e metodológica, não significando a exposição de elementos que amparem uma construção lógica da relação do sistema do capital com a política. Por fim, esta posição crítica ao Estado serve como marco para esboçarmos uma crítica da modernidade na perspectiva de um alargamento das ideias dos nossos pensadores.

2.3. Mito, poder e violência

Ao iniciarmos a análise da questão do estado de exceção, passamos a discutir seus desdobramentos históricos em termos práticos como prerrogativa para a posterior exposição crítica de sua constituição. Consequentemente, nos

⁹⁹ Uma problematização do conceito, que se segue a uma breve exposição da história conceitual deste, encontra-se no penúltimo capítulo de nosso trabalho.

deteremos na problemática da ação do poder soberano na contemporaneidade com uma questão: Constitucionalmente, em vários países e em larga tradição da teoria do direito, diz-se que o uso do dispositivo da exceção possui um fundamento na necessidade. Esta necessidade sempre deve referir-se a um caso particular (guerras, contendas internas etc). No entanto, a decisão soberana irá sobrepor-se à necessidade pela questão: quem decide sobre a necessidade? Em *Para a crítica da violência*, para Benjamin¹⁰⁰ esta pergunta reflete um caminho seguro para a compreensão da real natureza da exceção.

Apresentamos alguns casos em que a exceção se apresenta formalmente, como no caso da abertura para regimes ditatoriais¹⁰¹. Embora este não

¹⁰⁰ C.f. CG, 2010, p. 51. A título de exemplificação, ver a nota seguinte.

¹⁰¹ A título de inclusão destes dados históricos na discussão acerca do tema trazemos a seguinte citação: “Especialmente a partir dos eventos totalitários da primeira metade do século vinte, o estado de exceção torna-se uma técnica de governo – uma técnica cada vez mais comum. Uma rápida passada de olhos sobre as notícias geradas por agências e observadores internacionais permite verificar quanto o instituto tem sido utilizado como as mais variadas motivações e assinalado como uma marca indelével a política contemporânea. Uma breve pesquisa por mim realizada, compreendendo somente os anos de 2007 e 2008, aponta para o sintoma do uso repetitivo do estado de exceção como técnica de governo. Em dois anos, e num período de relativa paz planetária, o instituto, ainda que transmuta sob diversos nomes e expressões, como estado de sítio, estado de emergência ou estado de comoção interior, foi utilizado como recurso por pelo menos treze países diversos, com motivos e fins mais variados, ainda que baseados na raiz comum do estabelecimento da ordem e da paz: para retardar e realizar eleições sob suspeita no Bangladesh e na Geórgia, combater insurreições regionais e contestadoras da política governamental na Bolívia, enfrentar ocupações e garantir a defesa contra grupos rebeldes islâmicos na Tailândia e na Somália, combater greves de funcionários públicos na Colômbia, conter o protesto de agricultores e trabalhadores de minas insatisfeitos no Peru, como elemento de ameaça no Paquistão. Em janeiro de 2007, uma lei de exceção foi aprovada na Somália pelos parlamentares com a finalidade de garantir a segurança contra grupos de militantes islâmicos rivais que visavam o poder. No mesmo mês autoridades do Bangladesh impuseram o estado de exceção para conter uma onda de violência fomentada entre partidos políticos durante a campanha eleitoral. O estado excepcional se prolongou por todo tempo da pesquisa, isto é, por dois anos tendo termo somente em dezembro de 2008. Em novembro de 2007, o líder do Paquistão se utilizou do estado de emergência com duplo fim de enfrentar extremistas islâmicos e eliminar inimigos políticos, destituindo inclusive uma série de membros do Poder Judiciário. Terminando em dezembro do mesmo ano, o instituto seria usado novamente em agosto de 2008 como instrumento de ameaça contra os que contestavam o seu poder. Também em novembro de 2007, o presidente da Geórgia decretou o estado de emergência em resposta às acusações de corrupção por parte da oposição. No Timor Leste, um atentado contra o presidente organizado por militares insubordinados, em fevereiro de 2008, provocou a instauração do estado de exceção por mais de um mês. Também em fevereiro de 2008, o presidente do Chade declarou o estado excepcional após ataques de grupos rebeldes insatisfeitos com a divisão da renda oriunda da exploração e venda do petróleo local. Ainda no mesmo mês, o governo do Peru decretou o estado de emergência após uma greve convocada por agricultores indignados com as condições de trabalho e a ocorrência de confrontos com a polícia. Ao final do ano, o governo viria a lançar mão novamente o instituto para coibir os distúrbios provocados por grupos de mineradores que contestavam o direcionamento dos fundos obtidos com a atividade. Em março de 2008, manifestantes que colocavam em dúvida o resultado das eleições presidenciais recém realizadas, receberam como resposta a

seja nosso objeto, pois interpretamos o problema da exceção a partir de seu desvelamento como regra de manutenção do Estado democrático de direito, a observação deste tipo ou momento de exceção manifesto, é uma porta de entrada para o problema de fundo, qual seja, a função da exceção para a manutenção do Estado. Desta forma, nos interessa discutir o conceito formal de “estado de exceção”. Tomamos por “estado de exceção”, a princípio, a ideia de que um soberano possa criar uma situação que fuja à legitimação do direito estabelecido com o intuito de impor pelo uso do poder soberano um particular Estado de direito¹⁰².

Desde o início do último século vemos no campo político institucional uma transformação no uso do recurso ao “estado de exceção”. Pensado em sua origem para ser utilizado diante de situações extraordinárias, o estado de exceção passa a assumir a função de instrumento político e técnica de governo ao redor do globo¹⁰³.

Ainda, sem maiores retrocessos, temos exemplos neste século do uso destes dispositivos, desde aqueles promulgados pelo Governo Bush nos EUA, o “Military Order” e o “USA Patriot Act” de 2001, que visam suspender os direitos

decretação do estado de exceção pelo presidente sob suspeita na Armênia. Em maio do mesmo ano, o presidente da Guatemala decretou o estado excepcional para acabar com uma greve de motoristas de transporte de carga pesada. Em junho de 2008, as autoridades do Afeganistão declararam o estado de exceção após a invasão de um centro penitenciário por insurgentes supostamente talibans”. Cf. NASCIMENTO, D. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, tese de Doutorado, Campinas: UNICAMP, 2010, p. 120. Na Bolívia em 2008, na Colômbia, na Tailândia, Honduras, Filipinas, Somália, Geórgia, Paquistão: em todos esses países seguiu-se a mesma lógica retratada acima. Esta ilustração nos ajuda a compreender como o exercício prático do poder soberano no Estado contemporâneo se realiza como prática da exceção.

¹⁰² C.f. SANTOS, A. *Violência e poder: o conceito de estado de exceção para Walter Benjamin e algumas de suas implicações na filosofia política contemporânea*, in: Prima Face. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, vol. 09, 2011, p.105. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (SANTOS, 2011).

¹⁰³ “Na história recente, podemos identificar vários momentos da República nos quais o uso do dispositivo de exceção foi implementado. Apenas para a compreensão de seu uso, lembramos o que dizia o AI-5, imanado de uma Constituição outorgada (e, portanto, cuja legitimidade poderia ser objeto de questionamento). O AI-5 sobrepunha-se à Constituição de 1967 e às Constituições estaduais, dando poderes extraordinários ao Presidente da República, que poderia decretar a intervenção nos Estados e Municípios “sem as limitações previstas na Constituição” (art. 3º) e ainda suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo período de dez anos. Além disso, ficava suspensa uma série de garantias constitucionais, entre elas o habeas corpus, dispensando até mesmo o recurso ao Judiciário quando da prisão por crime contra a segurança nacional” (C.f. SANTOS, 2011, pp. 107-108).

políticos e civis de qualquer cidadão suspeito de atitudes terroristas desde que assim as autoridades policiais judiciárias entendam necessário¹⁰⁴. Os desdobramentos das guerras e conflitos civis no mundo árabe, passando pela crise econômica de 2008 e seus produtos governamentais (decretos e leis de caráter totalitários), os arranjos normativos anti-terror e anti-migratórios de escala global compõem a expansão das políticas de emergência do establishment.

O conceito de estado de exceção: entre o “verdadeiro” e o “falso”

Para uma definição inicial do tema, trazemos o que diz Agamben no *Estado de Exceção*¹⁰⁵. Para o autor, o estado de exceção é um dispositivo através do qual se produz uma situação de anomia, um vazio jurídico criado pelos poderes soberanos em nome da manutenção do poder em situações extraordinárias. Segundo o autor, no direito romano havia uma instituição denominada *iustitium*¹⁰⁶, pela qual o soberano – na forma de uma espécie de acordo entre o Senado e os Cônsules – declarava a interrupção ou a suspensão do direito em determinados momentos de necessidade, como ações de inimigos externos ou dissensões internas. Inicialmente, sua aplicação não visava instaurar uma nova ordem legal, mas suspender a aplicação da ordem vigente para a admissão de medidas excepcionais – que feririam aquela ordem primeira se aplicadas em sua observância¹⁰⁷.

Continuando com Agamben em *Estado de exceção*, o mesmo define o *iustitium* romano como o arquétipo do moderno *Ausnahmezustand* (estado de

¹⁰⁴ C.f. EE, 2007, p. 14

¹⁰⁵ C.f. EE, 2007, p. 40

¹⁰⁶ “O termo *iustitium* – construído exatamente como *solstitium* – significa literalmente “interrupção, suspensão do direito”: *quando ius stat* – explicam etimologicamente os gramáticos – *sicut solstitium dicitur* (*iustitium* se diz quando o direito para, como [o sol no] solstício; ou, no dizer de Aulo Gêlio, *iuris quasi interstitio quaedam et cessatio* (quase um intervalo e uma espécie de cessão do direito). Implicava, pois, uma suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal. É o sentido desse paradoxal instituto jurídico, que consiste unicamente na produção de um vazio jurídico, que se deve examinar aqui, tanto do ponto de vista da sistemática do direito público quanto do ponto de vista filosófico-político” (C.f. EE, 2007, p. 68).

¹⁰⁷ C.f. SANTOS, 2011, p. 103

exceção) no qual a suspensão do direito acarreta uma anomia advinda de um poder de decisão que não pretende estabelecer uma nova ordem jurídica formal – como as formas de ditadura – mas, ao contrário, estabelecer no estado de normalidade uma força estranha de “lei”¹⁰⁸.

Há um instituto no direito romano que, de certa forma, pode ser considerado o arquétipo do moderno *Ausnahmezustand* (...) Quando tinha notícia de alguma situação que punha em perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules (ou a seus substitutos em Roma, *interrex* ou pró-cônsules) e, em alguns casos, também aos pretores e aos tribunos da plebe e, no limite, a cada cidadão, que tomassem qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado (*rem publicam defendant, operamque dent ne quid respublica detrimenti capiat*). Esse *senatus-consulto* tinha por base um decreto que declarava o *tumultus* (isto é, a situação de emergência em Roma, provocada por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil) e dava lugar, habitualmente, à proclamação de um *iustitium* (*iustitium edicere* ou *indicere*)”¹⁰⁹.

A respeito de uma origem da problemática e de seu conceito, podemos identificar dois debates em torno do tema. Uma das posições, a de Carl Schmitt, avança na legitimação deste dispositivo; a posição de Walter Benjamin, por outro lado, propõe uma superação do dispositivo pela ação de outro poder, relacionado a um conceito de violência chamado de “puro” ou “revolucionário”¹¹⁰ e consubstanciado na instauração do que chama de “verdadeiro estado de exceção”¹¹¹.

No mesmo ano da publicação do ensaio de Benjamin, em 1921, Carl Schmitt publica *Die Diktatur*. No texto, o autor se dedica à forma da ditadura pela via de uma abordagem histórica ao tempo em que lança mão de uma fundamentação do instrumento jurídico pela legitimação do poder que este representa. Nesta tarefa, também encontramos uma certa legitimação do primado da formação do próprio Estado moderno, quando o executivo assume forte papel político e reproduz a lógica do exercício soberano em acordo com a mentalidade técnica

¹⁰⁸ C.f. SANTOS, 2011, p. 103.

¹⁰⁹ C.f. EE, 2007, p. 67

¹¹⁰ C.f. CG, 2010, p. 51 e seg.

¹¹¹ C.f. SH, 2008, p. 226

e racionalista própria da era moderna, condensada no caráter decisionista. Uma valorização do “ditador”, conjugado ao poder executivo, origina a validade da intervenção em situações de necessidade, característica do modelo constitucional que se seguirá na forma das constituições dos Estados-nações. O que significará a difusão do caráter de excepcionalidade atribuído ao dispositivo, aplicado e difundido como saber jurídico. Entretanto, será o caráter decisionista atrelado à forma da ditadura o traço principal deste instrumento, reconhecido, mas pouco tematizado pela teoria jurídica, como poder absoluto de intervenção por parte do soberano.

Agamben, em *Estado de exceção*, aponta as raízes conceituais da literatura que Carl Schmitt se vale para formar sua teoria da exceção: a raiz dos *arcana imperii* do século XVII¹¹². Segundo Chignola (2012) no trabalho de Clapmar¹¹³ a ditadura funciona como “o *arcanum dominationis*”, um conjunto de instrumentos de legitimação dispostos à “aristocracia” - em referência ao poder de classe que arrasta ao longo do tempo seus traços de formas passadas. As classes no poder pela via estatal, numa tradução moderna, tratariam de apagar os rastros de dominação próprios de formas tirânicas no exercício de seu poder, poder este que, pela forma da exceção carrega um fundo absolutista: “E não só: Clapmar distingue o *arcana* dos *iura dominationis*, isto é, daqueles direitos de soberania que, de Bodin e depois, vêm enumerados como contrassenso do *summum imperium*, antes de tudo, daquele de fazer a lei”¹¹⁴.

Entre *arcana* e *iura* Clapmar estabelece uma relação circular. Os *arcana imperii*, os segredos de “fabricação” e de “conservação” do comando, são funcionais para a manutenção dos *iura imperii*, enquanto este último coincide com o direito de declarar a exceção e a faculdade de derroga do *ius commune*, que ligava a intervenção comissarial do ditador¹¹⁵.

¹¹² “Carl Schmitt valoriza em particular os escritos de Arnold Clapmar (Clapmar, 1605)” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

¹¹³ Jurista e teórico alemão do século XVI. Sua obra mais conhecida seria o “*De arcanis rerum publicarum libri sex*”, publicado postumamente em 1644.

¹¹⁴ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

¹¹⁵ “Clapmar tra *arcana* e *iura* stabilisce una relazione circolare. Gli *arcana imperii*, i segreti di “fabbricazione” e di “conservazione” del comando, sono funzionali al mantenimento degli *iura*

Nestes termos fica explícito o caráter de autoridade máxima atribuído ao poder de exceção, se comparando ao próprio poder constitucional, “uma potência quase-constituente”, que por uma concessão a si próprio inclui-se na constitucionalidade. Mais atrelado a um tipo de poder soberano puro¹¹⁶, esta ênfase diz respeito ao poder de controle sobre o Estado como um todo, ou, poderíamos dizer, alargando este poder apontado na forma como o faz Carl Schmitt em 1921, poder que ultrapassa a divisão clássica da independência dos três poderes. Assim o fazendo em nome da justificativa da ordem e ou da sobrevivência mesma da esfera do público, cabe ainda enfatizar o quanto, em domínio da exceção, a crise retroalimenta o próprio dispositivo, pois nele encontramos não só o exercício, mas uma espécie de auto validação, na forma de uma auto-referenciação necessária para garantir o poder total que o caracteriza.

O executivo, na forma comissariada da ditadura, executa uma governamentalidade que, embora resulte de momentos da excepcionalidade de uma crise extrema de segurança (política, econômica etc.) atua num vazio referencial quanto aos meios ou fins em sentido da paz ou da guerra, restando a circunstancialidade e a leitura desta pelo próprio poder soberano, já que os mecanismos legais de baliza das ações estão suspensos.

Destacamos a importância do contexto histórico no qual Benjamin analisa e expõe criticamente o objeto do *Para a crítica da violência* (1921), construído a partir da ideia da sinonímia conceitual entre poder (soberano) e violência observada por Benjamin (2010). Da questão política investigada emerge o instrumento político artifice do mecanismo político que estudamos. É, portanto, da própria experiência de um dado momento histórico que o pensador esboça sua crítica¹¹⁷. Sobre este contexto, diz Salzani (2012):

imperi, mentre quest'ultimi coincidono con il diritto di dichiarare l'eccezione e la facoltà di deroga dallo *ius commune*, che avvia a'intervento commissariale del dittatore” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

¹¹⁶ C.f. BIGNOTTO, N. *Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt*, in *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 49, nº. 118, 2008, p. 410. O autor se refere à exceção como “decisão em estado puro”, no sentido de carregar certo poder absoluto em seu mais profundo sentido. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (BIGNOTTO, 2008).

¹¹⁷ “Que coisa entendeu Benjamin por “*Kritik*” não é imediatamente compreensível. E, todavia, o movimento da crítica não pode ser encontrado no campo da moral. “*Kritik*” vem aqui junto com

Esta história deve começar com um breve esboço do contexto histórico e cultural do qual o fragmento emergiu. Em 1920, quando Benjamin estava trabalhando na peça, a Europa e a Alemanha, em particular, estavam vivendo em meio a eventos históricos extremos e violentos: a Alemanha perdeu a guerra em 1918, uma guerra que, com suas 10 milhões de vítimas e o envolvimento maciço, pela primeira vez, da população civil, tinha sido a mais trôpega e destrutiva da história o que, portanto, marcou o início de um “século curto” de violência. A derrota determinara o fim do Segundo Reich na Alemanha e a proclamação da República em Weimar: embora, entre 1923 e 1929, essa República tenha experimentado um período de relativa calma, seus primeiros anos foram extremamente perturbados e violentos¹¹⁸.

Este período é vivido por Benjamin como o prelúdio de uma catástrofe eminente, embora, paradoxalmente, não esperada – ao menos nas dimensões dos fatos que se seguiram. A partir de então Benjamin fará parte de uma corrente filosófica contemporânea que teve como paradigma fatos antes nunca vistos na história moderna ocidental. Caracterizado por práticas de extermínio que superaram até mesmo métodos bárbaros de guerra, Benjamin fora ele mesmo vítima

“*Darstellung*”; a crítica coincide com a representação. Isto é, para retornar ao *Erkenntniskritische Vorrede do Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1928), com a medida e tensão da relação entre violência e direito naquele que ele define um “estilo filosófico” de escritura e de exposição. (BENJAMIN, 1974, p. 212). (...). Criticar a violência não significa deter-se apenas na exterioridade das coisas na qual se refugiam as tentativas irenistas da filosofia, nem reduzir os termos do confronto com a crua realidade da “*Gewalt*”, professando uma vazia e consoladora não-violência”. No original: “Che cosa intendesse Benjamin per “Kritik”, non è immediatamente autoevidente. E tuttavia, il movente della critica non può certo essere recuperato dal cielo della morale. “Kritik” va qui insieme con “Darstellung”; la critica *coincide* con la rappresentazione. E cioè, per riprendere l’*Erkenntniskritische Vorrede a Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1928) con la messa in tensione del rapporto tra violenza e diritto in quello che egli definisce uno “stile filosofico” di scrittura e di esposizione (BENJAMIN, 1974, p. 212). (...) Criticare la violenza non significa impancarsi sull’esteriorità rispetto alle cose in cui si rifugia l’irenismo della filosofia, né accorciare i termini del confronto con la cruda realtà della “*Gewalt*” professando una vuota e consolatoria non-violenza” (CHIGNOLA, 2012, s/p). Tradução do autor.

¹¹⁸ C.f. SALZANI, C. *Violence and Critique*, in *Colloquy Text Theory Critique*, nº 16, Melbourne: Monash University, 2008, p. 07. “This history must begin with a short sketch of the historical and cultural context from which the piece arose. In 1920, when Benjamin was working on the piece, Europe and Germany in particular were living through extreme and violent historical events: Germany had lost the war in 1918, a war that, with its 10 million casualties and the massive involvement, for the first time, of the civil population, had been the bloodiest and most destructive in history and thus marked the beginning of a “short century” violence. The defeat had determined the end of the Second Reich in Germany and the proclamation of the Republic in Weimar: though between 1923 and 1929 this Republic experienced a period of relative calm, its first years were extremely troubled and violent”.

da política nazifascista. E é neste cenário que desenvolve a parte madura de sua obra.

Neste contexto, podemos falar de uma dimensão instrumental da exceção com a invocação de alguns fatos históricos. A ascensão de Hitler ao poder com a outorga de plenos poderes em 1933 não se deu apenas em função da famigerada situação política e econômica de Weimar. No plano teórico, fora justificada pelo apoio da teoria de Carl Schmitt, de forma que a suspensão contínua da Constituição da recém-criada república garantiu o espaço de configuração do que viria a ser paradigma do estado de exceção¹¹⁹ no século XX.

No contexto da República de Weimar, a constituição elaborada ao fim da era do Império Alemão a partir de 1918 prenunciava o advento de uma real modernidade política. A constituição deveria ser a mais democrática das cartas magnas da Europa, fruto de um processo político que tinha origem em um processo revolucionário e deveria contemplar um sistema de democracia semipresidencial. Porém, o artigo 48 de seu texto daria espaço para a existência do mecanismo de exceção. Neste contexto, Walter Benjamin e Carl Schmitt desempenharam papéis divergentes frente à opinião pública interessada na discussão e formulação de seu ordenamento. Neste contexto, diz a historiadora judia Annie Dymetman:

(...) o estado de exceção, via art. 48 da constituição da República de Weimar, tendo como referências Max Weber, um dos redatores da constituição; Walter Benjamin que, preocupado com a alta frequência do exercício da exceção, denunciava-a como tendo se tornado a regra, a ponto

¹¹⁹ Segundo Annie Dymetman, pensadora do direito especialista no caso da república de Weimar, em meio ao caos político do início dos anos 30, a república de Weimar experimentara a fatídica decisão da ascensão de Hitler: “Von Papen [líder do partido nazista] decidiu-se a usar Hitler como uma espécie de cavalo de troia. (...). Após a renúncia de Schleicher, todos os conselheiros estavam confiantes: Hitler seria controlado pelo vice-chanceler Von Papen e outros conservadores (...). Schleicher cedeu, e em 30 de janeiro de 1933, fez de Adolf Hitler o Chanceler da Alemanha”. Cf. DYMETMAN, A. *Uma arquitetura da indiferença – A república de Weimar*, São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 74. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (DYMETMAN, 2008).

de parecer introduzir de contrabando, um governo discricionário numa república democrática; e, sobretudo, Carl Schmitt, com seu decisionismo monista dos anos 1920¹²⁰.

Ao contrário do que poderíamos esperar, a participação de Weber, um dos principais teóricos das ciências sociais e políticas não logrou bons resultados para a democracia. O contexto inicial da formação de uma República, expresso em um enorme alvoroço político e social terminou por facilitar o centralismo presidencial. Enquanto tentavam consolidar um corpo institucional republicano, os poderes, frente à imediatividade das questões sociais e políticas, se concentraram na pessoa do presidente. O mandato de sete anos e várias prerrogativas de poder deram margem para a formação de um poder soberano particular¹²¹.

Esta atuação consistia na prática de um decisionismo monista¹²² e é o verniz teórico dado a esta prática da concentração de poder. A representação, que desde seu surgimento opera sobre a confusão entre poder e representante, encontrara espaço para concentrar e consolidar o poder nas mãos do presidente, uma vez confundido com o próprio poder, o soberano se encerra numa armadura mítica, e seu poder é justificado e defendido em nome de mesmo. Na tentativa de legitimar a existência do soberano por uma necessidade imanente ao direito, lembra Agamben (2007) as palavras de Schmitt, reproduzindo uma passagem da obra *Teologia Política*: “no caso da exceção, o Estado suspende o direito em virtude de um direito de auto conservação”¹²³.

¹²⁰ C.f. DYMETMAN, 2008, p. 72-73

¹²¹ “Na República de Weimar, cuja Constituição estabelecia no art. 48 os poderes do presidente do Reich nas situações em que a “segurança pública e a ordem” (*die öffentliche Sicherheit und Ordnung*) estivessem ameaçadas, o estado de exceção desempenhou um papel certamente mais determinante do que na Itália, onde o instituto não era previsto explicitamente, ou na França, que o regulamentava por meio de uma lei e que, porém, recorreu amiúde e maciçamente ao état de siège e à legislação por decreto” (C.f. EE, 2007, p. 23).

¹²² “Schmitt, falava da grande diferença entre a teoria e sua aplicação na democracia de massas, pois “na prática, a discussão [torna-se] mero artifício para o carimbo solene de decisões tomadas fora do parlamento”. Os deputados transformam o debate em fraude, diz ele, pois as decisões são tomadas em comissões secretas ou em negociações de bastidores. O parlamento torna-se, assim, uma “antecâmara de interesses ocultos”. Schmitt atacou a ineficácia e a corrupção das instituições parlamentares, reivindicando um governo forte, de “todo poder ao presidente”. Aí estava seu decisionismo, como solução para a questão da governabilidade: ação ao invés de deliberação, decisão ao invés de ponderação” (C.f. DYMETMAN, 2008, p. 73).

¹²³ C.f. SCHMITT, 2006, p. 22

Para Schmitt, a diferença entre a exceção e o Estado de direito é inclusiva: embora se conformem como contrários, a exceção está por fim inscrita no próprio direito. Ela existe enquanto potência e é acionada pela decisão soberana. O autor abre mão do uso de atributos positivados do soberano, em favor, dentre outras referências, da leitura de Hobbes¹²⁴, quando encontra ali a possibilidade de construir a figura política do soberano pelas vias da onipotência e onipresença de ordem divinas. O todo-poderoso soberano se impõe sobre as leis e sobre os direitos, positivos ou naturais.

No percurso criado para fundamentar a exceção, Schmitt lançara mão inclusive de argumentos de ordem técnica, profundamente orientados. Como segue abaixo, por exemplo, nos parece que com a mesma intenção de Schmitt, Weber não observa que a corrupção e todos os males do parlamento podem se dar também no executivo. Deste esquecimento surge a defesa da governabilidade, como nos traz Dymetman (2008):

O argumento da governabilidade (...) residia no fato da democracia representativa, que tem no parlamentarismo sua figura mais plena, fundar-se no debate. Preocupado com a burocracia em expansão, foi para evitar que situações de emergência se arrastassem em conversas sem fim no parlamento, que Weber introduziu o artigo 48, que possibilitaria uma tomada rápida de decisões, quando a situação assim o exigisse¹²⁵.

De acordo com o professor Newton Bignotto¹²⁶ Carl Schmitt tem a intenção de estabelecer uma fundamentação teórica para este espaço anômico que, segundo Agamben, constitui a “estrutura topológica do estado de exceção¹²⁷”. E em Schmitt, o fundamento encontrado está exatamente no poder soberano. Ele dá corpo e uma origem para o estado de exceção, se faz a narrativa de sua história e justificação para seu exercício. Aqui, o soberano opera através de

¹²⁴ C.f. Schmitt, C. in *Teologia política* (2006).

¹²⁵ C.f. DYMETMAN, 2008, p. 74

¹²⁶ C.f. BIGNOTTO, 2008, p. 406

¹²⁷ O autor se remete a uma frase de Agamben bastante elucidativa para o nosso tema: “*Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e não apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento*” (C.f. EE, 2007, p. 57).

seus domínios sobre a ordem e o território. Institui a norma pela verticalidade de um poder absoluto hierarquizado como uma decisão divina – que, pela ação milagrosa, suspende as leis da natureza. A norma – a exceção – como um mecanismo autopoiético basta-se pela vontade do soberano.

Aqui nos deparamos com outra característica deste sistema, já apontada por Benjamin no ensaio de 1921, qual seja, quando o poder soberano se impõe como destino, ao qual não é possível fugir. Desta maneira, através da análise crítica de seus pressupostos, chegamos àquele elemento primordial que orienta a eficácia do soberano e que permite estabelecer a decisão que, por sua vez, forja-se como destino: exatamente, sua falta de fundamento:

O fundamento da decisão é, portanto, anterior à suspensão da norma; a ação soberana evidencia a singularidade (a não universalidade) da validade da norma e a exterioridade de seu fundamento. E, ao mesmo tempo, estabelece que a validade da norma - e do direito -, só está garantida se contiver a exceção, e se for contida pela exceção. Em outras palavras, uma das funções da exceção, além de garantir governabilidade, é produzir irracionalidade¹²⁸.

Podemos pensar o problema do soberano por outro aspecto que o sustenta, qual seja, a autoridade¹²⁹. Escapamos aqui de pensar o estatuto contemporâneo da autoridade, carregado de sentidos e crises, desde sua abrangência política e sociológica até a seus contornos psicanalíticos. No entanto, não nos escapa um certo caráter farsesco de toda autoridade em nossos tempos, dadas as mudanças em seu regime social e sua eficácia quanto às questões de poder. Pensando assim, o recurso de autoridade que, junto a outros dispositivos de poder, sustenta a decisão soberana, nos abre um grande espaço para apontar as fragilidades e contradições de seu sistema. A falta de fundamento apontada por Dymetman (2008) em verdade, tenta dizer mais que a falha “anômica” da decisão, mas sobre uma leitura que aponta a total falta de sentido lógico para a fundamentação soberana que nos enreda ao longo dos séculos.

¹²⁸ C.f. DYMETMAN, 2008, p. 76

¹²⁹ C.f. ARENDT, H. in *Entre o passado e o futuro* (2011).

Sobre este poder que determina a todos através da figura do soberano, Agamben¹³⁰ diz se tratar de uma força de lei que, embora exista para a suspensão da lei, atua como tal pela ficção que a origina, ou seja, o poder da decisão que mascara pela justificativa da necessidade. Continuando a leitura de Benjamin¹³¹, a partir da denúncia da exceção, o autor irá questionar a legitimidade republicana pelo viés da crítica da soberania¹³² ao tempo em que pensa o negativo do estado de exceção, exatamente através da leitura de Benjamin quando este se refere a um “verdadeiro estado de exceção” que diz respeito à reação da vida nua à determinação do poder de decisão monista que se instaura pela via da soberania. Tal reação, sem a força do poder de império que acompanha o poder soberano, limitada quanto ao uso de instrumentos de mediação, tem como “suporte apenas sua própria força imediata”¹³³, aquilo que aparece nos textos benjaminianos como violência revolucionária.

Sabemos que Agamben (2007) realiza uma breve genealogia do conceito de autoridade, quando, remontando à política do império romano, faz saber que as relações de poder de matriz *pater* acompanha a conformação desta entidade jurídico-política¹³⁴. A seguir, em um de seus saltos temporais, traz Hannah Arendt exatamente para expor a fragilidade de tal noção se tomada em separado do contexto liberal que acompanhava o desenvolvimento do capitalismo na primeira metade do século XX. Isto quer dizer de uma possível implosão da figura de autoridade, porém significa mais uma incorporação instrumental de seus atributos ao sistema de reprodução da economia política que um total declínio desta entidade.

A questão posta para nós é o esclarecimento da relação autoridade e soberania. Tomando esta relação pelo paradigma da representação, seguindo com Agamben (2007), temos que:

¹³⁰ C.f. EE, 2007, p. 55

¹³¹ C.f. EE, 2007, p. 60

¹³² C.f. CG, 2010, p. 53

¹³³ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 165

¹³⁴ “Sabe-se que o termo que, em Roma, designava a prerrogativa essencial do Senado não era, de fato, nem *imperium*, nem *potestas*, mas *auctoritas*: *auctoritas patrum* é o sintagma que define a função específica do Senado na constituição romana” (C.f. EE, 2007, p. 115).

No direito público, a *auctoritas* designa, como havíamos visto, a prerrogativa por excelência do Senado. Sujeitos ativos dessa prerrogativa são, portanto, os *patres*: *auctoritas patrum* e *patres auctores fiunt* são fórmulas comuns para se expressar a função constitucional do Senado. (...). De todo modo, é certo que a *auctoritas* não tem nada a ver com a *potestas* ou com o *imperium* dos magistrados ou do povo. O senador não é um magistrado e, em seus “conselhos”, quase nunca se encontra o emprego do verbo *iubere*, que traduz as decisões dos magistrados ou do povo. Entretanto, em grande analogia com a figura do *auctor* no direito privado, a *auctoritas patrum* intervém para ratificar e tornar plenamente válidas as decisões dos comícios populares¹³⁵.

De qualquer modo, esta construção representativa em algum momento possibilita a autoridade ultrapassar o condão da mediação dos interesses e assumir um caráter de *exceptio*: “Em todo caso, o principado romano, que estamos acostumados a definir por meio de um termo – imperador – que remete ao *imperium* do magistrado, não é uma magistratura, mas uma forma extrema da *auctoritas*”. A ligação do poder subjacente a autoridade à pessoa física dela investida permite uma personificação¹³⁶ soberana que, de fundo, parece não uma consequência da sua função, mas sua própria razão, ou, a lógica interna da soberania.

Para compreender fenômenos modernos como o *Duce* fascista e o *Führer* nazista, é importante não esquecer sua continuidade com o princípio da *auctoritas principis*. Como já observamos, nem o *Duce* nem o *Führer* representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos – ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* o da *potestas tribunicia*. As qualidades de *Duce* e de *Führer* estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*¹³⁷.

¹³⁵ C.f. EE, 2007, p. 119-120

¹³⁶ “Somente porque o soberano, a partir do *princeps* romano, expressa em sua própria pessoa uma *auctoritas*, somente porque, na vida “augusta”, público e privado entraram em uma zona de absoluta indistinção, é que se torna necessário distinguir dois corpos para garantir a continuidade da *dignitas* (que é simplesmente sinônimo de *auctoritas*)”. E, mais adiante, uma sentença fundamental para nosso tema: “É significativo que os estudiosos modernos tenham sido tão rápidos em aceitar que a *auctoritas* era imediatamente inerente à pessoa viva do *pater* ou do *princeps*” (C.f. EE, 2007, p. 127).

¹³⁷ C.f. EE, 2007, p. 127

Neste contexto, podemos estabelecer uma ligação entre a crítica corrente ao mecanismo da exceção como paradigma de governo que é fundamentada sobre a problemática da atual crise da representação política ocidental. Nesta linha de pensamento, sob a égide da indeterminação estrutural das instituições políticas, refletida nas formas de vida identificadas por uma razão cínica, a racionalidade em crise assumiria a ambiguidade da ordem/desordem como modelo de sociabilidade, na qual a anomia e a indeterminação, por sua vez, assumiriam as formas arquetípicas da produção da barbárie sob os imperativos das formas de vida hegemônicas. O entendimento do mecanismo estado de exceção pela sua ligação com a “*auctoritas*”, parece encerrar a maneira mais apropriada de observar a forma da indeterminação do direito neste contexto, reflexo de uma crise do projeto de modernidade e de sua razão instrumental.

Seguindo com a leitura de Benjamin, voltamos a lembrar que na discussão atual em filosofia política diz-se que o conceito de estado de exceção dá forma à personagem do Estado contemporâneo. Ao surgir inicialmente com Carl Schmitt, para quem “conceitos políticos modernos são conceitos teológicos secularizados” e em contrapartida com Walter Benjamin, quando diz que aos povos¹³⁸ cabe buscar um “verdadeiro estado de exceção” temos que nestes termos, esse verdadeiro estado de exceção defendido por Benjamin seria instaurado por uma ideia de ação revolucionária. Como já apontamos, é neste contexto que

¹³⁸ Cabe aqui trazermos a própria letra de Agamben em *Homo sacer* para nos guiar frente ao lido da categoria povo. Diz o autor: “Toda interpretação do significado do termo “povo” deve partir do fato singular de que, nas línguas europeias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política. (...). Na constituição americana lê-se assim, sem nenhuma espécie de distinção, “We people of the United States...”: mas, quando Lincoln, no discurso de Gettysburg, invoca um “Government of the people by the people for the people”, a repetição contrapõe implicitamente ao primeiro povo um outro. O quanto esta ambiguidade fosse essencial, mesmo durante a Revolução Francesa (ou seja, justamente no momento em que se reivindica o princípio da soberania popular), é testemunhado pela função decisiva que aí desempenhou a compaixão pelo povo entendido como classe excluída. Hanna Arendt recordou que “a própria definição do termo era nascida da compaixão e a palavra tornou-se sinônimo de infortúnio e infelicidade. (...). Mas já em Bodin, num sentido oposto, no capítulo da *République* em que é definida a Democracia, ou *Etat populaire*, o conceito é duplo: ao *peuple en corps*, como titular da soberania, contrapõe-se o *menu peuple*, que a sabedoria aconselha excluir do poder político. (...) ... a constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental, e que, no conceito “povo”, podemos reconhecer sem dificuldades os pares categoriais que vimos definir a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, zoé e bíos. O “povo” carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental” (C.f. HS, 2010, p. 172-173).

Benjamin escreve o *Para a crítica da violência*, quando o autor dá forma à discussão sobre uma violência revolucionária vinculada à ideia de violência divina como seu equivalente “profano”¹³⁹.

A posição de Benjamin: o direito como poder/violência

O contraponto filosófico ao problema do “estado de exceção permanente” é proposto exatamente no *Para a crítica da violência*. A defesa da possibilidade de outra violência que fundaria outra prática política, por conseguinte, fundadora de um “novo” direito¹⁴⁰ indica uma superação da dominação do poder soberano. O novo direito também pode ser pensado como em Chignola¹⁴¹ não como meio de exercício do poder, tomado do ponto de vista de um Estado republicano, mas do exercício de uma potência permanentemente destituente.

Benjamin abre o próprio ensaio estabelecendo uma distinção entre meios e fins. A justiça é o critério dos fins, por sua vez, a legalidade o critério dos meios. Do ponto de vista filosófico, o reino dos fins é infinito e a aporia do direito natural, que liga o meio a seu fim, é exatamente não poder fornecer elementos úteis para uma análise e para a crítica da positividade ou da regularidade da violência traduzida em elemento do direito. No seu *On Violence*, Hannah Arendt terá a mesma posição: a violência possui, como sua principal característica, um “*instrumental character*” (Arendt, 1970: 46). Este “caráter instrumental” diferencia a “violência” do “poder” (*Power*) que se preocupa, ao contrário, com o agir e, portanto, os fins da ação¹⁴².

¹³⁹ C.f. EE, 2007, p. 84

¹⁴⁰ Aqui, podemos citar a imagem do novo direito em Kafka, por sua vez citado por Benjamin em *Sobre o conceito de história*.

¹⁴¹ C.f. CHIGNOLA, 2015, p. 17

¹⁴² “Benjamin apre il proprio saggio distinguendo tra mezzi e fini. La giustizia è il criterio dei fini, la legalità il criterio dei mezzi. Dal punto di vista filosofico, il regno dei fini è indecidibile e l'aporia del diritto naturale, che indirizza il mezzo al suo fine, è quella di non poter fornire elementi utili per l'analisi e per la critica della positività, o delle regolarità, della violenza tradotta in elemento strumentale del diritto. Nel suo *On Violence*, Hannah Arendt terrà questa stessa posizione: la violenza possiede, come sua caratteristica distintiva, uno “*instrumental character*”, lei scrive (Arendt, 1970, p. 46). Questo “carattere strumentale” differenzia la “violenza” dal “potere” (*Power*), che riguarda invece l'agire di concerto e dunque i fini dell'azione” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

Isto porque o tema da justiça é a preocupação de fundo do pensamento político de Benjamin. Sua crítica ao Estado, e de todos os conceitos retirados do mecanismo de funcionamento do poder está em função da compreensão crítica deste momento histórico em vista a abertura de espaço para uma crítica da justiça. Neste ponto, o justo e o injusto, que funcionam em função da lei, devem ser dela demovidos para encontrar uma justificativa ética que não só anteceda a lei mas que também se oponha ao caráter de simulacro no qual esta se ampara. A questão da violência, por exemplo, estará aqui na dimensão da ruptura com a *lei* que circunscreve o direito, ou seja, deverá desativar o mítico que garante a existência deste último. Aqui, trazemos Benjamin em *Para a crítica da violência* (1921):

A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito¹⁴³.

A partir do referido ensaio¹⁴⁴, já sabemos que o autor reconhece o Estado contemporâneo como um dispositivo que é expressão do poder soberano – com Benjamin¹⁴⁵ um poder expresso da classe dominante de cada circunstância política e histórica – o qual, através da norma sancionada estabelece as normas da vida social pública e privada, esta, sua função em último grau. Alargando a crítica benjaminiana, o Estado democrático de direito assume o papel de estado de exceção de direito¹⁴⁶:

¹⁴³ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 172

¹⁴⁴ “O objetivo do ensaio [Crítica da violência: crítica do poder] é garantir a possibilidade de uma violência (...) absolutamente “fora” e “além” do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (...). Benjamin chama essa outra figura da violência de “pura” (...), na esfera humana, de “revolucionária” (C.f. EE, 2007, p. 84).

¹⁴⁵ C.f. SH, 2008, p. 223

¹⁴⁶ Pensamos o entendimento deste discurso e sua transmutação em outra forma de narrativa de excesso - a força destituente - para esboçar uma crítica ao caso contemporâneo do estado de exceção, qual seja, o conceito de redenção encontrado na filosofia política de traço messiânico de Walter Benjamin.

Quando é compreendido para além da definição que o comporta pelo ideal elemento de consenso pela forma parlamentar – preceito fundamental do moderno Estado democrático de direito – mas como um meio de estabelecimento e manutenção de determinado poder. “Isto porque, diz Benjamin, o direito (o direito burguês) é em seu processo histórico violência em via dupla, não só ao pretender garantir os fins jurídicos daquilo que ampara, mas por outro lado, ao pretender monopolizar o poder ante os indivíduos para garantir o próprio direito/poder. Desta forma o Estado se mostra enquanto controle no sentido mais amplo do termo. Desta feita, os meios de controle criados para tanto são as espécies de ordenamentos jurídicos que atuam na legitimação do poder de império do Estado¹⁴⁷.

Neste ponto, podemos esquematizar da seguinte forma aquilo que Benjamin toma como uma espécie de mutabilidade espaço-temporal do direito: pensar o final desse processo histórico é pensar a possibilidade de sua superação, pois isto consiste em que, no decorrer do tempo, todo poder mantenedor do direito acaba enfraquecendo indiretamente o poder que lhe instituiu, devido às dinâmicas de resistência às quais o direito se depara ao longo do tempo. Dinâmica que dura até que novos poderes, ou os anteriormente derrotados, vençam o poder instituído e estabeleçam, por sua vez, um novo direito sujeito a uma nova decadência. Em seu pensamento, essa destituição do direito, que em última instância carrega a possibilidade de destituição dos poderes do Estado, fundamenta uma nova era histórica. Neste ponto, comenta Chignola:

O processo de monopolização da “*Gewalt*” [poder] que se realiza na história constitucional do Estado moderno e que, nos termos extraordinariamente lúcidos de Foucault, rende à soberania uma simples “*peripezia del fatto di governo*” (Foucault, 2004: 253), precede do englobamento de parte dos aparatos do Estado da prerrogativa de polícia que na origem, ao contrário, pertencem, assim como em Carl Schmitt, aos *arcana imperii* e a doutrina da razão do Estado¹⁴⁸.

¹⁴⁷ C.f. SANTOS, 2011, p. 104

¹⁴⁸ “Il processo di monopolizzazione della “*Gewalt*” che si realizza nella storia costituzionale dello Stato moderno e che, con i termini straordinariamente lucidi di Foucault, rende la sovranità una semplice “*peripezia del fatto di governo*” (Foucault, 2004: 253), procede dall’inglobamento da parte degli apparati dello Stato di prerogative di polizia che in origine pertengono invece, così Carl Schmitt, agli *arcana imperii* e alle dottrine della ragion di stato” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

Esta funcionalidade própria do Estado moderno é expressão da realidade histórica, quando as contendas de natureza diversa põem em xeque o poder do direito e “indicam que todo poder acaba enfraquecendo o caráter instituinte que representa, seja por resistência e oposições externas ou pelo desregramento de sua ordem interna”¹⁴⁹. Esta determinação da história faz com que o direito instituído, vez que tem sua eficácia ameaçada, lance mão dos dispositivos necessários à garantia de sua efetividade espacial e temporal. O dispositivo estado de exceção, “cumpre assim o papel de manter “por fora” do direito aquele poder que, em determinados momentos, o Estado não consegue mais sustentar com sua ordem jurídica interna”.

Carl Schmitt, em *Teologia Política* (2006) define o estado de exceção como um ponto de desequilíbrio entre direito público e fato político [Agamben]. O que Schmitt detecta é que o dispositivo da exceção cria uma zona de indeterminação entre direito e norma, política e justiça, em um espaço no qual o poder soberano ainda pretende governar. A forma de efetivação deste mecanismo é a suspensão do ordenamento através de uma norma interna a ele mesmo. É neste ponto que se desvela a aporia do estado de exceção: o poder soberano pretende governar um estado no qual as leis que lhe legitimam não mais existem¹⁵⁰.

Do ponto de vista schmittiano, o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo que visa tornar a norma aplicável ao tempo em que suspende provisoriamente sua eficácia. No entanto é essa provisoriedade questionada por Benjamin. Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar. “A regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma”¹⁵¹.

Esta fratura não é considerada por Schmitt, no qual o desdobramento da teoria do estado de exceção encaminha-se para a legitimação deste dispositivo. No texto de 1921, *A Ditadura*, Schmitt pretende opor-se àquela definição de exceção proposta por Walter Benjamin neste mesmo ano. A definição de Benjamin

¹⁴⁹ C.f. SANTOS, 2011, p. 105

¹⁵⁰ C.f. SANTOS, 2011, p. 106

¹⁵¹ C.f. EE, 2007, p. 91

(2010) que consiste na denúncia do dispositivo do estado de exceção, como instrumento limite do poder de império do Estado, na transição para aquilo que chama de violência “pura”¹⁵², precisa ser desconstruída no terreno da crítica alemã. Neste jogo Schmitt dedica-se na habilitação da figura do Soberano para a prerrogativa de decidir sobre o estado de exceção, abrindo o caminho para o entendimento que garante o exercício da ação soberana através da anomia. Subjaz em sua teoria, contudo, a fragilidade de um mecanismo fictício, que na ambivalência do poder exercido fora do direito justifica-se em nome do que não mais possui efeito legal.

A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era o alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído [no sentido de uma positivação da “revolta”] que Schmitt elabora sua teoria da soberania¹⁵³.

Por sua vez, importando da tradição judaica o conceito de redenção¹⁵⁴ – o que envolve a ideia de plena realização material e espiritual do *vivente* – Benjamin o seculariza em proveito daquilo que estabelece como ruptura com a ordem vigente. Isto, na medida em que esta superação histórica da humanidade requer que sejam desfeitos os laços de poder e violência que ergueram o atual estágio da civilização, identificado pelo conceito de barbárie¹⁵⁵. Escreve Benjamin:

¹⁵² A pureza em questão no ensaio de 1921 não é um caráter substancial pertencente à ação, violenta em si mesma – em outros termos, a diferença entre violência pura e violência mítico – jurídica não reside na violência mesma e sim, em sua relação com algo exterior. O que é essa condição exterior foi enunciado com ênfase no início do ensaio: “A tarefa de uma *crítica da violência* pode ser definida como a exposição de sua relação com o direito e com a justiça” (C.f. EE, 2007, p. 94-95). Também o critério da “pureza” residirá, pois, em sua relação com o direito, (o tema da justiça no ensaio é tratado, na verdade, apenas em relação aos fins do direito).

¹⁵³ C.f. EE, 2007, p. 86

¹⁵⁴ “A filosofia da história de Benjamin emprega em noção de ‘salvação’ (*Rettung*) em que marxismo e teologia se fundem. A ideia da libertação necessária da classe dominada une-se à doutrina judaica da redenção” (C.f. GAGNEBIN, 1993, p. 64).

¹⁵⁵ No contexto de uma crítica histórica, o autor diz, em forma alegórica: “(...) Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não

(...) A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolivelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso¹⁵⁶.

Em Benjamin (2010) encontramos exatamente um antípoda a este Estado. Tal recurso consistiria na possibilidade prática de uma razão destituente, expressa por outra noção de violência e de poder que se configura como a revolução¹⁵⁷. É nesta fórmula que se relacionam três momentos nos quais se desenvolvem as relações entre Estado e direito no contexto da abordagem benjaminiana, quais sejam, o conceito de violência, soberania e estado de exceção, o que implica rediscutir traços centrais da ideia clássica de Estado¹⁵⁸.

A respeito de um entendimento mais abrangente do pensamento de Benjamin, cabe lembrar que o pensador desenvolve uma crítica à modernidade a partir do reconhecimento da relação teológico-política que lhe é constitutiva, enquanto categoria fundadora da estrutura da sociedade civil e do Estado. Esta análise não perde de vista as dimensões de atuação de um poder que é fundado por determinada violência. É a partir deste ponto que Agamben (2007) retoma o pensamento de Benjamin sobre o estado de exceção. Esta retomada acontece

pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de *barbárie*" (C.f. SH, 2008, p. 225).

¹⁵⁶ C.f. EE, 2007, p. 223

¹⁵⁷ Aqui, nos parece mais adequado pensar numa potência *de* revolução como qualidade geral da experiência política e imanência histórica no campo das relações sociais. Sobre este tema, veremos com Agamben (2017).

¹⁵⁸ C.f. SANTOS, 2011, p. 106

pelo estudo das bases constitutivas desta violência e quando conclui que o mecanismo da exceção tem como uma de suas funções principais garantir a reprodução desta violência. Quando o Estado não consegue manter seus interesses dentro da normalidade do exercício do poder de mediação, lança mão dos recursos explícitos da exceção para garantir de todo modo as suas prerrogativas de domínio do espaço político.

Neste sentido, frente ao fato do poder soberano moderno, para Benjamin (2010) restaria o recurso a uma violência “natural”, que se mantém na civilização sob a latência da dinâmica de não-violação interna ou externa, uma “força domesticada”¹⁵⁹. Porém, esta lógica civilizatória faz nascer entre os indivíduos uma violência contra si próprios, como sabemos com Espinosa¹⁶⁰. Em Benjamin (2010), os desdobramentos daí em diante, podemos dizer, se aproximam da crítica da servidão, “pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte do termo, quando interfere em relações éticas”¹⁶¹. Nesta indeterminação criada entre indivíduo e sociedade, identificamos o espaço desta violência “primeira”, a partir da qual compreendemos com o autor que toda forma de instituição de poder traz consigo uma determinada forma de violência. Ao caráter mítico apontado no direito, segue-se que não há justiça, direito ou poder naturais. O que a crítica pretende expor é a historicidade destes poderes e a quebra de suas auras míticas. O que equivale dizer que o direito só existe com a lei positiva, restando filosoficamente questionável qualquer abstração que fundamente o poder da lei.

Seguindo a leitura da crítica da exceção, podemos nos perguntar sobre a seguinte questão: dizer que todo discurso que parte de uma positividade fun-

¹⁵⁹ Aqui fazemos referência ao *Leviatã* [I, 13] em (HOBBS, 1983, p. 46).

¹⁶⁰ Benjamin cita Espinosa já no início do ensaio *Para a crítica da violência*. Aqui, Benjamin busca no pensador uma interpretação da relação entre o direito natural e a *Gewalt* (poder / violência). Neste ponto, Espinosa surge como intérprete da ideia de que o princípio do pacto social implica uma violação de um poder individual que precisa ser docilizado pelo imperativo racional do pacto: “isso acontece na condição de o indivíduo, no fundo, e antes de firmar esse contrato ditado pela razão, exercer *de jure* todo e qualquer *Gewalt* que de fato possua”. Isto se daria em nome do controle de qualquer poder individual que possa impedir a consolidação do contrato do direito positivo, regulador e garantidor da vida social coletiva (C.f. CG, 2010, p. 49).

¹⁶¹ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 160

damental do Estado moderno, bem como todo aquele que lança mão da fundamentação teórica do poder soberano nos moldes da positividade do poder hegemônico é, em último grau, politicamente contrarrevolucionário? Ao menos para Benjamin, no ensaio de 1921, a arquitetura estatal é ela mesma uma virtualização do poder soberano. Não há que se falar em realização democrática ou plenitude de direitos, pois o próprio Estado de direito contemporâneo teria criado uma formalização das regras da permanente exceção.

Seguindo esta forma de pensar o problema filosófico do soberano moderno, diríamos que este é exemplo de uma interrupção do devir, visto que o estabelecimento do poder tal qual a modernidade absolutista consolidou é, ele mesmo, problemático. Longe de forjar uma concepção ideologicamente programática para o campo da ação coletiva, estas conclusões teóricas chamam a atenção para a própria dinâmica política, quando a realidade prática aponta a necessidade da ação de construção de um novo campo político em vários de seus aspectos e contextos. Por exemplo, o concreto político da emergência das classes populares derrotadas pelas elites no poder, os movimentos populares de massas recentemente ocorridos e em voga em grande parte do mundo¹⁶², além de outros movimentos equivalentes, nos levam a pensar na possibilidade de uma crítica democrática articulada a uma crítica da modernidade. Porém, neste momento impõe-se a questão das condições de possibilidade da formulação de uma alternativa conceitual que acompanhe a crítica da soberania e possibilite ao pensamento ultrapassar os limites da atuação do poder. Neste sentido, indaga Chignola:

É possível pensar, praticar, uma política constituinte que esteja em condições de subtrair-se da própria representação em termos de soberania? Isto é: uma política não sacrificial, não ordenada a um poder absoluto, último, ou a um sujeito soberano, suposto detentor de direitos originários, dedicado a traduzir estes direitos em pretensão exigível da

¹⁶² Ver Nota 66.

autoridade que o garante transcrevendo-os na imperatividade irresistível da lei? É possível desligar aquilo que a soberania mantém unido? ¹⁶³.

A partir da leitura de Benjamin¹⁶⁴ no ensaio *Para a crítica da violência* (1921) e nas teses do *Sobre o conceito de história* (1940), poderíamos entender que o direito, na forma de atuação conjugada com o dispositivo da exceção, forjaria uma atmosfera de consenso¹⁶⁵, quando na realidade se desenvolve sob o jugo do interesse e da força de classes – e aqui trazemos mais uma vez a crítica de Marx – com o intuito da criação e da manutenção de poderes que garantam o controle e a exploração das demais camadas da sociedade. E para se manter o direito necessita garantir sua atuação. A princípio, atua através das “vias legais” que cria e, posteriormente, quando estes recursos não mais surtem efeito, parte para o uso explícito da força, que além de meio passa a ser o fim de sua atuação. Sobre este “estádio” do direito, a partir de Benjamin abordaremos a crítica do seu fundamento mítico e, em seguida, suas relações constitutivas com o poder policial.

A crítica do mito

Nos anos vinte, Benjamin desenvolveu seu projeto de escrita acerca de temas políticos¹⁶⁶. Nestes textos, a relação entre direito e mito é apresentada como tema central, na mesma medida da problemática da língua e de sua crise¹⁶⁷. De fato, a crítica da violência e a crítica do mito estão postas junto ao

¹⁶³ C.f. CHIGNOLA, S. *Regla, Ley, Forma-de-vida. Alrededor de Agamben: um seminário*, in: Revista Pléyade, nº 12, 2013, p. 05. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (CHIGNOLA, 2013).

¹⁶⁴ C.f. BENJAMIN (1986) e (2008)

¹⁶⁵ A partir do texto de Benjamin (2010) poderíamos interpretar a noção de pacto da seguinte forma: a aparência de regra consensual traz consigo uma redução da política em favor de regras de integração, ou das práticas institucionalizadas de reconhecimento para a inclusão no aparato Estatal para os fins de controle social. Nesta lógica, o direito é o elemento central da integração. Visto desta maneira, o direito aparece como diz Benjamin, como poder mantenedor da ordem que cria e, ao mesmo tempo, satura, para garantir o poder mesmo que para além da lei. Tal é o caso do uso de dispositivos de exceção.

¹⁶⁶ Sobre este projeto, ver o capítulo três deste trabalho.

¹⁶⁷ C.f. DESIDERI, 2010, p. 54

problema da língua, posta como problema de linguagem, ou seja, como questão do significado e do entendimento dos conceitos no contexto de sua aplicação enquanto signos da teoria política. Ao mesmo tempo, a linguagem pode liberar os termos de suas vinculações. “Em primeiro lugar, a língua representa a possibilidade de esquivar-se da concessão espectral que liga mito, violência e direito, e em segundo lugar, o terreno sobre o qual a crítica pode e deve atualizar a continuidade política e teórica destes três elementos”¹⁶⁸. Segundo Desideri (2010), o trabalho de Benjamin tenta apresentar as possibilidades de liberação dos termos, sinônimos do “conformismo da linguagem”, que possibilitou a sedimentação do entendimento de que mito, direito e violência possuem uma vinculação necessário. E, em Benjamin, liberar os conceitos deste conformismo também significa apresentar alternativas a uma ressignificação¹⁶⁹ deles mesmo, como veremos com os conceitos de justiça e violência pura.

As concepções dominantes hoje não possibilitam um acesso mental directo ao conceito de destino. Por isso o homem moderno aceita a ideia de o carácter poder ser lido a partir dos traços físicos de uma pessoa, porque encontra de algum modo em si mesmo esse saber do carácter, enquanto a ideia análoga de ler o destino a partir das linhas da mão lhe parece inaceitável. Isto parece tão impossível como «prever o futuro»: nesta categoria inclui-se, sem mais, a previsão do destino, enquanto o carácter surge como algo que se situa no presente e no passado, como algo de reconhecível, portanto¹⁷⁰.

¹⁶⁸ C.f. DESIDERI, 2010, p. 55

¹⁶⁹ “Segundo o que fora precisado pelo mesmo Benjamin em uma carta a Hofmannsthal de 13 de janeiro de 1924, com o breve escrito de cinco anos antes, *Destino e carácter*, havia se ocupado de “liberar as velhas palavras ‘destino’ e ‘caráter’ da servidão terminológica” para apropriar-se “da sua vida originária no espírito da língua germânica”. A intenção do ensaio é exatamente aquele de lançar luz sobre os conceitos de “destino” e “caráter” a partir daquela superação dos limites entre sujeito e objeto que, no Programa para uma filosofia futura, fora determinado como o pressuposto de um novo conceito metafísico de experiência. E como se vê, é próprio da língua, e nos nomes que a compõe e a delimitam, que o pensamento de Benjamin particulariza seu limite gnosiológico” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 55).

¹⁷⁰ C.f. BENJAMIN, W. *Destino e carácter*, Covilhã: LusoSofia Press, 2011a, p. 04. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (DC, 2011a).

No ensaio *Destino e carácter*¹⁷¹ (1919) Benjamin apresenta a questão filosófica do destino e do carácter já em relação ao direito e à violência¹⁷². Ainda segundo Desideri (2010), o mundo burguês tratou desta cisão delegando ao mundo das ações a esfera do carácter como racionalidade, como aporte moral e justificação da práxis social necessária à reprodução do mundo do valor¹⁷³. Nesta lógica, o destino, ao seu turno, segue ininteligível, como simulacro pertencente ao domínio da economia e do direito. Esta confusão é acompanhada pela inconstância conceitual em torno dos dois termos, transformando o “futuro”, compreendido como destino, no resultado de um sistema de crenças desvinculados do concreto político. Aqui, prosseguindo com Benjamin¹⁷⁴ o destino é capturado pelo direito. Aqui, o conjunto de significantes que compõem a conceito de destino é visto a partir de sua falsa vinculação com a religião, em busca de suas reais determinações apontadas no mito e no direito, como vemos em *Destino e carácter* (1919):

O carácter é geralmente colocado num contexto ético, e o destino num contexto religioso. Mas devem ser expulsos desses domínios, pondo a claro o erro que permitiu que para aí fossem remetidos. Tal erro deve-se à relação estabelecida, no caso do conceito de destino, entre este e o de culpa. Assim, para referir o caso mais típico, a desgraça interpretada como fatalidade é entendida como resposta de Deus ou dos deuses a uma culpa na esfera religiosa¹⁷⁵.

¹⁷¹ “Destino e carácter são muitas vezes vistos em ligação causal, sendo o carácter referido como causa do destino. O que está subjacente a esta ideia é o seguinte: se, por um lado, o carácter de uma pessoa, ou seja, também o seu modo de reagir, fosse conhecido em todos os seus pormenores, e se, por outro lado, o acontecer universal fosse conhecido nos domínios em que se aproxima daquele carácter, seria possível prever exactamente, tanto o que aconteceria a esse carácter como o que ele seria capaz de realizar. Por outras palavras, poderíamos conhecer o seu destino. As concepções dominantes hoje não possibilitam um acesso mental directo ao conceito de destino”. Segundo nota da tradução do texto de Benjamin por João Barrento: “A ideia que parece estar subjacente a esta afirmação, e que surge já num fragmento de Heraclito (Carácter é destino), poderá também derivar da célebre tese de A.C. Bradley para a tragédia shakespeariana (*Character is destiny*) no seu livro *Shakespearian Tragedy*, publicado já em 1904” (C.f. DC, 2011a, p. 04).

¹⁷² “A confirmação da impossibilidade de distinguir de forma clara e segura o conceito de mundo externo daquele de homem agente, enquanto a reflexão tradicional sobre o nexos entre destino e carácter move, ao contrário, do pressuposto de tal distinção” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 56).

¹⁷³ C.f. KOSELLEC, 2009, p. 53

¹⁷⁴ C.f. DC, 2011a, p. 07

¹⁷⁵ C.f. DC, 2011a, p. 07

A partir deste contexto religioso, Benjamin pode apontar no desenrolar da noção de destino aplicada ao exercício de poder, a culpa e a punição como dominantes, ou seja, como princípio e função do uso da categoria para fins de controle coletivo. Esta constatação do início dos anos vinte encontrará eco anos mais tarde em *Sobre o conceito de história*¹⁷⁶, momento no qual a leitura materialista de Benjamin poderá reconhecer a “tarefa histórica” como o trabalho de apropriação histórica e revés do “destino”, propriamente dito, na forma da crítica do progresso e da barbárie: “O ponto de partida deste isolamento temático e teórico consiste em excluir o caráter do contexto ético no qual vem equivocadamente incluso e, pari passo, banir o destino do contexto religioso”¹⁷⁷.

Na busca pela clareza dos conceitos problematizados no ensaio de 1919, esta tarefa histórica também levará – como em todo pensamento de Benjamin – à relação entre mito e direito pela via da busca de um conceito de justiça livre da referência ao circuito do direito. Entre destino e caráter, Benjamin fala na busca pela felicidade: “A beatitude e a inocência – em uma palavra: a felicidade, um dos conceitos-chave de todo o pensamento benjaminiano – são expulsos do território do mito e do destino”. Desta forma, a interrupção da ação do mito sobre a vida corresponde à consciência de sua direção sobre a vida, mas não só. A busca por um sentido de justiça que ocupe esta centralidade corresponde também ao surgimento de outro sentido e critério aplicado sobre o sujeito.

[Na investigação do Direito] temos, então, de procurar outro domínio no qual o que conta é apenas a desgraça e a culpa, uma balança em que a bem-aventurança e a inocência revelam ser demasiado leves e se elevam num dos pratos. Essa balança é a do Direito. O Direito eleva as leis do destino, a desgraça e a culpa, à categoria de medidas da pessoa humana¹⁷⁸.

¹⁷⁶ C.f. SH, 2008, p. 222

¹⁷⁷ C.f. DESIDERI, 2010, p. 57

¹⁷⁸ C.f. DC, 2011a, p. 07

O sujeito político ao qual Benjamin faz referência, a “pessoa humana”¹⁷⁹, determinada pela moral elevada a regra do direito, é o “sujeito do destino” referido em outros ensaios pelo conceito de “vida nua” (*das blossen Leben*)¹⁸⁰. Nesta forma de vida, moldada pela incursão do direito na vida, a função do destino é a culpa¹⁸¹. Esta culpabilização da vida desloca do sujeito sua potência de vida em favor da regra do mito. A culpa transforma a vida à maneira da perseguição dos objetivos ocultos nos usos do destino e do caráter, ou seja, no seu uso enquanto instrumento de poder.

[O carácter e o destino] se encontram com sentido. Ambos dizem respeito ao homem natural, ou melhor, à natureza no homem, e esta anuncia-se nos sinais da natureza, em si mesmos ou induzidos experimentalmente. A fundamentação do conceito de carácter terá, portanto, de remeter igualmente para a esfera da natureza, tendo tão pouco a ver com a ética ou com a moral como o destino com a religião. Por outro lado, também o conceito de carácter terá de se libertar daqueles traços que suportam a sua relação errônea com o conceito de destino¹⁸².

A razão do mito orienta a vida e dela exige o equivalente para sua própria manutenção, do mito, como instrumento do poder. Esta manutenção do circuito mítico precisa de uma moralidade que se satisfaça no plano de uma temporalidade do eterno presente. A ficção ahistórica exigida pelo mito, diz Benjamin¹⁸³, reduz tudo ao jogo da moral. Com o carácter e o destino em relação simbiótica, o mito age na consolidação de personalidades, o “carácter” necessário e agente da reprodução da ordem mítica. A ficção, a “*Gewalt* mítica”¹⁸⁴ necessária para a efetivação do direito, é o objeto a ser atacado na crítica de Benjamin, “a tarefa

¹⁷⁹ Aqui, utilizamos a tradução de João Barrento para “Destino e carácter”, publicada em 2011 pela LusoSofia: Press (C.f. DC, 2011a, p. 07).

¹⁸⁰ C.f. BENJAMIN, 2010, p. 60

¹⁸¹ “Direito e destino julgam culpável, condenam à culpabilidade, aquele resíduo primordial e desnudo do homem, aquela sua aparência nua, que o gênio não soube mais superar de todo e em respeito ao qual só a melhor parte do homem é deixada invisível” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 58).

¹⁸² C.f. DC, 2011a, p. 10

¹⁸³ C.f. DC, 2011a, p. 03

¹⁸⁴ C.f. CG, 2010, p. 62

da crítica é aquela de liberar o conceito de carácter da sua relação com aquele de destino e de sua injusta conexão no contexto da ética e da moral”¹⁸⁵.

No entanto, é preciso mostrar à moral que nunca são as qualidades que são moralmente importantes, mas sim as acções. Sabemos que as aparências pretendem dizer o contrário. Não são apenas palavras como “ladrão”, “esbanjador”, “corajoso”, que parecem conter valores morais (neste plano podemos ainda esquecer a aparente coloração moral dos conceitos); são sobretudo palavras como “abnegado”, “traíçoeiro”, “vingativo”, “invejoso” que parecem indicar traços de carácter que já não é possível separar de valorações morais. E, no entanto, este processo de abstracção não só é exequível em cada caso particular, como também necessário para se poder apreender o sentido dos conceitos. E deve ser concebido de tal modo que a valoração se mantém em si mesma e só a sua ênfase moral lhe é retirada, para dar lugar a eventuais apreciações, determinadas em sentido positivo ou negativo, para as quais apelem as designações de atributos do intelecto (como “inteligente” ou “estúpido”), sem dúvida moralmente neutras¹⁸⁶.

Benjamin¹⁸⁷ chega a concluir que a confusão conceitual metodicamente formulada e sustentada pela moral burguesa parte de um nexo forçoso entre aspectos de personalidade e carácter falsamente determinantes do destino da vida nua. “No contexto desta imagem o fio condutor da alma humana não faz mais que distinguir as delicadas bordas da rede [da moralidade] até perceber a totalidade, até perceber a unidade do tecido moral”¹⁸⁸. O instrumento principal desta trama, traduzida em equívoco de um ponto de vista ético, para Benjamin, tem raízes nas concepções historicamente forjadas das boas e más qualidades morais, a dicotomia clássica do bom e do mal, genealogicamente de base mítica.

O direito não condena à punição, mas à culpa. O destino é o contexto de culpa em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural, aquela aparência ainda não completamente apagada de que o ser humano está tão afastado que nunca conseguiria mergulhar nela,

¹⁸⁵ C.f. DESIDERI, 2010, p. 57

¹⁸⁶ C.f. DC, 2011a, pp. 11-12

¹⁸⁷ C.f. DC, 2011a, p. 05

¹⁸⁸ C.f. DESIDERI, 2010, p. 59

limitando-se a permanecer invisível sob o seu domínio e apenas na sua melhor parte. Não é, por tanto, afinal o ser humano que tem um destino: o sujeito do destino é indeterminável. (...) O ser humano nunca será atingido por esse destino, mas apenas a vida nua nele o será, pois participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência¹⁸⁹.

A crítica dos atributos morais aceites pelo direito está, portanto, relacionada com a crítica do mito. Esta crítica – que compreendemos pela via da leitura de ordem genealógica, como em Foucault (2008) – aponta também as origens da subjetivação necessária para a manutenção da angústia gerada pelo contexto da culpa. Estes mecanismos, que mantêm em conjunto o funcionamento da moralidade e, conseqüentemente do direito, nos fenômenos e ainda na espiritualidade, atuam em favor do mito ao tempo em que o negam pela racionalidade da lei. Daí a possibilidade de o destino consistir num molde passível de ser aplicado “às cegas” à vida nua a ele destinada, correspondendo a um destino atemporal.

É um tempo não autónomo, parasita de outro tempo, o de uma vida superior e menos natural. Não tem presente, porque esses momentos em que o destino se abate sobre as vidas humanas só existem nos maus romances, e esse tempo também só em variantes muito particulares conhece o passado e o futuro. Existe então um conceito de presente – e é o autêntico, o único, que se aplica da mesma maneira ao destino na tragédia e às intenções da cartomante – totalmente independente do carácter, e que busca o seu fundamento numa esfera completamente diferente¹⁹⁰.

Benjamin desenvolve o tema do destino e do carácter a partir de um ponto de vista geral da história da moralidade ocidental. Embora tenha como fundo a moralidade burguesa, o filósofo recorreu à tradição clássica para identificar os movimentos internos desta história. Observando os gêneros literários da tragédia e da comédia, para apontar, ato contínuo, as possibilidades de fuga da aplicação do destino mítico incorporados pelo direito. Esta fuga pode ser observada no

¹⁸⁹ C.f. DC, 2011a, pp. 08-09

¹⁹⁰ C.f. DC, 2011a, pp. 09-10

“caráter do herói cômico [que] opõe ao dogma da culpabilidade e da vida nua a feliz liberdade da natural inocência do homem”¹⁹¹.

O lado sublime da comédia de carácter assenta neste anonimato do ser humano e da sua moralidade no meio da mais completa revelação do indivíduo na singularidade do seu traço de carácter. Enquanto o destino desdobra a imensa complicação da personagem culpada, a complicação e as relações dessa culpa, o carácter responde com o génio àquela sujeição mítica da personagem à trama da culpa. A complicação torna-se simplicidade, o fado liberdade. Pois o carácter da personagem cômica não é o espantinho dos deterministas, é o farol a cuja luz se torna visível a liberdade dos seus actos¹⁹².

A comicidade clássica é aproximada de um anima da vida nua, ou o que resta de positividade nesta existência, liberta, agora, da angústia da culpa. No contexto cômico, diz Benjamin, o herói trágico pode enfim levantar a cabeça e fazer-se autônomo. Pensamos que é isto que Benjamin (2010) almeja com a defesa da violência pura. Sobre isto, veremos no capítulo três deste trabalho o conceito de violência na obra do autor. A seguir, iniciamos a questão da violência com as formas pelas quais o poder soberano dela faz uso no contexto do estado de exceção permanente.

A violência policial

A instituição da polícia, embora possua histórias próprias na forma que assume nos diferentes Estados nacionais, possui uma unidade definitiva em traços encontrados em sua fundamentação enquanto forma de poder. O nexo entre polícia e Estado em Benjamin¹⁹³ será lido em sua atuação, exatamente porque é nesta atuação que Benjamin poderá identificar a natureza desta relação: “O

¹⁹¹ C.f. DESIDERI, 2010, p.60

¹⁹² C.f. DC, 2011a, pp. 11-12

¹⁹³ C.f. CG, 2010, p. 53

que, de fato, caracteriza o militarismo – que só chegou a ser o que é devido ao serviço militar obrigatório – é uma duplicidade na função da *Gewalt*. O militarismo é a compulsão ao uso generalizado da *Gewalt* como meio para atingir os fins do Estado¹⁹⁴”

Numa de suas reflexões ao longo do *Para a crítica da violência* (1921), Benjamin diz que:

O ‘direito’ da polícia é o ponto em que o Estado – ou por impotência ou devido às inter-relações imanentes a qualquer ordem judiciária – não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço. (...). Ao contrário do direito que, na decisão fixada no espaço e no tempo, reconhece uma categoria metafísica, graças à qual ele faz jus à crítica, a observação da instituição polícia não encontra nenhuma essência. Seu poder é amorfo, como é amorfa sua aparição espectral, inatacável e onipresente na vida dos países civilizados¹⁹⁵.

Esta observação permitirá denunciar a atuação da polícia pela via de sua discricionariedade, o que pode ser traduzido pela absorção de traços do poder soberano próprios da forma comissária da ditadura. Tal como se dá quando a polícia é chamada a suprir a falta que a ação estatal administrativa, técnica ou burocrática não obtém êxito: “em particular, nos confrontos nos quais o desamparo dos sujeitos se dá na medida em que esta possa fazer estes desaparecerem e tratar tudo em segredo, e na competência técnico-procedural que põe a serviço do poder legítimo”¹⁹⁶.

Em vários contextos históricos, sendo irrelevante que expressem períodos de guerra ou paz, polícia e política se referenciam reciprocamente, havendo uma unidade que se expressa pela potência de poder que a primeira resguarda para a segunda. Para além de sua referência ao uso da força, a polícia diz res-

¹⁹⁴ C.f. CG, 2010, p. 53

¹⁹⁵ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 166

¹⁹⁶ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

peito a um conjunto institucional que está imbricado ao Estado. A ideia de manutenção da ordem social é uma atribuição própria do plano político¹⁹⁷, e que tem na polícia uma de suas formas de atuação. A *politia*, em Benjamin põe o direito:

Essas duas formas [poder que institui e poder que mantém o direito] de *Gewalt* encontram-se presentes, numa relação muito mais antinatural do que na pena de morte, num hibridismo por assim dizer fantasmático, numa outra instituição do Estado moderno: a da polícia. Trata-se, é certo, de uma *Gewalt* para fins jurídicos (com direito de execução), mas ao mesmo tempo com autorização para instituir tais fins adentro de amplos limites (através do direito de decretar medidas)¹⁹⁸.

Esta imbricação entre as designações do *politia* dão margem para mais um aspecto da crítica. O poder executivo e o poder comissário, propriamente dito, referem-se àquele conjunto de saberes e técnicas de poder se exprimem nas modalidades de poder indireto criados nos Estados na forma de comissões e medidas executivas que expressam uma força *mediata* cada vez mais apoiadas pela força *imediata* da polícia, como no caso, ainda, de medidas e decisões de comitês econômicos e ou sociais, (FMI, BC etc.) que na prática decidem e legislam por cima dos ordenamentos nacionais.

Agamben retoma essa argumentação de Benjamin em *Mezzi senza fine: note sulla politica*¹⁹⁹, quando tematiza sobre esta “fratura biopolítica” que é a polícia, pois, ao tempo em que exerce na posição de ponta de lança a salvaguarda do poder constituinte, pela via da função mantenedora do direito também o subverte em favor do poder constituído, tal a relação típica encontrada na era da

¹⁹⁷ “O seu léxico – a sua língua franca – é aquela do direito; o seu poder, o poder comissário e executivo, cuja genealogia refere ao poder de polícia. Se é verdade que a polícia moderna nasce do corte no qual o soberano *decide* entre violência legítima e ilegítima, a política como a conhecemos tende a desaparecer no declínio desta diferença e no alcance jurídico que a organizava.” No original: “Il loro lessico – la loro lingua franca – è quello del diritto; il loro potere, il potere commissariale ed esecutivo, la cui genealogia rimanda ai poteri di polizia. Se è vero che la politica moderna nasce dal taglio con cui il sovrano *de-cide* tra violenza legittima e illegittima; la politica per come l’abbiamo conosciuta tende a scomparire nel tramonto di quella differenza e del perimetro giuridico che la organizzava” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

¹⁹⁸ C.f. CG, 2010, p. 54

¹⁹⁹ Agamben, G. *Meios sem fim: notas sobre política*, p. 80. Nas próximas citações a obra será apresentada pela abreviação (MF, 2015).

exceção. Reflexo desta inflexão é a indeterminação deste dispositivo de poder, que atua de forma indiscriminada através de um uso cínico da legalidade. Na prática, a relação dos indivíduos e o poder policial se dá em caráter indiscernível, pois, a conduta e a ação deste resulta na pura deliberação das vontades de seus agentes, em nosso caso, mais orientada pelas regras de comando de caráter bélico que sobre a orientação de uma razão ou função social quaisquer. Neste campo, ainda segundo o autor, vemos o exemplo maior da relação entre violência e direito pela via da execução do poder soberano. Pois vemos cada vez mais o aumento dos exemplos de exercício discricionário da polícia nos Estados democráticos de direito, postura esta típica do exercício político da exceção, neste ponto, completamente adaptado e incluído na ordem legal.

A decisão²⁰⁰, outro atributo do poder soberano, também é um atributo livremente exercido por esta instituição sendo, de fato, aquilo que marca sobremaneira sua função. Não só de ordem técnica, de “execução do direito”, portanto, se nutre o caráter deliberativo da função policial. Esta livre decisão é o que marca o monopólio da violência concentrada, autorizada e – anarquicamente – administrada enquanto caos, vez que, em nosso cotidiano, o resultado deste poder é a pura autorização (ou não) de viver, independente de condutas ou ações dos indivíduos.

Se o soberano é, de fato, aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, assinala o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia sempre se move, por assim dizer, em um semelhante ‘estado de exceção’. As razões de ‘ordem política’ e de ‘segurança’, sobre as quais ela deve decidir em cada caso singular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania²⁰¹.

²⁰⁰ “(...) Só um sistema de ordenança e regulação, misto de perseguição e vigilância, está em grau de encurtar a distância entre a finalidade geral do direito e sua realização empírica”. No original: “[Quando lo Stato, cioè, non si dimostra in grado di raggiungere i propri scopi attraverso le leggi che ha predisposto] e solo un sistema di ordinanze e regolamenti, mischiato di vessazioni e occhiuta sorveglianza, è in grado di accorciare la distanza tra le finalità generali del diritto e la loro realizzazione empirica” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁰¹ C.f. MF, 2015, p. 98

O uso das forças de coerção também sinaliza que o Estado não pode deixar escapar o poder de império sem arriscar a si mesmo. A hipótese de que a força possa ser utilizada por meios não sancionados²⁰², vimos, é impossível sem o corrompimento da ordem, “o que o direito não pode tolerar, pois sente uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito”²⁰³. Este impasse diz respeito ao plano no qual se posicionam potencialmente as forças políticas antagônicas, ou o direito vigente e a sua antítese. Segundo Agamben:

A nossa política não conhece hoje outro valor (e, consequentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgracadamente atuais²⁰⁴.

Está aberto, em Benjamin, o paradigma da violência explícita do Estado. A questão posta daí em diante gira em torno da seguinte indagação: “se qualquer solução das tarefas humanas (...) é irrealizável quando se exclui por princípio todo e qualquer poder, impõe-se a pergunta: existem outros tipos de poder além daqueles focalizados pela teoria do direito?”²⁰⁵.

Na busca, diríamos, arqueológica do conceito de polícia, Chignola (2012) encontra na execução da pena de morte²⁰⁶ um referente para pensar este

²⁰² “A violência é uma ameaça e é um risco para o direito quando é externa ao seu circuito, quando resiste à formalização não como um resíduo, mas como uma positividade, e quando dessa forma recusa ser convertida – do direito mesmo – em meio para a conservação do ordenamento”. No original: “La violenza è una minaccia ed è un rischio per il diritto quando essa rimanga esterna al suo circuito, quando essa resista alla formalizzazione non già come un residuo, ma come una positività, e quando perciò rifiuti di essere convertita - dal diritto stesso - in mezzo per la conservazione dell'ordinamento” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁰³ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 162

²⁰⁴ C.f. HS, 2010, p. 17

²⁰⁵ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 160

²⁰⁶ Embora extensa, trazemos a seguinte citação de Chignola (2012) sobre o fundamento da pena de morte: “[No *Crítica da violência*] Benjamin se refere a pena de morte. Me permitam recorrer a um texto célebre, no qual esta mesma dialética entre extraordinário e ordinário, entre teologia política da violência fundadora e imanência radical da conservação se faz argumento decisivo e o mal odor do qual falava a pouco se faz perceptível com uma força ainda maior que aquela que Michelle Perrot, em um artigo importante do início dos anos oitenta, reconhecia emanar do liberalismo oitocentista: dos escritos sobre o cárcere, de Tocqueville, do debate liberal sobre a reforma penitenciária ou sobre a reforma das casas de caridade, ou ainda mesmo do

tipo de exercício soberano do poder. Mas, além disto, aponta como a pena de morte se torna paradigma para o fundamento do poder policial nos Estados modernos. Neste contexto, diz Chignola que o algoz tem por função não só o feito da pena capital mas a conservação do próprio direito, segundo a crítica de Benjamin às funções da execução do direito. Enquanto executor da pena, o algoz, agente público geralmente atrelado aos quadros militares do Estado, pode ser interpretado pela particularidade do poder que incorpora na cotidianidade de sua função, pode ser visto como paradigma do próprio poder policial. Estas relações são feitas por Benjamin²⁰⁷ quando analisa o sentido da pena para a manutenção

Panoptikon de Bentham (Perrot, 2001). No *Premier Entretien de Les soirées de Saint-Pétersbourg*, Joseph de Maistre, autor caro tanto a Carl Schmitt quanto ao Baudelaire amado por Benjamin, faz da Restauração uma extraordinária apologia do carrasco. À diferença de outras célebres análises do suplício – me refiro àquelas de Foucault, obviamente, que, contudo, bem conhecia as páginas maistrianas –, o sistema do discurso de Maistre opera um drástico lineamento lateral: central não é o rito da soberania, que mantém seu ciclo intacto, mas a inquietante figura ordinária aplicada a sua execução. (...) Come e vai dormir. Para acordar no dia seguinte sem recordar nada do que fez no dia anterior. L'ordinarietè do carrasco, aquele o qual a morte se dedica literalmente ao trabalho, executa uma missão sacra, como veremos adiante, mas repugnante para os cidadãos, que o isolam e o têm à margem da cidade. Porém não é este o ponto desconhecido da circulação da regularidade que existe antes e que se recompõe depois do suplício: o carrasco é, ao mesmo tempo, "l'horreur et le lien de l'association humaine" (Maistre, 1821, I: 44); a figura do extraordinário e da exceção, que repete em cada suplício o gesto fundador do direito (com Schmitt: a de-cisão, o corte, aquele corte que se dá na queda concreta do machado na cabeça do supliciado) permite a conservação da sociedade por meio de um ciclo repressivo que Maistre assume como necessário, dado que a história – aquilo que ele chama o "ciclo temporal" da política – coincide com a difusão do mal. Isto que impõe o décalage benjaminiano entre "intimidação" e "ameaça" e que evoca "das Drohende" ao coração do direito, se faz em Maistre com pura evidência: "le glaive de la justice n'a point de fourreau", disse Conte, o personagem que no texto do savoiardo pronuncia a apologia da carnificina, "toujours il doit menacer ou frapper" (Maistre, 1821, I: 45). O carrasco não se limita a executar um comando capital. E o suplício não se limita a vingar a majestade ferida do soberano. O que está em jogo na pena de morte é qualquer coisa que excede o código binário da regularidade jurídica e sua recomposição com a pena do crime. A espada do carrasco não golpeia na exceção. Essa é sempre desembalhada, porque outro a faz golpear, devendo pender como uma ameaça permanente. Para Maistre, é óbvio, nenhum homem é inocente. Não o é porque o pecado original, a desobediência a um Deus, pensando como arquétipo do soberano absoluto e irresistível, introduz na criatura uma dissonância irreversível. A impunidade do crime que leva a morte de um inocente é um dado irrelevante, tratado em termos de uma residualidade infinitesimal, frente a necessidade e a necessária continuidade da ação de uma soberania transcrita no crudo poder de punir. "Knout, gibets, roues, bûchers" são os modos pelos quais a ação conservadora de Deus – e sobre terra, a ação indispensável do direito que aquela ação primeira reproduz – captura e recupera ao modo da economia divina uma sociabilidade corrupta e doente, uma práxis absolutamente impossível, obrigando-se com isto a um vínculo inexorável com esta última. Um pouco como naquela forma arcaica do suplício que Virgílio reporta como invenção de Merenzio (Aen. 8, 485-88), e que Valerio Massimo, ao contrário, atribui aos etruscos, a qual fora aplicada ao menos uma vez em Roma pela viúva de Attilio Regolo contra os prisioneiros cartagineses, em vingança ao marido, os quais haviam legado ao rei um cadáver em decomposição – olho por olho, dente por dente – [por conseguinte] destinando-lhe uma morte atroz (Cantarella, 2005)" (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p)

²⁰⁷ C.f. CG, 2010, p. 54

do poder. Neste breve percurso, o autor resgata o algoz e sua pena como, historicamente, paradigmas da polícia.

Se a *Gewalt* (poder), uma *Gewalt* coroada pelo destino, constitui a sua origem, por outro lado não é difícil supor que na *Gewalt* suprema – a *Gewalt* sobre a vida e a morte que se manifesta na ordem jurídica – as origens do “*Gewalt*” interferem de forma significativa na ordem vigente, manifestando-se nela de forma terrível. Em consonância com isso, vemos que em contextos jurídicos primitivos a pena de morte se aplica também a delitos como o atentado contra a propriedade, em relação aos quais parece ser absolutamente “desproporcionada”. O seu sentido não é então o de punir a infração da lei, mas o de afirmar o novo Direito²⁰⁸.

A indeterminação da lei, pela leitura da sua função de reprodução do direito, não teria por função primordial a intimidação no plano das condutas. Esta função se faz pela ameaça, diz Benjamin, e possui um sentido mais profundo que a determinação de uma ação intimidadora por parte do aparato de força do Estado. Esta ameaça se refere a um destino, o que extrapola os limites das leituras positivas que vinculam pura e simplesmente a atuação da polícia com a observância e resguardo das prescrições que a lei estabelece. Resguardar a ordem não diz respeito ao resguardo das tipologias previstas no ordenamento, mas a uma abstração – geralmente de verniz moral – de uma ordem que extrapola a letra da lei, ou do que esta estabelece como infrações penais.

A intimidação no sentido exato do termo exigiria uma determinidade que contraria a essência da ameaça, que não é abrangida por nenhuma lei, uma vez que existe a esperança de escapar ao seu braço. Essa é mais uma razão para a lei se revelar ameaçadora como o destino, no qual está escrito se o criminoso irá ou não cair sob a sua alçada. O sentido mais profundo da indeterminidade da ordem jurídica só será apreendido pelas considerações posteriores sobre a esfera do destino, que é a origem dessa ordem²⁰⁹.

²⁰⁸ C.f. CG, 2010, p. 54

²⁰⁹ C.f. CG, 2010, p. 54

Este caráter totalizante do direito diz respeito ao duplo papel de poder instituinte e mantenedor que exerce em favor próprio direito. E na sequência, dirá Benjamin, que poder policial se configura como “relação muito mais antinatural do que a pena de morte, hibridismo por assim dizer fantasmático”. A polícia extrapola a função que conserva junto com o ordenamento, de instituidora e mantenedora do direito. Isto se dá exatamente na medida em que a instituição policial não precisa estabelecer uma diferenciação entre poder instituinte e mantenedor. Ela opera por uma espécie de autoreferenciação, por possuir amplos limites de decretar medidas para si e para a sociedade. Dirá Benjamin: “É uma *Gewalt* instituinte do direito – porque, não sendo sua função promulgar leis, pode decretar medidas com validade jurídica – e que mantém o direito, porque se coloca à disposição daqueles fins”²¹⁰. Como reafirma Chignola:

É verdade que às vezes os tribunais podem condenar um inocente a morte. Entretanto, a verdade é que o escândalo não é este, mas o fato de que também um só culpado possa escapar da pena. Isto que é impossível para Maistre. Pois, a gadanha da morte, senhora incontestável deste universo, no qual é abolida a lei maior que equilibrava a harmonia originária de um cosmo privado do pecado, sanciona de qualquer modo a soberania de Deus. E isto é irremediável devido a esta lei que ele impôs à criatura como forma ordinária de sua conservação²¹¹.

Na sequência Benjamin reafirmará a crítica ao direito positivo que estabelece uma ligação direta entre os fins do poder policial e os fins do direito. Isto porque a polícia já é desde o princípio o ponto de ruptura com a previsão legal que origina a exceção, quando o Estado não consegue mais atuar pela via da aparente normalidade. No estágio atual do Estado republicano, esta determinação tende a se amalgamar cada vez mais²¹².

²¹⁰ C.f. CG, 2010, p. 54

²¹¹ “È vero che talvolta i tribunali possono condannare a morte un innocente. Ma è altrettanto vero che lo scandalo non è questo, quanto piuttosto il fatto che anche un solo colpevole possa sfuggire alla pena. Ciò che è impossibile, per Maistre; poiché la falce della morte, signora incontrastata di questo universo in cui si è «abbassata la nota» dominante su cui consonava l’armonia originaria di un cosmo privo del peccato, sancisce comunque la sovranità di Dio. E cioè della legge che egli ha imposto al creato come forma ordinaria della sua conservazione” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²¹² “Por isso a polícia intervém em numerosos casos “por razões de segurança”, quando a situação legal não é clara (...). Em contraste com o Direito que reconhece na “decisão” fixada no espaço

A força do *nomos*

Na discussão acerca do vínculo entre direito e violência impõe-se a problemática lançada por Hobbes do estado de natureza, suplantado historicamente pela força do poder soberano²¹³. Sabemos que neste pensamento, a guerra de todos contra todos encontra no poder soberano o dique político que cumpre também a função de represar as forças naturais em vias de eclosão de conflitos. Este aspecto do estado de natureza, em oposição a uma representação da lei, o *nomos*, configura não só uma relação de mediação e contingenciamento de forças, mas também, observa o filósofo, configura a instauração de uma violência pela mediação, vez que o poder soberano se faz valer pela posição superior frente aos demais membros da sociedade. Esta mediação é violência, pois que só em relação a fins práticos vê-se seu potencial e sua abrangência totalizante. Em tempo, vale lembrar como se dá a relação entre violência e direito no contexto teórico da crítica do poder sobre a qual nos debruçamos. Neste contexto, diz Agamben:

Enquanto a estratégia da “Crítica da violência” visava assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico. O estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*²¹⁴.

De certa forma, podemos dizer que o poder soberano carrega os atributos de um estado de natureza devido ao seu caráter incontinente sobre as sociedades. Certo ineditismo do ato e ferocidade de sua potência instituinte – às vezes, pela via da destruição – dizem sobre uma relação particular entre o direito

e no tempo uma categoria metafísica graças à qual reclama o seu direito à crítica, a ocupação com a instituição policial não depara com nada de essencial. A sua *Gewalt* é amorfa, tal como a sua imagem fantasmagórica, intangível e onipresente na vida dos Estados civilizados (C.f. CG, 2010, p. 55).

²¹³ C.f. EE, 2007, p. 41

²¹⁴ C.f. EE, 2007, p. 85-86

e seu resto, ou seja, aquilo sobre o qual pretende controlar ao mesmo tempo em que constantemente lhe escapa. Isto é possível porque em algum momento este poder investido pelo soberano adquire as feições da exceção e, por isso mesmo, ela estaria desde o início incluída na formação do Estado moderno, e mantida na configuração moderna dos direitos, como veremos adiante. De um modo ou de outro, destaca-se o caráter irrestrito que o poder soberano possui e, tomando este ponto de vista, é a eficácia dos direitos que se torna questionável, principalmente quando investido de caráter estritamente proibitivo. Neste ponto, tem-se a tentação de reduzir o direito à pura decisão, visto que a anomia parece estar permanentemente prestes a instaurar-se pela suspensão da lei, bastando para isso a entrada em cena de uma vontade. O quanto de violência que este estado carrega ao colocar o vivente à deriva dos ordenamentos foi, no entanto, pouco tematizado pelo pensamento político, impondo-se para Benjamin como uma urgência concreta.

Se no pensamento de Benjamin a crítica da violência tem origem na crítica à modernidade e seus desdobramentos na política significa, para Agamben²¹⁵ tratar de dar corpo teórico à forma aforismática em que estas ideias aparecem. A defesa de Benjamin da posição de crítica histórica no trato da filosofia política dos últimos séculos, o que, por derivação, o aproxima sobretudo de uma crítica da tradição contratualista (Hobbes, Locke e Rousseau) também encontra ressonância no conceito de estado de natureza. A construção do Estado moderno, fundamentada na defesa da civilização, antípoda da barbárie natural, careceria de uma noção de poder que trouxesse à tona a emergência de uma organização social sob as ordens de um Estado. Por conseguinte, um estado pré-social de tal natureza pode também ser visto como uma ficção justificada pela tonalidade jurídica do conceito de necessidade, o que não satisfaz a crítica histórica dos nossos autores.

De tal forma, na investigação acerca da relação entre direito e violência, podemos apontar uma ligação entre estas duas dimensões desde a antiguidade

²¹⁵ C.f. EE, 2007, p. 83

em relação a ideia de soberania. Agamben²¹⁶ aponta tal hipótese ao retomar o estudo da categoria do *nomos* como o lugar do exercício do poder soberano. Neste contexto, dizer e – da mesma forma – *ser* a lei conformariam, segundo o filósofo italiano, o liame prático do caráter fundador deste poder. Para ilustrar, faz lembrar da lei romana da relação entre senhor e comunidade, entre o poder de matriz *pater* e as condições de existência do domínio deste poder²¹⁷. O *nomos*, nesta configuração, aparece investido de prerrogativas associadas ao poderio sobre a decisão de ordem prática, de forma que seu surgimento remonta à organização da terra. Caberia pensar em qual momento o elemento de violência surge no exercício deste *nomos* – ou se com ele nasce, sendo, portanto, a lei o exercício da violência desde sua origem. Seguindo esta dimensão prática do uso da lei, questão que deve tematizar a necessidade da organização e o trato da natureza no que diz respeito às formas de mediação do espaço público, a regra, a lei, o *nomos* de origem, remetem sempre à questão do poder. Cabe, portanto, compreendermos as bases conceituais do que conforma esta mediação do poder, o que significa compreendermos a problemática de origem do direito.

Agamben, em *Estado de exceção*, lembra que o conceito de necessidade aplicado a este contexto tem origem no direito romano. Neste, funcionava o instituto do *Necessitas Legem Non Habet*, ou, “a necessidade não tem lei”, o que pode ser lido como o espaço para a invenção de necessidades. Lembra ainda o filósofo italiano que Tomás de Aquino, na *Summa Theologica*, sentencia que “a necessidade não está sujeita à lei”. Estas inferências vão permitindo à Agamben concluir mais adiante que a teoria da necessidade, posta desta forma, está próxima de uma teoria da exceção²¹⁸. Seguindo este percurso interpretativo do conceito de necessidade, o pensador italiano define que esta nem é fonte da norma nem possui o poder de suspendê-la. Sendo assim, a necessidade é o limite de um caso particular que suspende “a aplicação literal da norma”.

²¹⁶ C.f. EE, 2007, p. 106

²¹⁷ C.f. EE, 2007, p. 114

²¹⁸ C.f. EE, 2007, p. 41

Na modernidade, cabe vermos como esta discussão é atualizada com Carl Schmitt:

Não se pode indicar com clareza tipificável quando se apresenta um estado de necessidade, nem pode ser enumerado, substancialmente, o que pode ocorrer quando se trata, realmente, de um estado extremo de necessidade e de sua reparação. Os pressupostos são aqui como conteúdo da competência, necessariamente ilimitados. Portanto, no sentido jurídico-estatal, não se apresenta nenhuma competência. No máximo, a constituição pode indicar quem deve agir em tal caso. Não se submetendo a ação a nenhum controle, não há, de nenhuma forma, a divisão, como ocorre na prática da Constituição jurídico-estatal, em diversas instâncias que se equilibram e se obstruem reciprocamente, de modo que fica claro quem é o soberano. Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica vigente, porém, a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto* (no seu todo) ²¹⁹.

Pela inscrição da lei, o justo e o injusto estão assim em função da norma, e não o contrário. O ato primeiro de instauração da lei, que se confunde com a força, eleva a necessidade ao patamar de justificação de si mesma para, logo em seguida, abandoná-la em favor de sua própria manutenção, transformada em imperativo moral. Para instaurar-se pela necessidade, o direito eleva o plano dos valores transsubstanciando-os em artifício para o uso da força. Esta cadeia que expressa um caráter signifiante do poder encontramos no texto de 1921²²⁰, quando também é claro para Benjamin o fato de que a normatização da vida, por fim, implica desde o início uma violência contra a própria vida.

A teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. A necessidade não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma. [...] O fundamento último da exceção não é aqui a necessidade, mas o prin-

²¹⁹ C.f. SCHMITT, 2006, p. 08

²²⁰ C.f. CG, 2010, p. 49

cípio segundo o qual “toda lei é ordenada à salvação comum dos homens, e só por isso tem força e razão de lei; à medida que, ao contrário, faltar a isso, perderá sua força de obrigação²²¹.”

Com Espinosa, Agamben busca pensar o direito natural através da leitura do *Tratado Teológico-Político*²²², no qual o pensador inaugura a crítica do consenso na formação de um Estado político. Ao abdicarem um poder inato em prol da aliança com o Estado, lembra Espinosa, há algo a ser perdido que faz pensar a relação mesma entre o interno e o externo, entre o homem e o coletivo. O filósofo holandês, no trato do conceito de liberdade e livre-arbítrio chama esta concessão de violenta, uma violência *per si* desde o início, resvalando a crítica para a origem deste poder que concentra a força em nome de todos.

Não é possível escamotear o fato de que aquela decisão de cunho pactual forjada entre o indivíduo e o Estado já implica em si mesmo uma conduta moral na sua origem e não apenas em seu fim. Ou seja, seguindo esta linha de pensamento, sempre que a lei se impõe à vida um ato de violência é instaurado em graus sucessivos de intensidade e abrangência na medida que a realidade o requerer. Portanto, tal relação precisa ser compreendida sob um ponto de vista histórico. Se alargarmos um pouco mais o alcance destas questões, podemos dizer, junto com os referidos autores que uma normalidade de direitos, ou seja, um *estado* de “paz perpétua” dentro dos limites do Estado moderno significa uma tentativa de encobrir as tensões reais que não deixam de pulsar por baixo da tessitura do direito. O que, talvez, nos permita falar em permanentes estados de exceção que se impõem no tempo e espaço.

Prosseguindo à leitura de Espinosa, Agamben (2007) diz que a necessidade implica sempre um juízo subjetivo sobre as circunstâncias “necessárias e excepcionais”. Resulta, portanto, num julgamento moral e político sobre a ordem jurídica vigente. Neste espaço a necessidade leva a uma decisão formal que pretende instituir um direito que assume, assim, uma função instituinte. E este caráter inconstante do direito natural, quando de seu exercício, perde de vista a

²²¹ C.f. EE, 2007, p. 41

²²² C.f. CG, 2010, p. 49

dimensão do poder em que as relações decisórias se desenvolvem, mesmo aquela relação instituinte do direito, o que faz com que Benjamin²²³ tome inicialmente o direito positivo²²⁴ como base para uma crítica do formalismo do direito em geral:

[S]e o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios. No entanto, a teoria do direito positivo é aceitável como base hipotética no ponto de partida da investigação, uma vez que estabelece uma distinção básica quanto aos tipos de poder (...) distingue entre o poder historicamente reconhecido, o chamado poder sancionado e o não-sancionado²²⁵.

O exercício do poder, o *nomos* que se põe pela necessidade, impõe-se como força quando sua mera existência não garante por si só a manutenção do poder, como veremos adiante. O espaço entre a norma e a força, entre a lei sancionada e a não sancionada – mas exercida – abrigará a forma desviada da exceção. Estas relações dão guarida exatamente a certa indistinção já apontada entre meio e fins no campo do direito. Entre a justiça e a legalidade encontraremos um hiato de difícil penetração pela regra final da justiça e, no mais, a lei, a legalidade expressa na norma tratará de manter uma atmosfera nebulosa dentro dos limites deste espaço, pois trazer à tona e discernir este vazio é equivalente a expor a anomia sobre a qual se erige o poder soberano transmutado na pura exceção. Estas relações, entretanto, guardam entre si uma série de indeterminações e contradições, pois, segundo Agamben, o estado de necessidade:

²²³ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 161

²²⁴ “Apesar de sua linguagem esotérica, as preocupações do ensaio e a terminologia hoje informam muito na discussão sobre as relações entre política, lei e justiça: questões inevitáveis são as insuficiências de ambas, lei natural e descrições positivas da lei de relação entre violência e lei como “meios para um fim”; o caráter simultâneo da violência como meio na lei-fundação (*rechtsetzend*) e lei-preservação (*rechtserhaltend*); a fundação “mítica” da lei, e acima de tudo, seu posicionamento no centro da constelação que abrange política, lei e justiça”. No original: “In spite of its esoteric language, the essay’s concerns and the terminology today inform much of the discussion on the relationships between politics, law and justice: unavoidable issues are the insufficiencies of both natural law’s and positive law’s descriptions of the relation between violence and law as “means to an end”; the simultaneous law-founding (*rechtsetzend*) and law-preserving (*rechtserhaltend*) character of violence-as-means; the “mythic” foundation of law, and most of all its positing at the centre of the constellation which embraces politics, law and justice” (C.f. SALZANI, 2008, p. 10).

²²⁵ BENJAMIN, 1986, p. 161

Apresenta-se, assim, tanto sob a forma do estado de exceção quanto sob a forma da revolução, como uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis²²⁶.

Aproximando Benjamin de uma leitura da *Política* de Espinosa, retomamos a questão da necessidade como elemento que cumpre um papel de significante histórico para a atuação do direito, isto, quando a necessidade se impõe não como espelhamento das contingências reais, mas como justificativa para o exercício dos meios necessários para garanti-la por uma espécie de antecipação normativa que visa simplesmente o exercício do poder. Tal posição²²⁷ encontra-se também em *Para a crítica da violência* (1921), quando o autor se dedica à tentativa de historicizar o direito para extrair o seu contrário, exatamente, aquilo que chamará de verdadeira exceção. Aqui, o autor parte de um alerta sobre o caráter mítico no qual o direito se reveste em seus princípios, o que levará à crítica do poder soberano do Estado, como se segue mais adiante. Segue-se disto que não há justiça, direito ou poder naturais, estes sempre são frutos de contingências históricas, em última análise, não há direito anterior a qualquer lei. E sobre o papel da crítica da filosofia da história, leiamos a conhecida Tese VIII do *Sobre o conceito de história* (1940):

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerando como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que

²²⁶ C.f. EE, 2007, p. 45

²²⁷ “O objetivo de Benjamin não é contrapor um ordenamento jurídico a outro, mas submeter a crítica ao ordenamento jurídico enquanto fenômeno histórico que reflete a origem violenta do direito. Contra este é apresentada a justiça como elemento não jurídico, que tem como tarefa a interrupção da temporalidade mítica do destino” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 61).

a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável²²⁸.

Acrescentando mais elementos para uma breve aproximação do conceito de redenção entre Benjamin e Espinosa, trazemos algumas notas sobre o conceito de Estado em Espinosa, que compreendemos como uma configuração da possibilidade de realização de seu contrário²²⁹. Investigar a forma política do estado de exceção no mundo contemporâneo significa, aqui, pensar um conceito de emergência política (que se dá em Benjamin por um exercício de violência) que se contraponha à violência mediata desta forma política do Estado de direito. Objetivamente, no campo da ação política emerge a necessidade de se esboçar a possibilidade de um conceito de mediação que sirva para a organização do mundo da vida através da mediação de um conceito de democracia adequado ao contexto das nossas atuais sociedades. Sobre esta questão, acrescenta Dymetman:

O estado de exceção reaparece tanto como conceito limite da plenitude democrática quanto no panteão conceitual de Giorgio Agamben – juntamente com os conceitos de homo sacer; vida nua e muçulmano -, como alicerces da biopolítica, que se expressa através de um mecanismo característico da modernidade, cada vez mais visível, da inclusão pela exclusão, em que a possibilidade de suspensão das regras do jogo é a própria condição do jogo, ou seja, em que a norma se sustenta através da exceção ou, ainda, em que o direito se aplica, desaplicando-se²³⁰.

²²⁸ C.f. SH, 2008, p. 226

²²⁹ “O Estado pode ser destruído internamente por uma revolução ou externamente por uma guerra ou invasão. É por causa deste segundo perigo que se tende a aceitar a militarização do Estado como forma de sua preservação. Ocorre que: ou o exército disputa o poder com a autoridade civil e aniquila o estado com uma guerra interna; ou, então, o exército toma o poder, mas o despotismo leva a uma revolução dos súditos. Espinosa considera que o Estado só pode se preservar e se defender externamente se o povo puder estar armado, em vez de entregar as armas aos mercenários ou a uma casta militar. (...) O Estado não é resultado da ação racional dos homens, mas do choque de suas paixões. (...) Se o Estado nasce e vive da paixão, sua essência é a violência. Escrever uma ciência política, desejando que a violência saia de cena, é escrever ou uma utopia ou uma sátira, nunca uma teoria”. C.f. CHAUI, M. *A questão democrática*, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980, p. 22-23.

²³⁰ C.f. DYMETMAN, 2008, p. 68

A exclusão no Estado de direito daquele que Agamben chama *Homo Sacer*²³¹, o sujeito sem direitos exposto à vida nua, caracteriza a bipolaridade que permeia as discussões políticas acerca do estatuto de cidadão na atualidade nos países ocidentais²³². Tomando o próprio Carl Schmitt, em *O conceito do político*:

Todos os conceitos, representações e vocábulos políticos têm um sentido polêmico; eles têm em vista um antagonismo concreto, estão ligados a uma situação concreta cuja consequência última é um agrupamento amigo-inimigo²³³.

Como vimos no capítulo anterior, em Schmitt o agrupamento amigo-inimigo haveria norteado a racionalidade da geopolítica global em função de interesses relegados ao pano de fundo da história. Pensando na história da política moderna, talvez estejamos hoje frente a um dos estágios mais agudos do exercício de poder das classes dominantes anunciado desde as grandes guerras do século passado.

Neste ponto, faremos uma apresentação do conceito de *homo sacer*, como meio para a compreensão das novas formas de vida surgidas sob esta conjuntura. Longe de apresentar uma definição última das “formas-de-vida”²³⁴ a esta altura da sociedade moderna, pensamos que aquilo que conforma o conceito de *homo sacer*, a “vida nua” do indivíduo destinado a viver no limiar do direito, ajuda na compreensão de um estado de coisas em vista a sua possível superação pela ação destituente. De certa forma, a figura do *homo sacer* é caracterizada pela condição humana na qual nada há que se perder no jogo do poder pois que tudo lhe fora usurpado, inclusive o exercício público de sua humanidade, naquilo que a cidadania atribui à condição de existência do sujeito moderno.

²³¹ Este conceito será discutido no próximo capítulo.

²³² C.f. DYMETMAN, 2008, p. 68-69

²³³ C.f. BIGNOTTO, 2008, p. 402

²³⁴ Este conceito é apresentado por Agamben para designar uma vida integrada no contexto das configurações do estado de exceção. C.f. *Uso dos Corpos* (2017).

2.4. O homo sacer: paradigma da exceção

Giorgio Agamben, em seu *Homo Sacer*²³⁵, desenvolve o tema da biopolítica no intuito de caracterizar a condição humana frente ao estado de emergência, condição imposta pelo poder soberano no Estado contemporâneo. Como antecipamos acima, para o autor a intersecção entre política e “vida-de-fato”, entre as duas clássicas composições da totalidade da existência biológica e política do pensamento clássico – *zoé* e *bios* – compõem o limite e a aporia da condição biopolítica moderna. E interessa a Agamben (em especial na obra *O uso dos corpos*) pensar como, da separação aristotélica²³⁶ entre tais dimensões, chegamos a uma cisão biopolítica de fato²³⁷. Como vimos, o poder político exercido sobre a “vida nua”, a vida desprovida dos direitos consagrados pelo Estado através da salvaguarda dos direitos fundamentais, seria exemplar para a compreensão das funções do poder/violência na atuação e legitimação do poder soberano. Toda a discussão sobre o direito e o poder, aqui, objetiva apontar para esta oposição.

Antes, cabe compreendermos a “ambivalência” da sacralidade associada conceitualmente pelo direito romano ao paradoxo da vida que escapa à lei pela sua inclusão. A vida do homem sacro está disposta ao arbítrio da lei pela

²³⁵ Para uma rápida compreensão desta categoria política, Agamben traz uma definição do direito romano que diz: “*Homo sacro* é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio: na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” (C.f. HS, 2010, p. 84).

²³⁶ “É, porém, decisivo o esclarecimento, genuinamente aristotélico, segundo o qual o comando que a alma exerce sobre o corpo não é de natureza política (a relação “despótica” entre senhor e escravo é, de resto, conforme observamos, uma das três relações que, segundo Aristóteles, definem a *oikia*). Isso significa – segundo a clara distinção que, no pensamento de Aristóteles, separa a casa (*oikia*) da cidade (*polis*) – que a relação animal/corpo (assim como aquela senhor/escravo) é uma relação econômico-doméstica, não política (como é, por sua vez, aquela entre intelecto e apetite). Isso significa ainda que a relação entre o senhor e o escravo e aquela entre a alma e o corpo se definem mutuamente e que é também para a primeira que devemos olhar se quisermos compreender a segunda. A alma está para o corpo assim como o senhor está para o escravo. A cesura que divide a casa com relação à cidade insiste sobre o mesmo limiar que separa e, ao mesmo tempo, une a alma e o corpo, o senhor e o escravo”. C.f. AGAMBEN, G. *Uso dos corpos*, São Paulo: Boitempo, 2017, p. 22. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (UC, 2017).

²³⁷ C.f. UC, 2017, p. 25

punibilidade de tipo soberana e a “exclusão do sacrifício” que “impõe” um dever viver paradoxalmente à disposição do assassinio inimputável:

Aqui o campo é dividido entre aqueles (como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) que veem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso o e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e aqueles (como Kerényi e Fowler) que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror. (...) não se entende, porém, de modo algum, por que o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio²³⁸.

O ponto central para uma compreensão da vulnerabilidade do indivíduo *sacer* é o significante do termo, pois, esta ideia de sagrado, pela inclusão efetivamente sagrada ou inviolável, atua tanto por uma positividade (é *sacer* por que se torna venerável pela extensão e força de seu ato, por ter o poder de abalar o sagrado e por ele ser significado) quanto pela diferenciação por uma negatividade (é *sacer* e, por isto mesmo, deve ser separado e isolado). Portanto, haveria uma moral por trás da aplicação da norma que permitiria tornar o paradigma *sacer* um marcador para vida em comunidade:

A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum²³⁹.

No espaço em que a garantia vital do humano necessita de uma ação (política) que a legitime, ao tempo em que esta legitimação consiste na defesa da pura possibilidade de existência, o estado de exceção assume sua formulação mais aprimorada, a que se tornou regular enquanto recurso do exercício do

²³⁸ C.f. HS, 2010, p. 76

²³⁹ C.f. HS, 2010, p. 105

poder soberano. Pois, é através deste que parte a decisão política e de direito sobre a vida e a morte, visto que o paradigma do *homo sacer* nos cabe no momento em que as ações em nada escapam ao direito vigente e, no entanto, este direito trata de dar permissões tácitas ou não ao sacrifício dos “bandidos” de toda sorte:

A ‘politização’ da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua e existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão²⁴⁰.

Portanto, a existência humana exposta ao arbítrio da exceção é tematizada a partir da noção de *homo sacer*. Aqui, não pretendemos esgotar o tema, mas abordá-lo brevemente com o intuito de relacioná-lo ao atual contexto histórico no qual o instrumento político por nós analisado já se encontra enredado na razão estatal e é produtor de um “resto” da cidadania que, nos países capitalistas, por exemplo, poderíamos apontar como a formação das classes sociais periféricas.

A condição aporética do refugiado ou – guardadas as devidas diferenças – a condição do povo excluído da vida política e econômica nas sociedades democráticas, traz alguns limites das funções institucionais do Estado. Estes limites, no entanto, não estão circunscritos a uma problemática de eficácia estatal, mas, como já podemos vislumbrar, correspondem à própria arquitetura do Estado moderno fundada na diferença social. Se não esperamos uma solução instrumental de onde não haverá proposição de mudança, podemos pensar naquele resto como que produzido por uma falta “programada”. Uma vez absolutamente expropriado e excluído, adianta Chignola a partir de Arendt [1966]: “Somente como violador da lei [o refugiado, o apátrida, o excluído social] pode obter a proteção da lei”:

²⁴⁰ C.f. HS, 2010, p. 15

O perfil dele é integralmente saturado de direito. (...) é um perfil retalhado, microfisicamente atravessado, cirurgicamente tratado como *management* das populações pela governamentalidade contemporânea. A mobilidade do refugiado e do migrante é continuamente perseguida por dispositivos de captura, estrias de espaço, sanções, objetivações identitárias, que tornam fluidos e rígidos confins e confinamentos, estendendo e continuamente modificando o perímetro visível do ordenamento²⁴¹.

Uma das características principais de sua eliminação “sacra”, ou sacrificial, no que tange à relação com a lei, é a inviabilidade da reconciliação: “o *homo sacer* não possuía qualquer esperança de conseguir expiação pelo seu ato delituoso”²⁴². No direito romano, portanto, a transgressão da lei de tipo indeterminada entre religiosa e civil ganhava contornos típicos da esfera da exceção: “nem o direito penal insidia mais sobre ele, nem o direito religioso o concebia como objeto digno de sacrifício”²⁴³. Isto porque a lei não autorizava sua aniquilação expressamente²⁴⁴. Visto isto, destaca-se ainda mais a dinâmica inclusão-exclusão que norteia a vida matável numa permanente deriva em relação ao direito. Estes elementos nos aproximam de uma compreensão da vida nua contemporânea, como veremos a diante.

A noção de campo

Na obra de Agamben o conceito de campo é fundamental para a compreensão da lógica da exceção, pela “lei” da exclusão pela inclusão, pois este é o espaço no qual ocorre o momento paradigmático da inscrição da *vida nua* na esfera política. O campo de refugiados ou o campo de extermínio guardam diferenças instrumentais que, em último grau, correspondem à mesma razão de eliminação do outro, seja pela pura eliminação ou pela administração da vida *para*

²⁴¹ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 02

²⁴² C.f. NASCIMENTO, 2010, p. 130

²⁴³ Este tipo de pena era nomeada de *sacer esse*. (C.f. HS, 2010, p. 105)

²⁴⁴ “A morte do *homo sacer* torna-se excepcional por estar inteiramente excluída da consideração e avaliação tanto do direito humano quanto do direito divino. Ele é a vida absolutamente e simplesmente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício” (C.f. NASCIMENTO, 2010, p. 134).

a morte. Neste espaço/zona caracterizado pelo exercício da anomia, encontramos algumas aproximações que apontam certos limites da sociabilidade burguesa nos quais o direito atua, exatamente, pelo binômio da negação/inclusão²⁴⁵. Haveria ali uma ausência, digamos, programática de direitos políticos e econômicos. Em paralelo com a normalidade do Estado de direito, estes espaços concretos são preexistentes, são potências estruturais na disposição mesma da cidade. Campo remete diretamente ao paradigma do campo de concentração e suas variantes na era da economia biopolítica e de seus desdobramentos na economia dos territórios. O que significa que aquela experiência fronteiriça entre a dignidade e sua completa anulação é o paradigma encontrado pelo autor para uma caracterização da vida desprovida de qualquer positividade política. Daí que, para Agamben, a forma vitimária é a única positividade do sujeito da exceção e a única existência possível dentro desta estrutura originária do poder.

O “ordenamento do espaço”, no qual consiste para Schmitt o *nómos* soberano, não é, portanto, apenas “tomada da terra” (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, “tomada do fora”, exceção (*Ausnahme*). (...) Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*²⁴⁶.

A partir desta análise é importante lembrar que o homo sacer é a vida humana de bando²⁴⁷ incluída-excluída (lembremos como os contingentes de re-

²⁴⁵ “É isso [o estatuto do poder soberano] que Agamben encontra na figura arcaica da *sacratio*: de um lado, o limiar de indeterminação na qual se dissolvem as distinções entre teologia e política, natureza e direito, *thanatopolítica* e *biopolítica*; de outro, a forma através da qual se expõe o paradoxo originário do poder: excluir incluindo e incluir excluindo” (C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 03).

²⁴⁶ C.f. HS, 2010, p. 26

²⁴⁷ Por uma definição de *bando*, em aproximação com a crítica da soberania, temos em Agamben o seguinte: “A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o

fugiados ou dos miseráveis se deslocam entre as zonas autorizadas das fronteiras ou das cidades) que enquanto limite da vida política, segundo Agamben, guarda “a figura do ‘paradigma escondido’ da soberania”. Esta intersecção entre o que o autor chama de figura do paradigma da soberania e a reprodução da soberania pelo poder de banimento possibilita a compreensão da dupla relação entre o Estado e a resistência à lei, ou entre a resistência dos povos e a lógica da soberania²⁴⁸. Retomamos estas questões para continuarmos com a leitura do campo, tomado como espaço da violência permanente. Agamben²⁴⁹, define que “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra”.

É neste momento, quando o estado de exceção se consolida, que a forma do campo ganha terreno na disposição do território, como espaço da ação discricionária dos poderes instituídos. Na perspectiva de Agamben o nascimento do campo figura como um evento que marca decisivamente o próprio espaço político da modernidade. O campo é o pano de fundo da política, está enredado nas práticas institucionais estatais pela regra da inclusão controladora e, para sua eficácia, tende a passar por metamorfoses de circunstancias históricas, mas que resguardam sempre sua matriz principal: o campo não só faz referência a um passado, como abarca o paradigma dos refugiados e dos territórios de fronteira, as práticas de violência institucional no cárcere, ou o lastro de violência policial nas periferias das cidades.

Cabe em outro momento investigarmos como a noção de exclusão social nos países capitalistas pode ser conformada pelo conceito de *homo sacer*, vez que esta estrutura nos remete à ideia de um “pertencimento não incluído”, como

poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado”. Completando uma síntese conceitual desta figura política, Agamben já antecipara: “Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal” (C.f. HS, 2010, p. 109).

²⁴⁸ “A relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)” (HS, 2010, p. 176).

²⁴⁹ C.f. HS, 2010, p. 164

dito acima: apesar da pertença formal cidadã, o indivíduo está à margem da cidadania. Mas também neste paradigma encontramos uma contiguidade com a estrutura de bando, como forma “jurídico-política” originária, pois que, uma possível estrutura ontológica para o paradigma da inclusão-exclusão encontra-se na contingência desta forma de agrupamento, que transpassa a história e se constitui, em alguns momentos, pela estrutura do poder soberano como “estrutura política originária”.

Por isto a tese, segundo a qual o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção²⁵⁰.

A sentença de Agamben é peremptória: “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra”²⁵¹. A normalidade da exceção para além da necessidade, ou quando cessa o perigo de uma situação contingencial, causa mais espanto por sua aceitabilidade pelo “senso comum” que pela situação em si. Na continuidade, lembra o autor que já Hanna Arendt denuncia a plausibilidade da lógica do “tudo é possível”, historicamente sedimentada na opinião pública sobre o interregno de aplicação do estado de exceção. Pensar que esta lógica chega a ultrapassar a barreira do ocasional junto com a normalização da exceção nos Estados de direito, consequentemente, acompanhado do paradigma do campo, esclarece como Agamben entende este funcionamento na contemporaneidade: “Por isso o campo é o próprio

²⁵⁰ C.f. HS, 2010, p. 109

²⁵¹ C.f. HS, 2010, p. 164

paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”, restando entender:

Quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível)²⁵².

Para uma aproximação entre as conclusões de Agamben (2010) que tomam o campo como referencial para pensar as zonas de exclusão-inclusão nas nossas cidades, trazemos Coimbra (2001). A autora conclui que a “limpeza” ideológica e geográfica perpetrada pela polícia demonstra o quanto este instrumento de proteção do Estado atua em favor de classes sociais determinadas. Uma genealogia desta nítida aliança entre Estado e Classe em detrimento do mundo periférico do trabalho nos mostra quanto o Estado contemporâneo é comprometido com a manutenção da cisão biopolítica que, nas cidades, tem a forma banimento:

(...) ao longo do século XX, os “territórios dos pobres” são descritos como ameaçadores e perigosos e a preocupação das polícias sempre foi a de “limpar” o centro e as zonas “nobres” das cidades desses elementos perniciosos, deslocando-os para regiões cada vez mais distantes²⁵³.

Lembramos o fundamento da polícia como dispositivo de exceção, aqui, direcionado ao controle e extermínio das classes periféricas - sob o signo do “mito das classes perigosas”, seguindo a terminologia de Coimbra (2001). Para exercer sobre esta parcela da população a exceção fundamentada pelo Estado democrático de direito, a polícia expressa aquilo que já apontamos acima, a exceção que virou regra política e jurídica como meio para a efetivação pela força do poder soberano. A seguir, faremos alguns apontamentos sobre o problema

²⁵² C.f. HS, 2010, p. 167

²⁵³ Cf. COIMBRA, C. *Operação rio: o mito das classes perigosas*, Rio de Janeiro: Oficina do autor, 2001, p. 140.

do poder como exercício da soberania para, em seguida, pensarmos com Benjamin (2010) o paradigma da violência em suas duas formas, como violência que põe e mantém a exceção e, de outra forma, seu negativo, a violência que o autor chama de pura ou revolucionária²⁵⁴.

2.5. O poder soberano

Após o estudo das relações entre o poder soberano e a sua instrumentalização na própria forma da exceção política, nestes termos, podemos pensar alguns elementos que compõem o cenário do Estado moderno. O princípio soberano surge como um recurso elementar de manutenção de um estado de natureza, o que significa dizer, na leitura de Benjamin, que a forma da violência ganha contornos próprios na modernidade através da reprodução da mesma força mítica que funda o direito, qual seja, pela lógica da força e do domínio. Neste sentido, cabe lembrar o que diz Benjamin ao tematizar esta aproximação entre estado de natureza e Estado civil:

O direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o “direito” do ser humano de locomover seu corpo até um ponto desejado. Segundo essa concepção (que serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa), a violência é um produto da natureza, por assim dizer, uma matéria prima utilizada sem problemas, a não ser que haja abuso da violência para fins injustos²⁵⁵.

Tocando a questão do estado de exceção, vemos o progresso interno desta lógica na atuação mesma do soberano. Além de consubstanciar-se como zona de anomia, apesar da instituição política civil, o Estado comporta a atuação discricionária do soberano pela via da decisão, independentemente dos fins aos quais esta se refira. Esta constatação, já anunciada por Hobbes, atravessa o tempo adequando-se às necessidades do poder – poderíamos chamar aqui este poder de tipo concentrado, no que se refere à condensação e reprodução dos

²⁵⁴ C.f. CG, 2010, p. 69

²⁵⁵ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 161

diversos poderes de determinado grupo ou extrato social dominante – ganhando a forma adequada ao momento histórico de sua reprodução.

Se Hobbes já dizia que o estado de natureza é corporificado pelo soberano, esta figura humana capaz de exercer o domínio total sobre o corpo social, isto, apesar de todo o direito criado com o fim último de controlá-lo, esta continuidade da soberania aponta para uma necessidade interna do próprio Estado, ou seja, uma dependência deste princípio. Perseguindo esta relação, Agamben lembra²⁵⁶ que a relação entre a norma e sua suspensão diz mais sobre uma continuidade do que sobre uma ruptura entre a normalidade e a excessão, isto porque, vale lembrar, o soberano guarda em potencial a hipótese da anomia.

É interessante observar que a atemporalidade do estado de natureza parece marcar a possibilidade do poder soberano. Dizer que “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” reafirma esta realidade. Quando Schmitt apresenta o poder soberano numa posição superior ao próprio direito diz exatamente que é a decisão que marca a própria normatividade. Essa decisão é absolutamente autônoma e não necessita de qualquer fundamento. Este traço da decisão expõe exatamente o principal caráter da soberania, pois além de ter a prerrogativa de ultrapassar o ordenamento, o soberano fica isento inclusive da sua própria decisão já que esta não é submetida a ordem alguma²⁵⁷.

Portanto, o princípio da soberania, calcado fundamentalmente na decisão do soberano reflete a lógica da exceção por uma necessidade interna. O soberano “decide sobre o estado de exceção” na medida em que por ele é conformado, perfazendo esta relação a própria lógica da anomia, já que a relação de inclusão/exclusão recai sobre ele próprio, como parte do corpo político geral.

²⁵⁶ C.f. HS, 2010, p. 43

²⁵⁷ “O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (C.f. SCHMITT, 2006, p. 34). A especificação “ao mesmo tempo” não é uma trivialidade: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade de lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei declaro que não há um fora da lei” (C.f. HS, 2010, p. 22).

Sob esta característica de uma absoluta autonomia da decisão soberana recai o poder sobre a vida. A criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos estados contemporâneos, inclusive os chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, podemos verificar como o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea.

3. A CRÍTICA DA VIOLÊNCIA – CRÍTICA DO PODER

O ensaio *Para a crítica da violência*, intitulado originalmente *Zur Kritik der Gewalt* e publicado no *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik* está inserido no contexto das publicações de caráter político escritas por Benjamin entre 1915 e 1921. Segundo Desideri²⁵⁸ e João Barrento²⁵⁹ este “projeto de uma teoria política” compreendia ainda outros ensaios que restaram perdidos, como *Vida e violência*, *O verdadeiro político* e *A verdadeira política*, estes dois, partes do ensaio *Política*, e ainda os textos *Destruição da violência* e *Teologia sem finalidade*. Em Chignola (2012), lembramos da importância desta publicação no contexto daquilo que Derrida²⁶⁰, por sua vez, apontaria como uma onda crítica weimariana à instituição do parlamento.

Um texto difícil, muito interpretado e filosoficamente trabalhado – recentemente, também pela recorrência que traz do termo “*Bloßes Leben*” (vida nua) sobre o qual têm se debruçado a filosofia política italiana – valorizado mesmo por Carl Schmitt que, ainda não convertido ao nazismo, viu ali expostos muitos elementos compartilhados com seu pensamento jurídico. Benjamin apresenta uma abertura daquilo que reconhecemos como o núcleo da nossa discussão de hoje. Diz ele: “a tarefa de uma crítica da violência pode se definir como a exposição de sua relação com o direito e com a justiça” (*Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben*) (Benjamin, 1999: 179)²⁶¹.

²⁵⁸ C.f. DESIDERI, 2010, p. 62

²⁵⁹ C.f. CG, 2010, p. 63

²⁶⁰ C.f. Derrida, J. *Force de loi*, (1989).

²⁶¹ “Un testo difficile, questo, molto interpretato e molto filosoficamente lavorato – di recente: anche per la ricorrenza in esso del termine “*bloßes Leben*” sul quale si è venuta parecchio esercitando la filosofia politica italiana –, valorizzato dallo stesso Carl Schmitt, che, ancora non convertito al nazismo, vi ritrovava molti elementi di sintonia con il suo pensiero di giurista. Benjamin enuncia in apertura le coordinate che incorniciano il baricentro della nostra discussione di oggi:

Em Benjamin, a relação entre mito e direito é a base de toda a crítica da violência. Nesta, a relação entre o destino e a culpa, arquetípica da narrativa do herói trágico²⁶², carrega a força destrutiva do destino mítico condenado a viver a estreiteza de uma história pressuposta, delimitada por toda a sorte de uma verdadeira disjuntiva de preceitos a ele empregado²⁶³. A partir do texto de 1921, já inferimos que este modo de justificação do destino, na forma de uma relação apriorística de um modelo legal a ser seguido é a forma da violência do direito.

Ainda no estudo do *Zur Kritik der Gewalt* (1921), Chignola²⁶⁴ faz uma análise interessante do objeto do ensaio, a relação entre violência e poder, frente a outras formas de manifestação e de interpretação dessa dualidade no grosso do pensamento político moderno. Neste intuito, elenca outras formas desta relação: “[o] quadro no qual discorre nossa discussão indicando três modalidades fundamentais de relação entre política e violência, e como isto tem sido pensado na filosofia política ocidental” para, em seguida, apontar a particularidade da abordagem de Benjamin acerca do tema.

Para o autor, as relações constitutivas da formação da violência institucionalizada pelo Estado atuam através do artifício da exclusão, ou seja, quando a violência resulta num processo de anulação dos agentes sociais pelas políticas de Estado. Ainda, aponta a “relação de domesticação ou de funcionalidade (a violência como aquilo que deve ser “civilizado”, para que desta possa emergir seu outro: o Estado, a sociedade, a liberdade)” e, por fim, aborda uma terceira

“il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto con il diritto e con la giustizia” (*Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben*), egli scrive (Benjamin, 1999 : 179)” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁶² “Aquele liberação do mito que o direito – pela via de sua confusão com o conceito de justiça – parece representar, se contrapõe à tragédia: no momento em que o gênio humano, como se diz, levanta a cabeça. Isto não significa que o epílogo trágico possa representar a substituição do binômio culpa-castigo com a generalização de uma humanidade inteiramente [redimida] e reconciliada com o divino. A subversão do destino se manifesta, na tragédia, somente com o mutismo do herói, com a consciência, da parte do gênio pagão, da sua superioridade em relação aos outros – uma consciência que lhe retira o fôlego. Neste silêncio instantâneo, a lei do destino, a culpa e o castigo, são agitadas conjuntamente. Este é, para Benjamin, “o sublime da tragédia”: o fato de que o herói, agora mudo, agora diminuído, agora derrotado, consegue afirmar instantaneamente o início da própria liberdade” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 58).

²⁶³ “A justiça interrompe a eterna repetição do tempo mítico que se contrai no tempo do direito; sua tarefa não é instaurar um novo ordenamento jurídico, mas de purificar o vivente, liberando-o do domínio do mito” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 61).

²⁶⁴ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

relação, de cunho dialético, na qual se desenrola uma reação ao império da exclusão e do controle, a saber a forma da “contra-violência revolucionária”²⁶⁵.

Sobre esta terceira abordagem do problema da violência se dá o trabalho de Benjamin (2011a), a relação entre violência e direito que, pela via da filosofia política, fora tardiamente tomada como objeto da crítica²⁶⁶. Em *Para a crítica da violência* a ambivalência entre direito em justiça dá forma à crítica do caráter autoritário do direito, que atinge sua máxima expressão através da instituição policial. A justiça, por seu turno, carrega a “insígnia do poder que deus dispõe”, ou, o caráter teológico da violência (contra o direito) não violenta, pois sua função é defender e modificar a vida, finalidade que autoriza os “meios puros” de defesa do vivente²⁶⁷. Com isto, Benjamin não pretende criar uma oposição entre siste-

²⁶⁵ “Se trata de uma leitura clássica. No sentido em que estes são conhecidos como “clássicos” da filosofia política ocidental. (...) A linha que vai de Olaudah Equiano (Equiano, 2003) a Frederick Douglass (Douglass, 2003) ou a Frantz Fanon (Fanon, 1961) – me interessa, em referência a esta terceira linha contornar a dissimulada e silenciosa violência do cânone filosófico-político ocidental, a elisão radical daquela parte da história esquecida e relegada a *baixo e de fora da narrativa* sobre a qual se constitui a própria tradição – como nos clássicos nos quais a violência do escravo e do colonizado se opõe em termos emancipatórios, como potência insurgente e como prática de subjetivação, à violência do domínio colonial e ao infame dispositivo de hierarquização da raça. E ainda, o “*voilà votre liberté!*” do jacobino negro (Louverture, 1997) pronunciado tendo levado ao alto o fuzil, diante da armada de escravos que defende a independência da república negra de Santo Domingo do retorno do exército imperial francês (1801): ícone de todo o movimento de libertação do terceiro mundo...” No original: “Si tratta di modalità per molti versi classiche. Nel senso che esse sono state poste nei “classici” della filosofia politica occidentale. (...) La linea che va da Olaudah Equiano (Equiano, 2003), a Frederick Douglass (Douglass, 2003) o a Frantz Fanon (Fanon, 1961) – mi interessa, con il riferimento a questa terza linea aggirare la strisciante, silenziosa violenza del canone filosofico-politico occidentale, l’elisione radicale di quella parte della storia che gli appartiene e che viene relegata *al di sotto e al di fuori del narrative* sul quale esso costruisce la propria tradizione – come i classici in cui la violenza dello schiavo e del colonizzato si oppone in termini liberatori, come potenza insurgente e come pratica di soggettivazione, cioè, alla violenza del dominio coloniale e all’infame dispositivo di gerarchizzazione della razza. O ancora: il “*voilà votre liberté!*” del giacobino nero Toussaint Louverture (Louverture, 1997) pronunciato, tenendo levato in alto il fucile, davanti all’armata di schiavi che difende l’indipendenza della repubblica nera di Santo Domingo dal ritorno dell’esercito imperiale francese (1801): l’icona di tutti i movimenti di liberazione del terzo mondo...” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁶⁶ “A linha Weber-Schmitt (o monopólio da decisão e da violência legítima como determinação da indecibilidade da crise e como neutralização do conflito no perímetro de vigência da soberania); a linha que inicia com Hobbes e percorre toda a tradição jurídica da fábrica disciplinar do sujeito, na qual se metamorfoseia no início da era burguesa toda a antropologia política clássica, em que a violência e a “paixão triste”, o medo e o temor, vêm se juntar ao trabalho de domesticação da natureza ferina do homem para extrair, pelo assujeitamento ao dispositivo da legalidade, uma individualidade responsável e proprietária da fera indomável” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁶⁷ “A violência é um meio para os fins justos e injustos” (C.f. BENJAMIN, 1986, p. 162).

mas jurídicos possíveis, mas estabelecer uma crítica ao sistema jurídico do Estado, para ele, o espaço que legitima e abriga aquela forma de violência inaceitável como meio de regulação da vida.

No ensaio, a justiça, retirada do ordenamento estatal, aparece como um elemento não-jurídico, não institucionalizado, livre do destino violento que significa pela via do ordenamento legal, como espaço da mitificação que arrasta no tempo a circularidade do poder-violência. Neste sentido Benjamin pretende, através do trato da relação entre violência, justiça e direito, denunciar este último como “monopólio” dos meios violentos, úteis para sua própria conservação, ao tempo em que nos esclarece como, pela via moral, a violência torna-se aceitável como meio, não como fim, tal como é concebida a atuação do direito²⁶⁸.

Neste aspecto, a lei precisa ser vista enquanto divisor das vontades, o que pode ser visto como uma espécie de transcendência do direito. Isto dá margem para a concentração do poder como síntese da vontade e da decisão. Benjamin, partindo desta constatação, faz a denúncia da monopolização do poder e da violência pelo direito para salvaguardar a si próprio. Nas palavras de Benjamin:

Talvez tenhamos antes de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins do Direito, mas antes o próprio Direito²⁶⁹.

E segundo Chignola²⁷⁰ entre o poder e o direito não se encontra apenas a soberania. Entre estes termos há também a circulação do limiar entre civilização e barbárie, os limites entre a ordem e o caos. Da mesma forma, a crença no

²⁶⁸ “O direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o “direito” do ser humano de locomover seu corpo até um ponto desejado” (C.f. BENJAMIN, 1986, p. 165).

²⁶⁹ C.f. CG, 2010, p. 51

²⁷⁰ “Isto do qual emana o “mal cheiro” do direito é para Benjamin a “mistura quase espectral” (*gespenstische Vermischung*) da violência que põe o direito e da violência que o conserva, na discricionariedade do agir ordinário e microfísico dos poderes e da polícia. O “aspecto ignominioso” (*das Schmachvolle*) deste aparato reside, para Benjamin, na característica ordinária de um poder que não deve expor os próprios títulos de legitimidade, pois que a “Gewalt” que isso emprega não crê no direito. Se move à sombra do ordenamento também quando a sua ação tende a forçar os limites, e cuja normalidade é feita do contínuo rastreamento dos estados mínimos de exceção

direito salta ao trabalho da crítica como outro elemento de importância deste circuito.

Para Desideri²⁷¹ a crítica de Benjamin não se reduz a uma crítica dos meios pelos quais o direito tenta atingir seus objetivos de monopólio da violência: “A questão deve ser encarada, por si mesma, em relação aos meios enquanto tais. Entretanto, os critérios utilizados pelo direito para discernir sobre os meios e os fins são diversos”²⁷². Com Benjamin²⁷³ vimos que o direito é utilizado como mecanismo de força para o Estado julgar os meios, isto, através dos sistemas de regras que estabelecem “o limite que separa efetividade positiva, força de lei e justiça”²⁷⁴. Na teoria geral do direito natural, o problema da justiça dos fins assume papel central na problemática dos critérios dos meios. Já no direito positivo, os fins são julgados pela validade dos meios. Porém, Benjamin dirá que tanto o jusnaturalismo como o direito positivo dividem o pressuposto comum de uma reciprocidade entre meios e fins, pois, sempre que necessário para o estabelecimento do poder (*Gewalt*) meios e fins justificam-se mutuamente.

É princípio universal do direito vigente na Europa²⁷⁵, escreve Benjamin, que as finalidades individuais entram em colisão com os fins jurídicos quando estes últimos vêm acompanhados da violência. A lei, podemos dizer, engessa o sistema das finalidades. Despotencializando e domesticando os fins da ação individual, essa lhe compatibiliza à esfera que a norma circunscreve em torno de si (a metáfora, vale a pena recordar, remonta a *Sieyès*) e que

como moldura da própria ação (Benjamin, 1999: 189)”. No original: “Ciò da cui emana l'odore di marcio del diritto è per Benjamin la “mescolanza quasi spettrale” (*gespenteische Vermischung*) di violenza che pone il diritto e di violenza che lo conserva nella discrezionalità dell'agire ordinario e microfisico dei poteri di polizia. L' “aspetto ignominioso” (*das Schmachvolle*) di questo apparato risiede, per Benjamin, nell'ordinarietà di un potere che non deve esporre i propri titoli di legittimità, poiché la “Gewalt” che esso impiega non crea il diritto; che si muove all'ombra dell'ordinamento anche quando la sua azione tende a forzare i limiti; e la cui normalità è fatta della continua ritracciatura di stati minimali d'eccezione come cornice della propria azione (Benjamin, 1999 : 189)” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁷¹ C.f. DESIDERI, 2010, p. 62

²⁷² C.f. DESIDERI, 2010, p. 63

²⁷³ C.f. CG, 2010, p. 50

²⁷⁴ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

²⁷⁵ O autor se refere à seguinte passagem do *Para a crítica da violência*: “E as diversas funções do poder (*Gewalt*), consoante [servirem] fins naturais ou de direito, poderão ser demonstradas de forma mais clara tomando como base determinadas relações jurídicas. Para simplificar o problema, as considerações que se seguem tomam como referência a situação na Europa atual” (C.f. CG, 2010, p. 51).

produz e reproduz a igualdade dos privados na medida em que lhes assujeita, tudo ao mesmo tempo, ao transcendental jurídico no qual a liberdade que lhes move a ação vem traduzida, equalizada e formalizada²⁷⁶.

Em Benjamin²⁷⁷, a crítica do círculo vicioso cujas unidades são o mito, o direito e a violência, deve incidir exatamente sobre as bases do poder (*Gewalt*) que sustentam os critérios que validam a legitimidade dos meios e a justiça dos fins²⁷⁸. Aqui, segundo o autor, a crítica dos meios deve atingir as bases do direito positivo, para, assim, fazer surgir o seu método de legitimação. Método este que esconde as reais intenções do poder (*Gewalt*) jurídico discricionário, a saber, a legitimação da violência – dentro da crítica da exceção, a violência de classe – para o controle das ações. Por infringir esta orientação, toda violência de cunho natural, como é o caso da resistência ou da desobediência civil, é vista como uma ameaça pelo sistema do direito positivo e um desvio do direito *natural* consagrado juridicamente.

Contra essa tese do Direito natural do poder (*Gewalt*) apresenta-se, numa oposição diametralmente oposta, a do Direito positivo, que vê o poder (*Gewalt*) como dado historicamente adquirido. Se o Direito natural é capaz de ajuizar qualquer Direito existente apenas através da crítica dos seus fins, o Direito positivo o faz em relação ao Direito em devir apenas através da crítica dos seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. Não obstante essa oposição, as duas escolas encontram-se num dogma fundamental comum: os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e os meios legítimos, aplicados para alcançar fins justos. [...] A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto dogmático comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. Mas a percepção desse

²⁷⁶ No original: “È principio universale del diritto vigente in Europa, scrive Benjamin, che le finalità individuali entrino in collisione con i fini giuridici, quando quest’ultimi vengano perseguiti con la violenza. La legge, potremmo dire, ortopedizza il sistema delle finalità. Depotenziando e addomesticando i fini dell’azione individuale, essa li compatibilizza alla sfera che la norma circoscrive attorno a sé (la metafora, vale la pena di ricordare, ricorre in Sieyès) e che produce e riproduce l’uguaglianza dei privati nella misura in cui li assoggetta, tutti allo stesso modo, al trascendentale giuridico in cui la libertà dei loro moventi d’azione viene tradotta, equalizzata e formalizzata” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

²⁷⁷ C.f. CG, 2010, p. 51

²⁷⁸ C.f. DESIDERI, 2010, p. 62

estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos²⁷⁹.

A crítica de Benjamin à forma da lei positiva tem por parâmetro esta relação – nos permitam – incestuosa da lei com seu criador. Vez que a crítica do consenso e da representação resta lida como denúncia no ensaio de 1921, o autor pode enfim concluir que a igualdade e a justiça da lei positiva são um instrumento de força pela forma da autoridade.

Mas, por maiores que sejam as desgraças que ela inflige ao transgressor inconsciente, a sua intervenção, no sentido do Direito, não se deve ao acaso, mas ao destino, que uma vez mais se mostra aqui na sua ambiguidade deliberada. Já Hermann Cohen, numa breve análise da ideia antiga do destino, se referiu a isso como “um determinismo inexorável”, dizendo que “é a sua própria ordem que parece provocar essa transgressão ou infração”. Um testemunho moderno desse espírito do Direito é o postulado de que a ignorância da lei não exime ninguém de punição, tal como a luta pelo Direito escrito na fase arcaica das comunidades antigas deve ser entendida como rebelião contra o espírito da lei mítica²⁸⁰.

O direito que conhecemos é sempre instrumento do soberano e privilégio das formas de poder que com ele se relacionam positivamente – como o poder de classe. Não basta conhecê-lo, pois as determinações que o acompanham, nos seus momentos de aplicação objetiva faz com que este critério se torne irrelevante. Impessoal e bastante a si própria, sob a autorização soberana, resta a ela obedecer ou transgredir.

Na figura do grande criminoso, o Direito vê-se confrontado com essa *Gewalt* e a sua ameaça de instituir um novo Direito, uma ameaça que, apesar da sua impotência, nos casos mais significativos faz estremecer o povo, hoje em dia como nas épocas arcaicas. O Estado, porém, teme essa *Gewalt* essencialmente pela sua possibilidade de instituir um Direito, do mesmo modo que tem de reconhecê-la como tal quando potências estrangeiras ou classes sociais

²⁷⁹ C.f. CG, 2010, p. 50

²⁸⁰ C.f. CG, 2010, p. 60

o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de fazer a guerra ou a greve²⁸¹.

Antes, porém, cabe apontar caminhos que nos levam a pensar a nossa questão principal. Apontando uma leitura de intersecção, Agamben toma a soberania pela noção de inclusão e exclusão do inimigo – ou da “vida nua” – dentro do aparato legal para melhor administrá-lo, como bem lembra Chignola²⁸², ao tempo em que Foucault recoloca o problema na base da questão da resistência. Neste caso, abrimos espaço para pensar a soberania em relação a sua oposição, a resistência que ao tempo em que cria formas de fuga também transforma as forças do poder, obrigadas a entrar no jogo com o aperfeiçoamento dos dispositivos de dominação para estar à altura daquilo que o resiste. Esta última concepção não deixa de impor um desvio na leitura do pensamento de Agamben para ganharmos outra direção, aquela que possibilita não só compreender a estrutura e o jogo internos do poder, questões tantas vezes não tematizadas pela literatura clássica, mas seguir um caminho traçado por Agamben, com forte influência do pensamento de Walter Benjamin, na ideia de uma nova política da vida.

3.1. O conceito de violência pura

Se há no pensamento político de Benjamin uma metafísica “preparatória” e constitutiva do ato de redenção (*erlösung*), esta se relaciona à possibilidade de uma nova ordem ensejar um novo direito²⁸³. Este aspecto de seu pensamento se relaciona ao conceito de violência. Desta forma, ao contrário de um pessimismo supostamente evidente creditado por alguns críticos, diríamos que Benjamin aborda a questão da redenção pela via da categoria do possível, pois se o caráter de violência subjacente à ordem fora mascarado por toda a história do

²⁸¹ C.f. CG, 2010, p. 53

²⁸² C.f. CHIGNOLA, 2014, p. 16

²⁸³ “O objetivo da crítica da violência consiste, portanto, em evidenciar a essencialidade da perspectiva jurídica: a violência, que inicia como expressão natural da força, se desenvolve como a imposição de um poder que manifesta o seu domínio na forma do direito. A violência divina, contraposta aquela jurídica, se manifesta, ao contrário, na forma da justiça” (C.f. DESIDERI, 2010, p. 62).

Estado moderno, o filósofo alemão o traz à tona não sem aproximar seu antípoda enquanto ação, traduzido pelo simbolismo da própria insígnia e chancela do chamado poder divino, “disposto ao homem pronto para o encontro com o passado”²⁸⁴.

Neste sentido, Agamben²⁸⁵ aborda a questão do messianismo que, em *Sobre o conceito de história* (1940) e em *Para a crítica da violência* (1921), Benjamin apresenta sob a ideia forte que pode ser representada como a alegoria da suspensão do tempo histórico. Esta concepção de história aberta também enfrenta os conceitos de barbárie, ou o quantum de violência que conforma a história, e de redenção, a saída histórica já exposta no capítulo anterior. O recurso a um uso secular do messianismo também funciona como o campo de ação no qual as tarefas históricas dos redimidos poderiam desenrolar-se pela forma da violência.

Vimos que na obra de Benjamin o conceito de violência²⁸⁶ apresenta uma relação com a religião e que, tratando-se do autor, “essa religião é o messianismo”²⁸⁷, de tal forma que a violência apresentada como revolucionária é compreendida como “violência divina”. Em referência a este momento “messiânico” de Benjamin, a quebra do que chama de *continuum* da história da barbárie é vista pela possibilidade de superação desta ordem atual em nome de uma nova organização da vida, aproximada da ideia benjaminiana de violência “pura”²⁸⁸ ou

²⁸⁴ C.f. SH, 2008, p. 225

²⁸⁵ C.f. EE, 2007, p. 83

²⁸⁶ “Tal como exprime uma carta de Benjamin, escrita ao 01/12/1920, o projeto, em três partes da “Política” se apresentava, esquematicamente, assim: 1. Crítica filosófica de Lesabéndio (Lesabéndio é um romance do escritor anti-expressionista Paul Scheerbarth, dentro da crítica a Benjamin, que deveria se tratar de uma polêmica contra Kurt Hiller). “O verdadeiro político”; 2. Supressão (*Abbau*) da violência (idêntica à “Por uma crítica da violência”). “A política real”; 3. Teleologia sem objetivo final (sem dúvida, não redigida). “A política realista”. No original: “Tel qu’il ressort d’une lettre de Benjamin écrite vers le 1-12-1920, le projet en trois parties de “Politique” se présentait schématiquement ainsi: 1. Critique philosophique de Lésabendio (*Lésabendio* est un roman de l’écrivain anti-expressioniste Paul Scheerbarth; dans la critique e Benjamin, il devait s’agir d’une polémique contre Kurt Hiller). “Le vrai politique”; 2. Supression (*Abbau*) de la violence (sans doute identique avec “Pour une critique de la violence”). “La politique véritable”; 3. Téléologie sans but final (sans doute non rédigé). “La politique véritable” (C.f. KAMBAS, 1984, p. 77).

²⁸⁷ C.f. CANTINHO, 2012, p. 30

²⁸⁸ Aqui, violência pura é índice da Redenção, uma força presente em “cada geração (...) para a qual o passado dirige um apelo” (SH, 2008, p. 223). Também, “se revela somente com exposição e deposição da relação entre violência e direito” (C.f. EE, 2007, p. 96).

revolucionária²⁸⁹. Na tentativa de aprofundar o tema, podemos dizer ainda que tal exercício de violência possibilitaria ao vivente uma prática de liberdade determinada pela própria destruição da violência mítica, uma outra inscrição histórica que rompa com as experiências de catástrofe da modernidade²⁹⁰.

A emergência da violência pura, a violência dos fins justos, deveria, por sua vez, justificar-se pela via da independência dos meios. Para encontrar uma forma de violência não “violenta”, Benjamin²⁹¹ buscará um conceito de violência que esteja em relação à justiça dos fins em uma forma diversa daquela dos meios. Esta violência não violenta está ancorada no paradigma da justiça (e se é justa, não é uma violação ética) é expressão de uma força que não é *imediata*, “não corresponde a uma relação de finalidade, mas representa a manifestação de um ser, como seu fenômeno”²⁹².

A violência divina não é destrutiva nos confrontos da vida e do vivente, mas o é somente nos confrontos com o destino mítico, nos confrontos do *continuum* do direito. Esta interrompe o tempo do direito e lhe contrapõe aquele da justiça. Esta última não é, portanto, o *justo fim* do direito (de qualquer direito, seja esse natural ou positivo), nem pode constituir o *telos* da violência ou o motor imóvel, imamente ou transcendente do destino. Essa se apresenta, ao contrário, como uma interrupção, uma suspensão da temporalidade aparentemente pura do mito e do destino, onde exatamente o tempo é condenado a uma eterna repetição

²⁹³.

Esta outra violência, a violência não violenta, lemos como potência: “A *Gewalt* divina, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos a *Gewalt* que dispõe (*waltende Gewalt*)”²⁹⁴. Esta

²⁸⁹ “O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência como código da ação humana. Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito” (C.f. EE, 2007, p. 92).

²⁹⁰ Tese III: “(...) Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos (...)” (C.f. SH, 2008, p. 223).

²⁹¹ C.f. CG, 2010, p. 57

²⁹² C.f. DESIDERI, 2010, p. 66

²⁹³ C.f. DESIDERI, 2010, p. 67-68

²⁹⁴ C.f. CG, 2010, p. 62

frase enigmática, que joga para o “divino” o referente a uma “verdadeira justiça”, aproximada da literatura bíblica, se refere a uma finalidade que é manifestação fenomênica de uma potência. Daí Benjamin insistir na diferenciação da força mediata da força imediata. É o contrário do poder mítico, que é meio para a execução de uma ação, à disposição força soberana, que institui suas regras e delas mesmas mantém-se viva. Além disso, o mesmo ordenamento mantém atada a sociedade administrada pelo soberano, escapando-lhe, apenas, a resistência a seu poder, portanto, sua negação.

Uma função mediata da *Gewalt*, tal como a vamos propondo à discussão aqui, está presente na nossa experiência da vida quotidiana. No que aos seres humanos se refere, a cólera, por exemplo, leva-os às mais evidentes explosões de *Gewalt*, uma vez que não se relaciona, enquanto meio, com um fim proposto. Não é meio, mas manifestação. E essa forma de *Gewalt* conhece manifestações objetivas nas quais pode ser sujeita a crítica. Tais manifestações encontram-se, em primeiro lugar e de forma muito significativa, no mito²⁹⁵.

Segundo Cantinho²⁹⁶, nos textos de Benjamin do período de juventude encontramos a exposição desta relação, em que violência e religião compõem uma intersecção em favor da busca por alternativas para o trabalho do pensamento crítico e que o contraponha ao pensamento conservador. Neste momento de sua produção intelectual, a educação e a moral são preocupações do jovem Benjamin, momento em que apresenta uma visão de mundo que coaduna com o romantismo e a crítica à dessacralização do mundo²⁹⁷.

Portanto, o conceito de violência e as ideias em torno da religiosidade se tornam o núcleo dos textos do autor. Assim se dá em *Origem do drama barroco* (1928), *O caráter destrutivo* (1931), até o *Sobre o conceito de história* (1940), além, claro, do *Crítica da violência* (1921):

²⁹⁵ C.f. CG, 2010, p. 59

²⁹⁶ C.f. CANTINHO, 2012, p. 32

²⁹⁷ Segundo Cantinho (2012), como Michael Löwy bem frisou na sua obra *Révolte et Mélancolie*, a propósito da fase mais precoce da obra do autor, o “retorno ao religioso” é uma tendência generalizada dos jovens, na época de Benjamin, no sentido de reafirmar uma transcendência e reintroduzir uma dimensão espiritual e absoluta em determinados valores que se encontram em crise.

Violência e religiosidade são noções centrais que se desenvolvem paralelamente na sua obra (...). Nos escritos da juventude, ele insiste na articulação entre juventude, religião e comunidade, na tentativa de ultrapassar o misticismismo individualista. A chave para a compreensão desta articulação, entre o conceito de violência e o de religiosidade, parece encontrar-se no paradigmático texto *A vida dos estudantes* (1914), onde Benjamin fala claramente de um reino messiânico que se apresenta e codifica historicamente²⁹⁸.

Em *A vida dos estudantes* (1915), encontramos algumas destas preocupações iniciais do pensamento do jovem Benjamin. As questões propriamente políticas tomam forma ao longo de sua obra a partir do trato com os problemas morais típicos de uma geração ainda fortemente influenciada pelo romantismo. Este ponto de partida, ligado a uma forte preocupação pela política, logo recairá na análise do problema da violência. Para nossa compreensão, fazemos um salto temporal na história de seus escritos. No texto *O carácter destrutivo* (1931) identificamos como este percurso crítico chegará num instante mais maduro das reflexões acerca das problemáticas do campo da violência/poder e da política. Sobre estas questões, diz o autor:

O carácter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cuja afecção fundamental é a de uma desconfiança insuperável na marcha das coisas, e a disposição para, a cada momento, tomar consciência de que as coisas podem correr mal. Por isso, o carácter destrutivo é a imagem viva da confiabilidade²⁹⁹.

Benjamin observa aqui dois momentos identificados na ação do gesto violento, o que significa compreender que este pode importar na abertura do tempo histórico pela ação destrutiva: o objetivo do carácter destrutivo é criar espaço³⁰⁰. Neste movimento destituente - do ponto de vista do poder - é possibilitada a *renovatio* da ordem das coisas, (lembrar o “*eis que faço nova todas as coisas*” do texto evangélico) aqui, bastante oportuno e coerente com esta ideia

²⁹⁸ C.f. CANTINHO, 2012, p. 31

²⁹⁹ C.f. BENJAMIN, W. *O carácter destrutivo* in *Imagens de pensamento: Sobre o haxixe e outras drogas*, Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 98.

³⁰⁰ C.f. *O carácter destrutivo*, p. 97.

forte de violência: “Dito de outra forma, o caráter destrutivo visa a destruição, não como um fim em si, mas como um meio (no caso que abordo é a justiça esse fim). É isto que constitui a violência enquanto gesto revolucionário”³⁰¹.

Benjamin apresenta uma característica que, por fim, nomeará esta violência. A palavra “pureza” demarca esta potência violenta, o que nos faz interpretar exatamente uma tentativa de dar força ao gesto por uma atemporalidade que implica num estatuto ahistórico que, ao mesmo tempo, define a história: “a tarefa histórica é de dar forma absoluta, em toda a *pureza*, ao estado imanente de perfeição, de a tornar visível e de a fazer triunfar no presente”³⁰². Isto nos aproxima da compreensão do já citado distanciamento de Benjamin das revoluções socialistas às quais fora contemporâneo. Algum caráter destas experiências não permitiu a Benjamin, em pleno entre guerras, encontrar nelas a efetivação histórica de determinada potência libertadora traduzida pelo gesto da violência pura. Para referir estes instantes, o autor se lança ao recurso de uma história messiânica, como se apenas neste patamar de um estado transcendental pudessemos acessar esta potência última. É como se Benjamin lançasse ao alto esta tarefa de alcance do trabalho da crítica e esperasse como resultado o advento de todo o *possível* da realização de uma liberdade que signifique realização e movimento, ética e ação³⁰³. Este estado de plenitude ou perfeição histórica, pela via de um sentido positivo da religião e da violência, custa a ruptura com a própria história, digamos, ordinária, para que finalmente o estado de exceção verdadeiro se revele.

O messianismo surge, assim, como paradigma de uma nova ordem, não *do* mundo mas *para* o mundo. A violência de caráter destrutivo mira seu potencial na implosão da ordem da barbárie, o que conforma um projeto político e revolucionário que alinha, de um lado, esta potência imanente de destruição da ordem e, de outro, a ideia de destituição do poder.

³⁰¹ C.f. CANTINHO, 2012, p. 30

³⁰² C.f. BENJAMIN *apud* CANTINHO, 2012, p. 31

³⁰³ E, segundo Kambas (1984) “Esta construção metafísica lhe permite concluir, definitivamente, a legitimidade da violência revolucionária”. No original: “Cette construction métaphysique lui permet, en définitive, de conclure à la légitimité de la violence révolutionnaire” (C.f. KAMBAS, 1984, p.78).

A natureza da violência divina, avassaladora e imprevisível, já nada tem a ver com o plano da violência mítica que funda o direito, mas é de uma outra ordem. Se a violência mítica é sangrenta é porque ela é exercida contra a vida pura e simples, mas “a violência divina é violência pura, exercida a favor do vivo contra toda a vida”³⁰⁴.

De tal maneira, o paradigma da realização do potencial destituente surge como fim da justiça, a finalidade da ação da violência divina, ou, a instauração desta justiça, fundada a partir do ocaso da ordem que a inviabiliza. Nesta perspectiva da justiça, a violência de cunho alegórico possui a função de simbolizar o salvamento da vida, da *physis*, da inevitável catástrofe que a ordem da história anuncia pela via da barbárie. O caminho messiânico, ou a trajetória a ser representada pela violência pura, está em relação direta com a efetivação da justiça.

Se a permanência do poder (*Gewalt*), enquanto poder (*Gewalt*) puro e imediato, estiver garantida também para além do direito, isso prova a possibilidade de uma *Gewalt* revolucionária, expressão pela qual deve ser designada a suprema manifestação da *Gewalt* pura exercida pelo homem³⁰⁵.

Benjamin tem por parâmetro a experiência histórica que permite pensar a violência a partir de sua identificação com o direito. A dialética nefasta entre violência que funda o direito e a violência que lhe conserva é o objeto de análise definidor da função e da existência do exercício do poder que se dá pelo exercício da violência mítica que deve ser aniquilada. Retomando ao uso do *Kritik*, a tarefa da crítica se instala na exploração analítica da violência do direito, a ser interrompida na reprodução de sua circularidade. Para pôr e repor o direito incessantemente a violência mítica se vale das violências jurídicas, demarcando uma forte diferença entre direito e justiça.

A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história. É a “filosofia” dessa história, porque somente a ideia do seu final permite um enfoque crítico, diferenciador e decisivo de suas datas temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos

³⁰⁴ C.f. BENJAMIN, Andrew *apud* CANTINHO, 2012, p. 34

³⁰⁵ C.f. CG, 2010, p. 62

nas configurações do poder enquanto instituinte e mantenedor do direito³⁰⁶.

Quando Benjamin fala na crítica ao “monopólio da violência” refere à ambiguidade da realização do direito, vez que nele, segundo Benjamin, a violência é meio para a finalidade que a decisão convir, seja a prática da justiça ou não³⁰⁷. A sorte de contar com o justo ou injusto dão o tom da discricionariedade no direito, tal forma que reclama a tarefa da violência pura (do paradigma do divino e do messiânico) como o exercício da quebra desta violência concentrada pelo direito. A análise da dialética do poder sancionado e não sancionado pelo direito³⁰⁸, ou da violência sancionada da ordem, será o núcleo da sua crítica da ordem legal. Benjamin identifica que, como fundamento e como manutenção do poder, o direito expressa a violência primeira que o funda e o permanente estado de força que mantém para sua duração. Nisto que Benjamin chama de “monopólio da violência”, a violência não é só um meio de imposição para a existência do direito, nem apenas meio para sua manutenção. A violência é fim devido a sua indispensabilidade para a existência do direito.

Ao que parece, direito e violência têm um destino comum. Melhor: o monopólio estatal da violência legitima o quanto é necessário não só para realizar a possibilidade dos fins privados por dentro da esfera do direito, para assim excluir o conflito e a violência entre os indivíduos, mas afim de pôr e conservar mesmo a possibilidade do direito; direito que sem a violência não pode impor a própria racionalidade

³⁰⁶ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 173

³⁰⁷ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 162

³⁰⁸ “Benjamin distingue dessa forma duas funções da violência: a violência que põe (*die rechtsetzende Gewalt*) e a violência que conserva o direito (*die rechtserhaltende Gewalt*). Origem e repetição; potência arquetípica e mimese. Mas não só isto. Se é verdade que o direito é permanentemente apresentado, ao menos no que se refere ao direito moderno, sobre o abismo da própria gênese – não sob a informalidade do caos, mas a ponta de lança do poder constituinte revolucionário – é, entretanto, verdadeiro que o direito [*Gewalt*] mantém um direito à violência em seu indisponível poder coativo. Afastando-se da própria origem, isto é – melhor: afastando esta última quanto mais possível daquela que Carl Schmitt chama a “crosta endurecida da repetição”, do seu procedimento – o direito não arrefece o núcleo incandescente do poder-violência em torno do qual gravita todo seu sistema. Aquele poder de coação, aquele “*Zwang*” que o mesmo Kelsen – weberiano desconhecido apesar da sua pretensão de comprimir a sociologia política de Weber na proposição da “*Reine Rechtslehre*” – reconduz toda a experiência política ocidental, adotando-o como filtro para ler mesmo a obra política de Platão e Aristóteles” (C.f. Chignola, 2016). A violência é a permanente ameaça do poder sobre a qual o ordenamento do direito repousa; “*das Drohende*”, como o chama, com uma substantivação radical, Walter Benjamin.

frente à indecibilidade do sistema dos fins individuais, tanto menos quando este último vem transcrito em direitos e pretensões juridicamente legítimas. A violência, quando não está em poder do direito (*wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt*), representa para o direito um risco e uma ameaça (*Gefahr*), não por causa dos fins que essa eventualmente persegue – para a sua qualidade intrínseca ou o seu potencial demoníaco, pode-se talvez dizer – “mas por causa da sua simples existência de fora do direito” (*sondern durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts*) (Benjamin, 1999: 183)³⁰⁹.

Como vimos acima, segundo Benjamin³¹⁰ a relação da violência com o direito e a justiça resvala nas relações morais³¹¹. E quando estas se tornam problemáticas – pensemos nos momentos de crise do ideal mantenedor exercido pelo consenso nas democracias liberais – é que a violência que a mantém em estado crítico é passível de ser atacada pela dimensão vital da reação que surge para enfrentá-la. Pensamos que este é o objetivo da habilitação da violência pura se observada em sua relação com o contexto histórico e a emergência crítica assumida por Benjamin nos seus escritos, desde a juventude até o fim da sua vida: dar legitimidade ao poder de defesa e de resistência frente à violência iminente do poder soberano da ordem burguesa.

O conceito de vida pura (*Bloßes Leben*), trazido como referência a determinada relação entre a violência mítica e o vivente aponta outra dimensão do conceito a ser pensada. Como diz Maria João Cantinho: “Enquanto a violência mitológica do direito se satisfaz a ela própria sacrificando o vivo, então a violência

³⁰⁹ “Dritto e violenza sono legati da un comune destino, a quanto pare. Meglio: il monopolio statale della violenza legittima è quanto è necessario non solo per realizzare la compostibilità dei fini privati all’interno della sfera del diritto, e cioè per escludere il conflitto e la violenza tra gli individui, ma al fine di porre e conservare la stessa possibilità del diritto; diritto che senza la violenza non potrebbe sovrainporre la propria razionalità generale all’indecidibile sistema dei fini individuali, tantomeno quando quest’ultimi vengano trascritti in diritti e pretensioni giuridicamente legittime. La violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente (*wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt*), rappresenta per il diritto un rischio e una minaccia (*Gefahr*), non a causa dei fini che essa eventualmente persegua - per la sua intrinseca qualità o il suo potenziale demonico, potrebbe forse dirsi – “ma a causa della sua semplice esistenza al di fuori del diritto (*sondern durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts*), (Benjamin, 1999:183)” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

³¹⁰ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 160

³¹¹ “A questão que permaneceria sempre em aberto é a saber se a violência em geral é moral, quer enquanto princípio, quer como meio para fins justos” (C.f. BENJAMIN, 1986, p. 160).

divina sacrifica a vida “para salvar o vivo”, em favor dele”³¹². Aqui, é preciso demarcar a referência ao sacrifício da vida.

A partir do instante em que a violência divina mais destrutiva se guia pelo respeito pelo vivo, para além do direito e do juízo. (...) Tanto ao indivíduo como à comunidade é-lhes confiada a “responsabilidade” da sua decisão para situações excepcionais – como é o caso de *Koreh* e dos *levitas*, ao insurgirem-se contra a autoridade de Moisés³¹³.

Esta interpretação das leis do judaísmo acarreta numa responsabilização da comunidade a respeito das ações e da validade das normas. Certa imanência moral, característica do judaísmo, que reconhece o livre arbítrio como a própria possibilidade de realização divina na terra (através da criação que segue a Lei), faz observar o mandamento maior quanto ao respeito à vida.

Neste sentido, explicita um caráter de violência inerente ao direito. Ele perpassa pelo mito de Níobe, explicando como a ordem humana foi atingida pela culpabilidade. Aqui, Benjamin se afasta do domínio do direito positivo. O mito de Níobe revela a função da violência: fundar relações jurídicas. É justamente em razão desta função que o Estado teme a violência dentro das lutas de classes³¹⁴.

Como bem lembra a autora, a referência ao texto do antigo testamento funciona como exemplo da operação da violência pura, que expressa a força que rompe com o ciclo mágico das formas míticas do direito. Como na lenda de Níobe, evocada por Benjamin³¹⁵, a lei de Moisés é desobedecida por Koreh e os

³¹² C.f. CANTINHO, 2012, p. 35

³¹³ C.f. CANTINHO, 2012, p. 35

³¹⁴ “Ce faisant, il fait apparaître un caractère de violence inhérent au droit. Il le met en relation avec le mythe de Niobé, expliquant comment l’ordre humain a été frappé de culpabilité. Là, Benjamin quitte le domaine du droit positif. Le mythe de Niobé révèle la fonction de violence: fonder des rapports de droit. C’est justement à cause de cette fonction que l’Etat a peur de la violence dans les luttes de classes” (C.f. KAMBAS, 1984, p. 72).

³¹⁵ “O poder mítico em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, quase não manifestação de sua vontade, antes manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer uma mera punição da transgressão de um direito existente. A hybris de Níobe conjura a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino – para uma luta na qual o destino terá de ser o vencedor, podendo engendrar, na vitória, um direito. Até que ponto o poder divino, no sentido da Antiguidade, não era o poder mantenedor da punição, fica patente nas lendas, onde o herói, por exemplo Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com

levitas e contra eles abate-se a “violência do castigo divino”, violência pura em favor da *vida*. Esta violência se instaura em oposição à violência mítica, violência sangrenta que tem como paradigma a aniquilação da vida. Como diz Cantinho:

Enquanto esta [a violência do *mythos*] é sangrenta, impondo a falta e a expiação, a violência divina não ameaça nem é sangrenta, não hesita em aniquilar, ela mata-o sem sequer os advertir, sem qualquer ameaça. (...). Esta distinção entre a natureza sangrenta e não sangrenta da violência é crucial para distinguir os tipos de violência. O sangue é o símbolo da vida, da vida pura e simples, da vida tomada enquanto tal. Fazendo correr o sangue, a violência mitológica do direito exerce-se a favor do vivo contra a vida pura e simples (*das blossen Lebens*).³¹⁶

Cabe apontar a força do recurso ao episódio mitológico para representar o uso da alegoria teológica contra o caráter mítico do qual se vale o poder soberano, ou desta, a narrativa teológica, contra determinado uso do mito, pois a força do poder divino estaria mais próxima de uma realidade concreta pela via iminente deste poder “disposto aos homens”³¹⁷, ou, a força imediata que valida o plano revolucionário como processo: elas [as coisas espirituais] “não podem ser apresentadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam na luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos”³¹⁸.

Os seus pressupostos subjetivos são a delicadeza, a simpatia, o amor da paz, a confiança e outras qualidades que poderíamos acrescentar. Mas é a lei – cujas imensas implicações não podemos comentar aqui – que determina a sua manifestação objetiva, dizendo que meios puros

ou sem sorte, e acaba tendo a esperança de um dia levar aos homens um novo direito. É, no fundo, esse herói e o poder jurídico do mito incorporado por ele que o povo tenta tornar presente, ainda nos dias de hoje, quando admira o grande bandido. A violência, portanto, desaba sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando-a, - apenas mais culpada do que antes, por causa da morte dos filhos – como suporte mudo eterno de culpa, e também como marco do limite entre homens e deuses” (C.f. BENJAMIN, 1986, p. 171).

³¹⁶ C.f. CANTINHO, 2012, p. 34

³¹⁷ C.f. BENJAMIN, 1986, p. 175

³¹⁸ C.f. SH, 2008, p. 224

nunca poderão servir para soluções diretas, mas apenas mediatizadas. Por isso eles nunca se relacionam diretamente com a resolução dos conflitos entre uma pessoa e outra, mas têm sempre de passar pelas coisas. É nos casos em que os conflitos humanos se relacionam de modo mais objetivo com bens materiais que se abre o domínio dos meios puros. Por isso a técnica, no sentido mais amplo do termo, é a sua área de eleição. O seu exemplo com mais fundas consequências é talvez o diálogo, visto como uma técnica de entendimento civilizado³¹⁹.

Aqui poderíamos traduzir o significado da violência pura proposta por Benjamin como um caminho para a constituição de um ideal de felicidade humana, confundida com a realização divina por, talvez, não encontrar outro parâmetro devido a total negação com a ordem do direito que a tudo controla. Se o que lhe escapa ao controle é sua negação, Benjamin buscará formas que possam equivaler a esta fuga. É neste ponto que da leitura de Sorel³²⁰ poderá recorrer ao problema da greve proletária³²¹. O breve estudo sobre as formas da greve, separará a forma da greve política, amparada pelo direito de greve, e a forma revolucionária, porém de um tipo não violenta, pois significa a negação ao

³¹⁹ C.f. CG, 2010, p. 56

³²⁰ C.f. CG, 2010, p. 59

³²¹ “O caso concreto de uma positividade deste gênero é, para Benjamin, a violência da classe operária. Essa não representa um meio para impor uma vontade, realizar um propósito ou apropriar-se de um objeto qualquer. Se fosse assim, o direito não teria nenhum problema em sancioná-la. Na ameaça que a greve geral proletária constitui para o direito – Benjamin retoma e valoriza a distinção de Georges Sorel entre greve geral política, interno ao sistema de mediações representativas e parlamentares, e greve geral proletária, como ruptura radical daquele mesmo sistema de mediações – é fato que a “Gewalt” que aí se exprime está em grau de fundar e de modificar catastroficamente as relações jurídicas (*daß die neuen Verhältnisse als neues “Recht” anerkannt werden*) (Benjamin, 1999: 186) expondo o quanto a regra do direito tende a mistificar ou a esconder a violência que o direito põe.” No original: “Il caso concreto di una positività di questo genere è per Benjamin la violenza della classe operaia. Essa non rappresenta un mezzo per imporre una volontà, realizzare uno scopo o appropriarsi di un qualunque oggetto. Se fosse così, il diritto non avrebbe alcun problema a sanzionarla. La minaccia che lo sciopero generale proletario costituisce per il diritto – Benjamin riprende e valorizza la distinzione di Georges Sorel tra sciopero generale politico, interno al sistema di mediazioni rappresentative e parlamentari, e sciopero generale proletario, come rottura radicale di quello stesso sistema di mediazioni – è il fatto che la «Gewalt» che in esso si esprime è in grado di fondare e di modificare catastroficamente i rapporti giuridici (*daß die neuen Verhältnisse als neues “Recht” anerkannt werden*) (Benjamin, 1999 : 186) mettendo in luce proprio quanto le regolarità del diritto tendono a mistificare o a nascondere: la violenza è l’originario che il diritto pone” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

enfrentamento pela via do direito, o que equivale a dizer que só aceita a continuação do trabalho se este for totalmente reconfigurado em sua relação com o vivente, relação esta que não mais geraria uma violência contra si.

A greve geral revolucionária como paradigma da violência pura

A questão da violência em Benjamin passa pela sua relação com o texto de Sorel, *Réflexions sur la violence*³²², dos anos 1919-1920. Segundo Chrysoula Kambas, a publicação de Sorel influenciou o jovem Benjamin³²³, já preocupado com as questões morais e com o misticismo que caracterizaria sua inflexão pela forma messiânica aplica à reflexão moral e política. Ainda segundo a autora, o caminho tomado por Benjamin no trato da questão da violência passa pela tentativa de inserir a violência revolucionária num plano metafísico, enquanto uma moralidade justificada pela força da legitimidade do direito de defesa. Neste ponto, o problema se afasta de uma sociologia da violência e se insere na problemática propriamente ética da violência revolucionária.

³²² “Das minhas últimas visitas a Berna, eu ainda me lembro de duas coisas. Provavelmente, como resultado das suas discussões com Ball e Bloch, Benjamin havia começado a ler as “Reflexões sobre a violência” de Georges Sorel, tendo me aconselhado, igualmente, de maneira muito vívida, esta leitura. As ideias de Sorel iriam lhe preocupar durante muito tempo” (SCHOLEM *apud* KAMBAS, 1984, p. 78). No original: “De mes dernières visites à Berne, je me rappelle encore deux choses. Probablement à la suite de ses discussions avec Ball et Bloch, Benjamin avait commencé à lire les *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel, et me conseilla également très vivement cette lecture. Les idées de Sorel allaient le préoccuper pendant longtemps”.

³²³ Ainda em Kambas (1984) temos que: “*Para uma crítica da violência* não seria uma crítica política, mas sim uma crítica filosófica. Se nela Benjamin desenvolveu as mesmas posições políticas de Sorel, ele o fez para elevá-las a outro nível”. No original: “*Pour une critique de la violence* n’est pas une critique politique, mais bien une critique philosophique. Si Benjamin avait fait siennes quelques positions politiques de Sorel, celles-ci prenaient leur valeur à un autre niveau” (HILLER *apud* KAMBAS, 1984, p. 76). A autora se refere a leitura da posição anti-reformista de Sorel, no contexto da crítica à social-democracia alemã, e na medida da influência que esta posição passa a ser reproduzida nos textos de Benjamin. As expressões do ativismo político de caráter pacifista, no entanto, o levam, segundo Kurt Hiller a se destacar dele e de todos os outros teóricos de seu círculo intelectual: “Ele declara a todo momento o ativismo (humanitário) superficial e equivocado; a posição correta seria a contemplação analítica; não para mudar o mundo, mas para poder o compreender”. No original: “Il déclara tout à coup l’activisme (humanitaire) superficiel et erroné; la position juste serait la contemplation analytique; non pas de changer le monde, mais de vouloir le comprendre” (C.f. HILLER *apud* KAMBAS, 1984, p. 76).

Sobre esta ordem, a partir do *Para a crítica da violência* (1921): “A análise benjaminiana reflete, aqui, a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, e o conceito de direito que lhe é intrínseco”³²⁴. Aqui, a crítica ao socialismo parlamentar se dá no contexto da crítica às alianças entre socialistas e frações da burguesia. Benjamin se opõe, portanto, a certa “diplomacia socialista”, utilizada taticamente na disputa política como modelo de conciliação de classes, tal como Sorel havia contornado sua concepção de greve geral proletária. Em paralelo, esta ideia acompanha a necessidade de desenvolver uma teoria da violência proletária, presente no trabalho sobre o caso Dreyfus:

A concepção política de greve geral revolucionária de Sorel, citada em referência direta ao *Reflexões*, recebe, nesta “consideração do direito fundado sobre a filosofia da história”, o valor de uma “violência pura”, exercida pelos homens, com o intuito de romper sobre o terreno da história o círculo de violência de caráter mítico do direito³²⁵.

Em Benjamin, esta potência da greve política geral chega a ser apresentada em relação a uma potência capaz de romper a reprodução do instrumental mítico que sustenta o direito. Esta potência de uma ação “definitiva” da greve proletária está entre os meios puros desta forma de violência, o que demarca, também, uma posição sobre a ação revolucionária³²⁶. Ainda segundo a autora,

³²⁴ C.f. CANTINHO, 2012, p. 33

³²⁵ “La conception politique de la grève générale révolutionnaire de Sorel, exposée en référence directe aux *Réflexions*, reçoit, dans cette “considération du droit fondée sur la philosophie de l’histoire”, la valeur d’une “violence pure”, exercée par les hommes, pouvant rompre l’enchaînement de violence des fondations mythiques du droit, sur le terrain de l’histoire” (KAMBAS, 1984, p. 73).

³²⁶ Além da leitura de Sorel em *Réflexions sur la violence* (1908) outras influências despertam o pensamento político de Benjamin, segundo suas próprias anotações: “O último *Geist der Utopie*, publicado em 1918, causou uma forte impressão em Benjamin, que, a pedido do autor, escreveu uma longa resenha sobre, e agora perdida. Como pode ser visto em sua correspondência, essa resenha foi provavelmente um dos principais insumos que levou Benjamin a escrever sobre política. Outras obras fundamentais para o desenvolvimento de seu pensamento são Thomas Müntzer als *Theologe der Revolution* de Bloch, que foi publicada em 1921 e que aborda muitas questões que estão no coração das reflexões de Benjamin, e *Réflexions sur la violence* de George Sorel, que ele menciona pela primeira vez em uma carta ao Bernd Kampfmeyer do setembro de 1920, pedindo “informações bibliográficas” para uma “linha de estudos políticos” na qual ele estava trabalhando na época”. No original: “The latter’s *Geist der Utopie*, published in 1918, made a strong impression on Benjamin, who, at the request of the author, wrote a long review of it, now lost. As can be seen from his correspondence, this review was probably one of the main inputs which led Benjamin to write on politics. Other works fundamental to the development of his thought are Bloch’s Thomas Müntzer als *Theologe der Revolution*, which was published in 1921

“a série de pequenos trabalhos que Benjamin inicia a partir de 1919, (...) como suas primeiras reflexões políticas, deixa claro a forma como a temática da violência aparece aqui em reação a certo “anarquismo absolutamente pueril” do ativismo político”³²⁷.

Non só através disto Benjamin poderá condenar a ingenuidade da crítica do poder anárquica ou liberal – não há ordem política possível, não há ali tutela de direitos, não há um comum de ações ou ação comum que não seja um elemento irredutível de coação ou de verticalidade – , mas com a evocação do elemento ameaçador (adiante trataremos melhor a questão: apesar de sua “espectralidade”) que paira sobre o direito com seu coração de trevas, ele pode transferir o próprio argumento sobre um plano no qual possa ser desabilitado o dispositivo de neutralização, conservação ou dialetização da violência, com a qual pensa, em geral, a filosofia política³²⁸.

O direito de greve, como a única manifestação do direito em concessão à violência que lhe escaparia, é a forma de dominar e controlar as forças sociais de produção. Assim, temos uma força violenta não exercitada diretamente pelo poder, que só pela necessidade de controle é exercida em negativo pela classe operária, ou seja, se faz violência indiretamente através desta mesma concessão. Porém, a greve geral revolucionária possui outra natureza. Ela se transforma em uma violência verdadeiramente combativa ao poder por se legitimar por fora do direito. Ao conceder o direito de greve, o Estado o transmuta em instrumento de direito, a fim de o circunscrever e o tirar da zona de conflito por

and touches many issues which are at the heart of Benjamin's reflections, and George Sorel's *Réflexions sur la violence*, which he mentions for the first time in a letter to Bernd Kampfmeyer of September 1920, asking for “bibliographical information” for a “line of political studies” on which he was working at the time” (BENJAMIN *apud* SALZANI, 2008, p. 08).

³²⁷ “La série de petits travaux que Benjamin annonce à partir de l'été 1919 à ses amis, qu'il leur présentait comme ses premières réflexions politiques, laissent apparaître la manière dont la thématique de la violence naquit en réaction à l' “anarchisme absolument puéril” (C.f. KAMBAS, 1984, p. 77).

³²⁸ “Non solo attraverso di esso Benjamin può condannare l'ingenuità della critica del potere anarchica o liberale – non c'è ordine politico possibile, non c'è tutela di diritti, non c'è *un comune dell'azione o un'azione comune* laddove non ci sia un elemento irriducibile di coazione o di verticalità -, ma, con l'evocazione dell'elemento minaccioso (tra un momento lo vedremo meglio: addirittura *spettrale*) che incombe nel diritto come il suo cuore di tenebra, egli può trasferire il proprio argomento su di un piano in cui può essere disabilitato il dispositivo di neutralizzazione, conversione o dialettizzazione della violenza, con cui ragiona, in genere, la filosofia politica” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

meios naturais de embate de forças antagônicas, o poder (*Gewalt*) e a resistência da classe operária.

A ação violenta da parte do Estado de direito está, desde o início e paradoxalmente, contida na concessão do direito de greve. De forma que este direito se manifesta em forma de violência objetiva, de *força*, em absoluta convergência com a origem violenta do direito³²⁹.

Com este exemplo Benjamin (2010) insiste numa denúncia no argumento que toma a violência como o mecanismo de origem e atuação do direito. Historicamente é esta a articulação social que sustenta o poder (*Gewalt*) e sua legitimação pelo direito, “no contexto de culpa e destino que Benjamin nos demonstrou já no ensaio de 1919, através da exposição das relações de poder da esfera jurídica”³³⁰.

A crítica ao sistema democrático-liberal

A partir das referências acima, podemos insistir na tese da crítica benjaminiana ao Estado. E que esta crítica também assume uma face de recusa no campo político representacional, recusa esta que não alimenta quaisquer expectativas de transformação pela via institucional democrática-liberal. Nas teses do *Sobre o conceito de história* (1940), podemos apontar indícios desta negação, em leitura da tese XI que, em tempo, nos permite acessar vários aspectos do pensamento do filósofo:

O conformismo, que sempre esteve em seu elemento na social-democracia, não condiciona apenas suas táticas políticas, mas também suas ideias econômicas. É uma das causas do seu colapso posterior. Nada foi mais corruptor

³²⁹ C.f. DESIDERI, 2010, p. 63

³³⁰ C.f. DESIDERI, 2010, p. 63. O ensaio ao qual o autor faz referência intitulava-se *Política*, e restou perdido junto com outros ensaios escritos por Benjamin sobre a temática política e violência.

para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política. A antiga moral protestante do trabalho, secularizada, festejava uma ressurreição na classe trabalhadora alemã. O Programa de *Gotha* já continha elementos dessa confusão. Nele, o trabalho é definido como “a fonte de toda riqueza e de toda civilização”. Pressentindo o pior, Marx replicou que o homem que não possui outra propriedade que a sua força de trabalho está condenado a ser “o escravo de outros homens, que se tornaram... proprietários”. Apesar disso, a confusão continuou a propagar-se, e pouco depois Josef Dietzgen anunciava: “o trabalho é o Redentor dos tempos modernos...”³³¹

De todo modo, esta postura frente à ideologia da democracia burguesa funda-se na crítica ao direito, desde o *Para a crítica da violência* (1921), passando por *O caráter destrutivo* (1931), até o *Sobre o conceito de história* (1940). O direito, este mecanismo que põe e repõe o Estado incessantemente, comporta a violência “sem finalidade” da pura repetição da dominação, para a qual, como vimos, funciona a monopolização da própria violência. Este circuito mítico, insistimos, é a forma do direito democrático-liberal, denunciado pelo autor desde o início dos anos 1920, ou, desde a experiência social-democrática que levou a cabo o fracasso da resistência alemã, possibilitando uma experiência política que testou seus próprios limites políticos e de resistência, frente aos ataques constantes perpetrados pela SPD contra os revolucionários anarquistas. E, como podemos ver ao longo de sua obra, esta experiência foi rapidamente assimilada por Benjamin. Sobre este contexto, visto como um potencial revolucionário perdido em nome da manutenção do poder, diz Benjamin:

Quando desaparece a consciência da presença latente da *Gewalt* numa instituição de Direito, esta entra em decadência. Exemplo disso no momento atual são os parlamentos. Oferecem o triste espetáculo que conhecemos porque perderam a consciência das forças revolucionárias a que devem a sua existência. Particularmente na Alemanha, a última manifestação de tais poderes (*Gewalten*) não teve

³³¹ C.f. SH, 2008, p. 227-228

consequências nos parlamentos. Falta-lhes o sentido do *Gewalt* instituinte do Direito, que neles está representado³³².

Portanto, vemos que no ensaio de 1921 uma forte tônica política induz a crítica ao direito pela via da experiência da revolução alemã de 1919 - o que significa pensar também na resistência anarquista - mediada pela leitura de autores como Georges Sorel³³³ e Schmitt, conforme vimos anteriormente. Da relação entre a crítica do direito e seu contrário, a violência pura, encontramos elementos para pensar aquela negação propriamente ao Estado de direito burguês. Nas linhas de *O caráter destrutivo* (1931) que, para alguns, fora escrito quando Benjamin considera a possibilidade do suicídio, o desencanto com o destino da social-democracia acompanha o início de uma fase do pensamento do autor que culminará em *Sobre o conceito de história* (1940) com a negação absoluta de qualquer nível de aproveitamento do direito na perspectiva da realização plena do gênero humano. Nesta linha de pensamento, o arbítrio constitutivo do direito anula seu uso na crítica da violência, pois é através dele que “o juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação”³³⁴.

No pequeno texto de 1931, que para alguns intérpretes teria sido escrito por Benjamin quando ele toma seriamente e pela primeira vez a decisão de suicidar-se, algo que iria se concretizar apenas em 1940, desponta uma espécie de vontade-de-destruição necessária à transformação messiânica por não estar comprometida com qualquer ânimo reformista ou projeto predeterminado. Assim como a violência pura não tem um sinal ou direção fixa, o caráter destrutivo abre mão de justificativas e planos, sob pena de - os adotando - se inserir no mecanismo da violência mítica que serve ao direito, sendo sempre legitimada por suas pretensões aparentemente universalistas e “humanitárias”³³⁵.

³³² C.f. CG, 2010, p. 55

³³³ C.f. Sorel, G. *Réflexions sur la violence* (1908).

³³⁴ C.f. DC, 2011a, p. 08

³³⁵ C.f. MATOS, A. *Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura*, in *Sequência (Florianópolis)*, nº74, 2016, p. 140.

A destruição é uma ideia forte que também expressa uma necessidade e um sintoma. Por um lado, a emergência do “verdadeiro estado de exceção” para por fim à história da barbárie e, por outro, a constatação de que esta emergência não encontra resolução numa insistente tentativa de cura pela administração interna do estado de conflito gerado e mantido pelo direito. Se a manutenção do Estado é a manutenção do direito, as formas institucionais, como o parlamento, são passíveis da mesma crítica.

A pergunta leva-nos sobretudo a constatar que uma solução totalmente não violenta (*gewaltlose*) de conflitos nunca poderá desembocar num contrato jurídico. Por mais pacífico que tenha sido o clima que levou as partes a firmá-lo, um contrato desse tipo pode acabar sempre por conduzir à *Gewalt*³³⁶.

No exemplo da polícia, podemos resgatar o quanto a política institucional necessita de dispositivos que garantam sua manutenção quando a normalidade de seu funcionamento assim exigir. O poder policial, como “dispositivo dos institutos comissários e técnicos de poder, representa o suplemento interno de violência que atua na direção da governamentalidade neoliberal”³³⁷ o que, por sua natureza impositiva e coercitiva desde sua origem, significa uma negação da democracia.

É significativo que a decadência dos parlamentos tenha desiludido tanto as pessoas do ideal de uma resolução pacífica dos conflitos políticos quanto a guerra o havia fomentado. Aos pacifistas opõem-se os bolchevistas e os sindicalistas. Fizeram uma crítica radical e globalmente correta aos parlamentos atuais. Por mais desejável e satisfatório que, apesar de tudo, seja um parlamento que funcione bem, por comparação com outros regimes, a discussão dos meios, por princípio pacíficos, do entendimento político não poderá passar pelo parlamentarismo. Na verdade, o que este consegue alcançar no que se refere a questões vitais são apenas aquelas ordens jurídicas reféns da *Gewalt* à entrada e à saída³³⁸.

³³⁶ C.f. CG, 2010, p. 55

³³⁷ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

³³⁸ C.f. CG, 2010, p. 55

Aqui temos de forma expressa a questão de fundo da crítica do autor à institucionalidade estatal. Nestas linhas, não cabe rediscutir as possibilidades de aprofundamento democrático no limite da representação. Embora os parlamentos sejam expressão de uma forma de democratização do poder pela eleição direta ou não, de representantes que expressam as vontades indiretamente realizadas, há determinações neste encadeamento lógico que dão espaço para o exercício do poder em formas nem sempre desejáveis pelos representados, e é neste ponto que, efetivamente, se dá o espaço da decisão. Poderíamos apontar alguns elementos que aproximam a crítica de Benjamin daquilo que permanece na atuação da forma estatal de soberania. O esquema comissário delegado ao poder policial, ao poder executivo e ao judiciário expressam as relações diretas entre o funcionamento *normal* da ordem da exceção que, de forma indiretamente constituinte e verdadeiramente soberana são autoridade e possuidores da decisão. Sendo assim, no espaço democrático regido pelos dispositivos de poder mantidos pela técnica política neoliberal, a letra de Benjamin encontra espaço na política contemporânea que aprofunda a exceção por todos os meios a ela dispostos, do poder policial ao parlamento, e é do poder soberano que tem nas mãos o cetro³³⁹ que emana a vontade e se efetiva a decisão.

³³⁹ “O soberano representa a história. Toma em mãos os acontecimentos históricos como um cetro”. C.f. BENJAMIN, W. *Origem do Drama Trágico Alemão*, Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 59.

4. AS FORMAS DO PODER

Continuando a discussão sobre soberania e estado de exceção, encontramos a necessidade de pautar a questão do poder do ponto de vista daquilo que o escapa, qual seja, a proposição do poder destituente. Este tema é fundamental para a tese da crítica do Estado moderno e a proposição de ação de um poder revolucionário dos povos. O discutimos aqui na razão da sua característica principal de espaço aberto ou, para alguns, um tipo de interregno entre a enunciação do poder e o seu resultado concreto, constituído. Mais que um intervalo entre momentos de exercício do poder, o tema do poder destituente é de extrema importância para o alcance do objetivo deste trabalho, no que se refere à compreensão da ideia de violência em Benjamin³⁴⁰. Aliás, este tipo de poder surge menos como um instante numa temporalidade histórica e mais enquanto um estado de manutenção de uma potência política. Antes disso, vimos que o conceito de poder no Estado moderno conforma o problema da imbricação entre soberania e exceção. Cabe, portanto, tematizar esta questão.³⁴¹

Podemos dizer que, na era moderna, o direito deve sua existência à ambivalência de caráter mantenedor entre o poder constituinte e o poder constituído³⁴². Nesta tensão, encontramos com Benjamin a relação entre violência e direito na manutenção e no exercício do poder soberano. Em *Homo Sacer*³⁴³ Agamben sustenta uma leitura, de certa forma benjaminiana, de identificação entre o poder constituinte e o poder soberano. Para o autor, o exercício constituinte é um prolongamento do poder soberano, na medida em que as relações

³⁴⁰ C.f. CG, 2010, p. 50

³⁴¹ C.f. NEGRI, 2002, p. 149

³⁴² “É uma explícita reversão da qual se alimentam os dispositivos de poder contemporâneos. O seu caráter “espectral” não deriva somente da “*Vermischung*” de violência constituinte (violência que constitui relações justificadas juridicamente, independente do controle democrático) e violência conservadora (violência que conserva as relações de força) nas quais são incluídas. E não deriva, de novo, *non solo*, da incompreensibilidade, da informalidade e do caráter difuso que caracterizam a ação no espaço global” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

³⁴³ C.f. HS, 2010, p. 23

de poder existentes antecedem a instauração de toda ação constituinte que se faz no marco da soberania moderna da democracia liberal³⁴⁴. Negri, em *Il potere costituente*, desloca a gênese do poder constituinte a partir do exercício do poder soberano para uma crítica da própria possibilidade deste último nas sociedades ditas pós-modernas. Para Negri, não há que se falar em soberania nos marcos das sociedades reguladas pelo novo tipo de poder de império (para o autor, expressão do capitalismo mercantil capitaneado pelas potências econômicas instituídas nos marcos econômicos e políticos do século XX). Esta crítica, marcada pelo pensamento globalista do final dos anos noventa, adentra nas décadas seguintes atentando o alcance global destas potências, pela via da redução do político em favor do econômico. Estas breves antecipações da atual configuração da problemática do poder constituinte, embora não sejam o objeto do nosso intento, ajudam a esboçar uma conceitualização que nos aproxime da relação entre este tipo de exercício de poder e o estado de exceção. Sobre estas relações, diz Chignola:

“Aquilo que ameaça”, “das Drohende”, “pertence inevitavelmente” (Unverbrüchlich angehört) ao ordenamento do direito (Benjamin, 1999: 188). E não pertence como aquele poder de intimidação que Michel Foucault reconhece como específico da reforma setecentista da penalidade, quando a execução da lei responde não a restituição da soberania retirada do rei, mas ao imperativo geral da defesa da sociedade (Foucault, 1975: 92). “Das Drohende” não é ameaça no sentido de “Abschreckung”, intimidação preventiva, funcionalidade ao dispor do trabalho do medo. A intimidação requer uma precisão cirúrgica na sanção do comportamento e para traçar o limite entre lícito e ilícito. Ainda mais na estabilização e no alargamento da sociedade de mercado, na qual uma carga de legalidade é absolutamente indispensável ao desenvolvimento e ao incremento do valor do capital e uma precisa classificação dos crimes que a ameaçam acompanha a definição do direito da propriedade privada com a centralidade que esse vem assumir junto aos processos sociais - Edward P. Thompson e Peter

³⁴⁴ Assim como Negri, que diz: “*Parlare del potere costituente è parlare di democrazia*” (C.f. NEGRI, 2002, p. 11).

Linebaugh, entre outros, já o demonstraram no caso da pena de morte (Thompson, 1977; Linebaugh, 1991)³⁴⁵.

Estendendo a leitura de Benjamin para o problema do poder constituinte, vemos que, da relação entre direito e violência, esta contiguidade entre poder estabelecido e poder constituinte mostra-se em uma relação de dependência. Alargando a leitura de Agamben, podemos dizer que o poder constituinte, nos marcos do direito das democracias modernas seria um poder mantenedor, o estabelecimento e a chancela das relações de poder vigentes. Nestes termos, o autor nos remete à leitura de Schmitt:

O poder constituinte não é, entretanto, “uma pura e simples questão de força”: é, melhor dizendo, um poder que, embora não constituído em virtude de uma constituição, mantém com toda constituição vigente uma relação tal que ele aparece como poder fundador [...] uma relação tal que não pode ser negado nem mesmo se a constituição vigente o negar. Embora juridicamente “disforme” (formlos), ele representa ‘um mínimo de constituição’, inscrito em toda ação politicamente decisiva e está, portanto, em condições de garantir também para a ditadura soberana a relação entre estado de exceção e ordem jurídica³⁴⁶.

Às voltas com esta leitura de Schmitt, Bignotto³⁴⁷ diz que o jurista alemão tenta encontrar uma solução para o problema da legitimidade do poder arbitrário do soberano dentro da ordem legal através da exceção. Ou seja, a falta de uma legitimidade moral e política do arbítrio é compensada pela racionalização do

³⁴⁵ “Ciò che minaccia”, “das Drohende”, “appartiene irrevocabilmente” (unverbrüchlich angehört) all’ordinamento del diritto (Benjamin, 1999: 188). E non vi appartiene come quel potere di intimidazione che Michel Foucault riconosce come specifico della riforma settecentesca della penalità, quando, cioè, l’esecuzione della legge risponde non alla restituzione della sovranità offesa del re, ma all’imperativo generale della difesa della società (Foucault, 1975: 92). “Das Drohende” non è minaccia nel senso di “Abschreckung”, intimidazione preventiva, funzionale messa al lavoro della paura. L’intimidazione richiede una precisione chirurgica nel sanzionare il comportamento e nel tracciare il limite tra lecito e illecito. Tanto più nello stabilizzarsi e nell’allargarsi della società di mercato, all’interno dei quali, un tasso di illegalità è letteralmente necessario allo sviluppo e all’incremento della messa a valore del capitale e una precisa classificazione dei reati da colpire accompagna la definizione del diritto di proprietà privata con la centralità che esso viene ad assumere nell’insieme dei processi societari (Edward P. Thompson e Peter Linebaugh, tra gli altri, lo hanno dimostrato proprio nel caso della pena di morte) (Thompson, 1977; Linebaugh, 1991)” (C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p).

³⁴⁶ C.f. EE, 2007, p. 55

³⁴⁷ C.f. BIGNOTTO, 2008, p. 412

atributo abstrato do poder em favor do soberano: “Ser a pessoa que decide e que age como o soberano deve agir é o que demonstra que alguém detém o poder”. Este problema nos aproxima de alguns pressupostos da defesa do horizonte constituinte do excesso, ou seja, pela emergência do que chamamos contra-poder destituente. Destes pressupostos, vale rever o caminho traçado pela teoria política moderna para a legitimação do poder na sua forma institucional.

Sobre esta questão, em *Estado de Exceção*, vemos que Agamben (2007) lança mão de uma crítica ao pacto pela via do ponto de vista da crítica da exceção. Neste sentido, resta questionada a ideia de um vínculo social de ordem contratual anterior e que funda o Estado. Também a decorrência deste fato quando habilita a lógica da representação como a forma delegada do poder soberano para o exercício da democracia institucionalizada. Como lembra Chignola, a institucionalização do poder da coletividade, dado a um terceiro, “pessoa física ou assembleia”, tal como em Hobbes, se torna a fonte única da decisão, constituindo-se na forma procedimental na qual “se revela a continuidade lógica entre absolutismo e democracia e é a univocidade fundamental de uma forma soberana – isto é, da decisão – sobre a impossibilidade da sua dissolução, sobre a proibição de dissolvê-la”. E continua:

Se a ligação, o vínculo, desde o qual o poder impede o desligamento, não deriva de um acordo, de um pacto, isso significa que não é pensável nenhuma proceduralização, nenhuma racionalização que torne transparente o regime de obrigação do direito. E, ainda mais – esta é a ideia de Agamben – que a originariedade deste “vínculo”, cuja forma deve ser desvelada, se situa bem antes do conflito amigo-inimigo que Carl Schmitt identifica com o “conceito do político” e que acaba “indeterminando-se” numa operatividade sem início e sem solução de continuidade³⁴⁸.

³⁴⁸ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 04

Uma ontologia do poder constituinte?

Citando o *Homo Sacer*, Chignola diz que neste momento “Agamben antevê a abertura de uma perspectiva última” para o problema do poder, que não corresponde a perspectiva de Negri. Isto porque a questão central para Negri não é o problema da relação entre poder destituente e poder constituído e sua possível superação interna, mas especificamente “o problema da constituição da potência”³⁴⁹ como real significado da questão do poder constituinte. Para este, a atual relação *potência* e *ato* teria que dar espaço a uma nova “ontologia da potência”, caminho correto para a busca da superação da “aporia da soberania” ou contra a queda da potência em sua constituição em ato (soberano). Para compreendermos melhor o pensamento de Negri, lembra Chignola: “Potência perfeita, assim a chamava Avicena, é a potência que, só pensada como propriamente consistente e não enfraquecida em sua atuação, pode (inclusive) não passar ao ato”. São problemas para Negri e para o nosso trabalho:

Aquilo que é potente pode ser e pode não ser, escreve Aristóteles. Mas: é possível permanecer neste estado de pura suspensão, no qual a potência se relaciona com o ato fora de toda teleologia, e isso também sem realizá-lo e sem realizar-se nisso? Pode esta determinação da potência ser pensada de modo “puro” – pode a liberdade dar-se como *dynamis*, como *potentia* constituinte, sem enfraquecimento, num sistema de poderes constituídos, como processo de autoregulação perfeitamente imanente e não submetido a nenhuma Lei, este é o problema político e ontológico de Negri – e a passagem da *dynamis* ao ato ser pensada fora e para além dos esquemas da soberania? ³⁵⁰

É importante frisar o contexto em que encontramos estas noções. Em controvérsia com Negri, Agamben³⁵¹ questiona esta potência de base aristotélica

³⁴⁹ C.f. CHIGNOLA, 2014, p.11

³⁵⁰ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 10

³⁵¹ C.f. UC, 2017, p. 28

que não se realiza, o que podemos chamar de destituição permanente. Sua crítica de base ontológica reivindica uma potência soberana do Ser, que funda a si mesma, perante “uma doação que vai de si a si”, inclusive a possibilidade “do próprio não ser”. Ou seja, uma positividade que comporta a possibilidade da negação e que, inclusive, conforma em Agamben a dialética entre a dimensão constituinte e o seu contrário. Neste caso o autor concluiria que “Aristóteles entrega à filosofia ocidental o paradigma da soberania e não uma alternativa a ela”³⁵².

Voltando ao campo conceitual da questão da soberania, Chignola traz uma história do conceito para melhor o compreendermos, vez que sua conformação política corresponde a uma emergência do poder moderno espelhado pela filosofia política de orientação monárquica. Daí dizer ainda que “se pode falar em termos próprios de um paradigma da soberania somente a partir de Hobbes”³⁵³, inclusive, deixando em aberto se haveria, como defende Agamben, algo da ordem de um “paradigma da soberania” nas formulações de ordem ontológica em Aristóteles. Neste percurso, lembra que em Hobbes, na relação totalizante da soberania para com o povo, o conceito de representação tenta abarcar todas as dimensões do agir político, desde o domínio sobre o poder e a violência, pela supressão das possibilidades de outros exercícios de poder que não aqueles legitimados pela ação soberana: “é cancelada inclusive a possibilidade de pensar uma exterioridade política capaz de opor uma resistência legítima aos aparatos do Estado”³⁵⁴.

Aqui, o autor estabelece uma posição em favor da ideia de ato destituente tal como em Negri. Conquanto, antes de continuarmos explorando estas relações conceituais nas obras dos nossos autores, caberia trazer uma expressão de como nosso balizador compreende as concepções políticas de Agamben para, em seguida, caminharmos em direção à leitura do que podemos chamar com Negri (2002) de uma crítica da metafísica constituinte:

³⁵² C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 20

³⁵³ C.f. CHIGNOLA, 2015, p. 08

³⁵⁴ C.f. CHIGNOLA, 2015, p. 06

Que sentido teria uma filosofia que trata da economia como pura estrutura teológica, sem o trabalho e, portanto, da política sem as categorias de sujeito e ação. Este é exatamente o modo como Agamben pensa a vida, a vida como sequestro do dispositivo de bando e como chamamento do dispositivo soberano da Lei, e não como produtividade, devir, variação. É o modo como Agamben pensa a biopolítica, a biopolítica como “captura” e indeterminação absoluta de *bíos* e *zoé*, e não como processo de subjetivação que excede o sistema de biopoder (...). No terceiro capítulo da primeira parte de *Assoluta Povertà* a fuga do mundo é compreendida como “ato constituinte”. Um ato constituinte que – de modo efetivamente paradoxal – usa a Regra contra a Lei para desaplicar o direito. Desaplicar: esta é uma expressão que remete ao Ser como operatividade ³⁵⁵.

Acima, Chignola expõe algumas questões como problemas e limites do pensamento agambeniano. Neste sentido, faremos a seguir uma leitura do tema da inoperosidade em Agamben, isto, enquanto meio para a compreensão da questão da potência destituente e da posição de negação frente às estruturas do circuito mítico do direito. Posteriormente, continuaremos com o tema do poder soberano, agora, através de uma das suas formas de atuação, a representação.

Inoperosidade como insubordinação

Apesar das divergências de cunho conceitual com o pensamento do filósofo padovano, através da questão da soberania Chignola³⁵⁶ expõe uma das principais – e difíceis – inflexões conceituais de sua obra, que, segundo este, remetem diretamente à obra de Foucault. Em *Opus dei*³⁵⁷ Agamben nos expõe o conceito de operatividade³⁵⁸ que ali toma forma enquanto “substituto” da soberania. Do trabalho arqueológico acerca do *officium* - ou de uma história de um

³⁵⁵ C.f. CHIGNOLA, 2013, p.10

³⁵⁶ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

³⁵⁷ C.f. MF, 2015, p. 313

³⁵⁸ “A *forma-de-vida* expressa aquela vida que jamais pode ser separada de sua forma. Agamben menciona a vida que dá a si própria a sua regra, e não simplesmente aceita-a como um elemento exterior imposto como ocorre em nossas sociedades: é a insurgência que brota na imanência e que rompe com o imperativo da biopolítica de redução a uma mera vida nua, incapaz de interpor resistências. *Forma-de-vida* para Agamben é pensar para além de uma submissão ao poder

dever moral de base econômica e política do trabalho - tem-se que o equivalente na modernidade deste conceito busca realizar uma ideia de ser e de agir como operatividade, ou seja, como execução da forma de trabalho alienada, de acordo com a crítica marxista da forma trabalho. Chignola chama a atenção para a operação conceitual estabelecida aqui por Agamben. A operatividade é carregada com um estatuto ontológico que a situa como lugar de uma ontologia da práxis, com o fim último de tornar a ação “real somente enquanto perfeitamente governada”. É da indistinção entre potência e ato, artifício moderno da condição de assujeitamento, que resulta a operatividade como mecanismo totalizador da produção.

A promessa que em Foucault permite pensar o poder apenas a partir da excedência daquilo que lhe resiste [é removida por Agamben da questão do biopoder]. E isso porque o que interessa a Agamben não é a cotidianidade da batalha entre liberdade e poder, uma batalha de êxito incerto e sempre ameaçado, mesmo irresistível, sobretudo por um poder que Foucault não pensa como sendo seguro, mas a permanência de uma matriz, o *locus* de uma *Entwicklungsfähigkeit* potencial, os efeitos de uma irradiação que não consegue revogar os traços, os sinais, da estrutura originária da qual emanam³⁵⁹.

soberano e fazer experiências que articulam a linguagem, a potência e o pensamento, vivendo *como se não* (*hōs mē*) estivesse preso a este tempo e aos dispositivos jurídicos da soberania, sem um *telos* específico e sempre aberto à possibilidade, capaz de se contemplar e *viver* sem se reduzir a um *fazer* que a legitime. Aqui o *como* recebe um estatuto fundamental, uma vez que o problema decisivo não é o *que sou*, mas *como sou o que sou* (AGAMBEN, 2014b); uma *forma-de-vida* é inoperosa uma vez que, para *ser* não precisa coincidir com um agir, senão com uma potência que não se esgota em um ato: “Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou um lugar distinto que advenha fora das formas de vida e das vocações fáticas para revogá-las e torná-las inoperosas. A inoperosidade não é outra obra que sobrevém às obras para desativá-las e depô-las: coincide integral e constitutivamente com sua destituição, com *viver uma vida*. E esta destituição é a política que vem” (C.f. AGAMBEN, 2014b, p. 350-351). Sob esse prisma, acreditamos que toda a obra de Agamben é uma tentativa de pensar outras formas-de-vida, embora alguns de seus livros examinem essa temática mais especificamente, como em *Opus Dei*, *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos*. Em *Altíssima pobreza* é examinada a *forma-de-vida* do monacato cristão franciscano e sua reivindicação de viver fora do direito, do direito a não ter propriedade, mas apenas *usar* as coisas, fazer uso delas. Em 3.3 *A potência-do-não, a forma-de-vida e a política-que-vem* analisamos em detalhes essa questão”. C.f. JUNGES, M. *A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal*, tese de Doutorado, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2018, p. 22, nota 15.

³⁵⁹ C.f. CHIGNOLA, S. *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze* in *Cadernos IHU ideias*, vol. 12, nº 214, 2014, p. 02.

Neste sentido, o estatuto de criação do real, que é próprio da soberania “em sentido schmittiano, cede lugar a uma muito mais penetrante e eficaz ideia de governo e de gestão de homens e coisas”. A “ontologia da operatividade”, portanto, diz respeito à sua efetuação na forma da técnica na modernidade que também transita entre o ofício e a “profissionalização” da política institucional no ocidente. Neste contexto, dizer que “o Ser não simplesmente é, mas deve ser efetuado (*Opus Dei*)” – como o faz Agamben – nos remete ao problema do dever e da vontade:

Esta ontologia da operatividade (...) não só é necessária para compreender a centralidade adquirida pela técnica no Ocidente, mas o é sobretudo em vista da libertação da ideia de “dever” e de “vontade” que, a partir dela e nela, se tonam o único modo de pensar o papel, a “função” do sujeito no efetuar-se do ser ³⁶⁰.

Em continuidade, lembra Chignola do que Agamben diz em *Opus dei*: “uma ontologia que está para além da operatividade e do comando. A ação política tem sua fundamentação não no ser, mas no agir”, por isso o reclame a “uma ética e uma política do todo libertadas dos conceitos de dever e de vontade”. A inoperosidade, nestas linhas, está relacionada a uma posição de negação do direito, do *nómos*, que já é a posição de toda a política. Aqui, porém, do reconhecimento da negação busca-se pensar a abertura do espaço histórico para o surgimento do seu contrário, ou seja, da proposição de um “novo direito”.

Mas, afinal, quer o autor apoiar-se em qual conceito de liberdade? Neste ponto, a contribuição do filósofo ganha contornos de uma arquitetura do poder constituinte. Ainda em *Opus Dei*, uma proposição medianeira para a coletividade deve promover a inserção da vida na “obra”, uma ideia de justiça *para* a felicidade entre os indivíduos, também meio de potencializar suas aptidões. Significa também lançar mão de um novo papel da norma, capaz de sustentar a relação entre os indivíduos e mundo com o objetivo de resguardar as condições de realização humana. Na noção de “uso” vemos o contraponto para a propriedade,

³⁶⁰ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 07

assim também na oposição entre “instituição” e direito, quando a “inscrição da vida” é marcada por uma possibilidade de desenvolvimento, e não pela tinta da prescrição da ação. Uma liberação do compromisso de obediência que desobriga a lei e repõe a potência destituída pelo poder. Tudo isto, pois, mira o fim de toda vontade assujeitada:

A operatividade do direito e da moral – operatividade da Lei – é o disciplinamento forçado da multidão de animais – turba, multidão, bando de lobos, *mob*, no vocabulário hobbesiano – e o seu “entrar em forma” por meio do isolamento de um núcleo de responsabilidade pessoal (...) identificando com a vontade: o sujeito não é, mas deve querer ser, isto é, “realizar” a própria potencialidade levando-a a efeito no interior de um percurso “governado”. (...) Quando Foucault, no quadro de uma ontologia da atualidade, fala de uma progressiva dessoberanização e de uma re-semantização e re-tecnificação no sentido gerencial do poder, tem muito presente que o ingresso naquela que ele chama “época dos governados” coincide com o duplo sentido devido ao seu genitivo ³⁶¹.

A partir destas leituras podemos dizer que hoje, a figura do “sujeito de direitos” parece ter sido diluída num instrumental que a reduziu ao papel de simples governados em que dever é correlato direto de obediência. Ao tempo em que, com Agamben, vemos uma mutação na dimensão concreta da soberania, caberia então tematizar a questão da governamentalidade contemporânea, partindo do fato de que o povo “[está] diante da função de governo que os administra como resistências não processáveis através dos dispositivos da representação e da soberania”. A diluição dos direitos pela função de comando pode dar uma noção do problema da caracterização do sujeito político ou do bloqueio de sua atuação pelo aparelho estatal, tal qual vimos anteriormente. Aliás:

Em Negri (...) pobreza coincide com o esgotamento da potência subjetiva do proletariado industrial e com a condição comum de trabalho. A produção se fez biopolítica e a bio-

³⁶¹ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 07

política deve fazer-se organização da resistência no interior de um “império” – a forma de organização imposta pela globalização – que não tem um fora³⁶².

Pensar as possibilidades de superação pela ideia de destituição do poder faz crer que as saídas possíveis passam pela organização que esteja para além da ideia de romper com os instrumentos de poder e controle, “deve fazer-se criativa, recusar-se à representação, constituir-se como potência imanente de transformação”. Ou seja, constituir-se a partir de uma espécie de excedência do poder, o que parece ser aquilo a que nossos autores se referem quando tratam da dialética da constituição do poder soberano.

É em contraponto ao caráter anômalo da exceção do direito - ou a sua “topologia” estrutural - que os autores reclamam uma posição que parte da dialética negativa do “estar fora” é estar incluído. Neste sentido a luta por inclusão não figura uma solução política transformadora, visto tal caráter estrutural da relação de exclusão política e econômica e sua positividade para o capital: “Sobrano, aqui, não é quem decide sobre o estado de exceção, como na teologia política schmittiana, mas a própria exceção na qual vem reabsorvida a excedência do soberano”. Difícil, neste cenário, pensar que a absorção da exclusão pelo direito possa resolver a problemática da condição de explorados e submetidos ao jugo da exceção permanente. Neste sentido, na crítica do homo sacer, o duplo Poder soberano e Poder constituído refere-se a momentos de uma mesma relação. Da referida obra, Chignola extrai ainda que:

A distinção jamais é entendida em sentido cronológico, isto é: como distinção de tempos ou fases pelas quais o poder seria posto por algo que o precede, mas como o ponto de indiferenciação a respeito do qual o poder soberano separa as próprias polaridades (potência e ato, caos e ordem, natureza e direito) para manter-se em relação a ambas³⁶³.

A distinção entre “momentos” refere mais a uma limitação de alcance da expressividade soberana a qual, no entanto, encontra termo quando é investida

³⁶² C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 08

³⁶³ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 04

pela soberania na forma constituída. Portanto, o limite da “potência constituinte” é o problema mais importante quando chega ao ponto em que o conceito é conformado pela própria “representação em termos de soberania”. Sobre o tema, nos ajuda ler acerca do paradoxo da soberania segundo o trato dos autores:

Agamben reconhece a relevância do livro dedicado por Negri ao poder constituinte exatamente porque nele não é possível identificar nem um estudo de doutrina jurídica, nem uma banal – porquanto clássica, da parte de quem se bate por e com os oprimidos – reivindicação política da potência constituinte de um sujeito soberano. É exatamente a tentativa de pensar a política insurgente e revolucionária para além das tradicionais figuras que movem um Sujeito fundacional – a classe, o partido – o que marca a tentativa de Negri. Não há libertação no fazer-se Estado da multidão. Ao contrário, é predominante a transformação da multidão em povo – assim em Hobbes, evidentemente – que designa a operatividade mecânica do dispositivo de soberania³⁶⁴.

Porém, como vimos anteriormente ainda com Chignola (2013) – no momento em que o autor emite algumas de suas conclusões sobre a leitura do pensamento político de Agamben – vale notar que neste ponto de sua exposição a ideia de “desaplicar” o direito está em Agamben na “referência absoluta à pobreza franciscana”, o que demarca uma diferença fundamental entre os autores e de importância para pensar o direito, em tal perspectiva:

A Regra – não a Lei. A Regra como aquilo que mais se aproxima, a ponto de quase coincidir com a forma-de-vida comunitária, como o *koinos bios*, dos *fratres* – comporta um *habitus* da vontade e não uma obrigação de tipo jurídico. Este remete ao ato constituinte de “comunidade política” que são os conventos, dando consistência e autonomia a uma linha de fuga do mundo³⁶⁵.

Para a ideia de desabilitar o uso da lei, o autor se vale da referência à forma de vida franciscana. O que causa estranhamento é a medida em que re-

³⁶⁴ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 05

³⁶⁵ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 08

corre a este exemplo de excedência da vida fora da ordem, vez que as características que inscrevem a vida franciscana na ordem do pastorado (em sua organização hierárquica, auto punitivista, culpabilizadora e submissa) parecem ser negligenciadas em favor da tese que força a inclusão da ideologia franciscana no esboço de um arquétipo criado para representar uma espécie de negação do direito através da vida “vívda” fora do ordenamento. Ainda assim nos vale como referência destituente na medida em que ali a noção de uso se impõe como alternativa à posse, além de todas as implicações derivadas das ideias de uma negação da relação de posse ou da superação do ideário da propriedade privada – embora aqui nos limitemos ao quanto tais conceitos colaboram na tese da forma-de-vida e de ser no mundo além do poder soberano e do direito.

Podemos arriscar algumas conclusões que nos direcionam no caminho da ação política. Com tais noções, que pretendem apontar práticas destituíntes e formas de vida não capturáveis pelo poder soberano, é possível demarcar um conceito de liberdade que fuja dos fins constituintes da potência política, ou da queda da potência em ato soberano. Pois ali, no horizonte da representação política das vontades – este reforço político da razão moderna calcada no indivíduo – o ato de estabelecimento do poder sempre reproduziria a lógica da soberania. Pensando assim, lembramos da crítica de Benjamin³⁶⁶ quando nos aponta um caminho para a subjetividade na medida do trabalho da crítica histórica debruçada sobre o “acúmulo das catástrofes” que dá forma à nossa história. Alargando suas ideias, também chegamos a uma história do pensamento que precisa realizar o exercício da crítica do sujeito moderno, o que poderia significar livrar-se da identificação de origem cartesiana, na qual as “vontades soberanas” individuais do *ergo sum* fundamentam o exercício da racionalidade individual do sujeito autocentrado³⁶⁷.

A seguir faremos uma suspensão no curso da abordagem aos temas centrais de nosso trabalho para analisarmos tangencialmente o conceito de representação. Pensamos que a crítica ao poder soberano encontra relação direta

³⁶⁶ Cf. Benjamin. W. *Sobre o conceito de história*.

³⁶⁷ C.f. CHIGNOLA, S. *Tecnicização da decisão política é uma das assinaturas da contemporaneidade*, São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ano XVII, Ed. 505, 2017, p. 35.

na realidade contemporânea com a questão da representação, na medida em que esta se torna o grande paradigma para o pensamento democrático. Portanto, é enquanto sustentação do poder soberano que faremos uma leitura interna deste elemento da teoria clássica do Estado para compreendermos sua estrutura e seus meandros que, não só como forma, mas como a própria realização do poder dá lugar ao dispositivo da soberania. Por isso, apontamos a representação como simulacro, em relação direta com a função conjunta que desempenha na realização do poder.

4.1. A representação como simulacro

Como desdobramento da “crítica do poder”, investigaremos as origens da noção de representação na cultura ocidental. Do seu surgimento nos espaços da arte e de sua apropriação pela cultura jurídica, a representação chega à política como forma de institucionalização da vida pública. Com a representação política vemos a consolidação do estado moderno e da noção de soberania – em seu marco hobbesiano³⁶⁸. Hoje, em meio ao aparente declínio de sua eficácia, crescem os debates em torno do ressurgimento de outras formas de mediação ou institucionalização da vida nas sociedades complexas. Sendo assim, é tarefa atual pensar uma urgência desses conceitos em vista de uma construção democrática que tenha origem em alguma forma de poder popular. Para tanto, nos debruçaremos na história conceitual da representação política, ou seja, o seu percurso instrumental enquanto garantia do poder e a sua dimensão propriamente filosófica, no problema da apresentação das vontades pelo mecanismo da mediação.

³⁶⁸ “No meu ponto de vista, se pode falar em termos próprios de um paradigma da soberania somente a partir de Hobbes e da remoção que ele opera na filosofia prática aristotélica: quando, através da legitimação de um irresistível poder soberano instituído por autorização, o conceito de representação é aplicado à remoção de qualquer dualismo de poderes, o soberano é identificado com o povo (HOBBS, 1651), são monopolizados o poder e a violência, e é cancelada inclusive a possibilidade de pensar uma exterioridade política capaz de opor uma resistência legítima aos aparatos do Estado”. C.f. CHIGNOLA, S. *A vida, o trabalho, a linguagem*, São Leopoldo, Cadernos IHU ideais, nº 228, vol. 13, 2015, pp. 05-06.

Pensando a representação em sua relação de interdependência com o estatuto teórico da soberania, cabe aqui tematizar a questão em vista a abordá-la não só em sua relação simbiótica com esta, mas também na sua difícil relação com o poder constituinte. As referências encontradas sobre o tema contemplam a variedade conceitual que acompanha as mudanças semânticas da história da ideia de representação política. Em meio a esta história, destaca-se a reviravolta que a problemática assumiu após o séc. XIX, emergindo desde o período posterior à Revolução Industrial e no contexto da consolidação dos Estados republicanos na América e na Europa. Mas compreendemos que foi no século XX que o problema assumiu os contornos da questão tal qual nos deparamos hoje, conforme veremos a seguir.

Hanna Pitkin, nos estudos de 1967³⁶⁹ e 1989³⁷⁰, define em linhas gerais a representação parlamentar pela ação de um *make present again*. Em linhas gerais, diríamos que em política representar é a atividade de dar voz aos cidadãos, a suas opiniões e demandas, orientada pelas concepções congruentes com a figura do representante por eles eleitos. Neste sentido comum, representar se assemelharia a uma assistência de caráter processual, devido a suas funções frente ao Estado e suas instituições. Ali realizar-se-ia uma convergência entre uma parte geral, o povo, com um particular, a burocracia estatal. Normalmente circunscrita à esfera pública – e aqui deixamos de lado a separação entre direito privado e público em nome do seu significado geral – a representação deixa a todos a liberdade do trabalho e da vida privada enquanto um grupo minoritário debate – mas sobretudo decide – os rumos da vida pública e, consequentemente, da esfera privada.

Como veremos, antes deste significado geral, o correlato semântico mais próximo da aplicação política na história da representação encontra-se na figura do advogado e nas bases gerais do direito romano. No entanto, mesmo nesta origem não podemos estabelecer uma correlação direta com a semântica

³⁶⁹ C.f. PITKIN, H. *Il concetto di rappresentanza*, Milano: Rubettino Editore, 2017. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (C.f. PITKIN, 2017).

³⁷⁰ C.f. PITKIN, H. *Representação: Palavras, instituições e ideias* in *Revista Lua Nova*, nº 67, São Paulo, 2006. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (PITKIN, 2006).

atual do termo. Não só o advogado não estava investido das prerrogativas que o caracterizam no direito moderno, como ali a função de representar se assemelha mais a um tipo de auxiliar de nobres, clérigos e senhores, estes que, de fato, portavam a *vox* e a decisão – ou, por vezes, a regra.

Até chegarmos à política moderna, quando o termo representação política assume as características que o definiriam pela forma parlamentar de um tipo de atuação de um grupo político saído da coletividade, veremos que o campo dos interesses norteara a atuação de grupos e classes sociais em busca de uma organização da vida política que estivesse à frente da complexidade do mundo mercantil e industrial. Posteriormente, esta lógica estará à frente de todos os desdobramentos políticos em torno desta questão.

No trato do tema, a literatura contemporânea parece convergir entre a historiografia conceitual, a crítica política e as elaborações teóricas de futuro – ou de uma política pós-representação. Neste sentido, em sua maior parte a bibliografia atual apresenta vários resultados acerca de estudos sobre a ideia de formas de democracia direta³⁷¹. Neste caso, longe de proferir um retorno pré-socrático às origens de um espaço público mediado pelas decisões assembleianas, as razões da técnica e da ciência contemporâneas inflam as possibilidades de uma mediação do espaço coletivo (alguns referem-se a um pós-público, na tentativa de afastar o quanto o conceito de público guarda de significante estatal) sob orientação ideológica anti-sistema ou anti-capitalista. Neste campo da crítica, levanta-se a questão do sufrágio, da representação de minorias, da corrupção estrutural do Estado, das formas de participação política não-eleitorais: em suma, trata-se de correntes com divergências teóricas e políticas, porém debruçadas sob a grande crise da representação que ganhou contornos próprios neste início de século.

³⁷¹ Além das referências às possibilidades de formas diretas para o exercício de regimes políticos democráticos, encontramos referências a outras formas de pensar uma crítica à representação. Tal como a ideia de formas não-eleitorais de representação, que configuram uma crítica interna à categoria política da representação. (APTER, D. *Notes for a theory of non democratic representation* (1968), dentre outros).

O fato é que a representação se tornou objeto de análise da ciência política e um problema de pensamento político. Embora o espectro de conceitos e problemas que giram em torno da questão ultrapasse sua “circunscrição” – o problema da criação da lei pelo parlamento, o problema da mediação das vontades, e mesmo a questão da soberania – estes temas conformam o próprio conceito de representação política.

Em continuidade, podemos dizer ainda que há o que podemos chamar de um vocabulário próprio da esfera da representação. O representante, os eleitores, o sufrágio, a ideia – e o grau – de participação política etc. Ainda, sabemos que a moderna sociedade industrial fez surgir formas de representação não experimentadas pela primeira leva de pensadores liberais. É possível falarmos em representação política participativa ou representação direta, por exemplo.

O que é representação política? História e crítica de um conceito

No contexto do surgimento do termo, – isto será discutido mais adiante – Pitkin aponta os elementos que estão às voltas da consolidação do conceito de representação na esfera política:

A evidência etimológica não é inteiramente clara, mas sugere que toda a família de termos [*repraesentare*] parece ter sido aplicada ao Parlamento [ver a seguir] como um todo. E os significados estão obviamente em transição, do antigo “pôr-se em lugar de outros”, pela via da substituição, para algo como “atuar para outros”. Os termos parecem ser utilizados, primeiramente, como uma expressão de – e como uma demanda por – autoridade, poder e prestígio.³⁷²

Vejamos, pois, uma brevíssima história da já curta historiografia acerca do conceito, sobretudo, pelas letras de Hanna Pitkin e Hasso Hofman e teóricos do pensamento político contemporâneo.

³⁷² C.f. PITKIN, 2006, p. 27

Hanna Pitkin, no clássico artigo de 1989 *Representation*, investiga uma pequena história do conceito de representação. Até chegar ao tema da representação política, a autora expõe as imbricações gerais da ideia histórica de representar (alguém, algo etc) até a função política que a expressão assume. Sobre uma origem deste significado na vida pública no ocidente, esclarece que:

Embora os gregos antigos tivessem várias instituições e práticas às quais aplicaríamos a palavra “representação”, eles não tinham palavra ou conceito correspondente. O termo é de origem latina, embora também em latim seu significado original não tivesse a ver com agência, governo, ou quaisquer instituições da vida romana que poderíamos considerar como exemplos de representação. A palavra latina *repraesentare* significa “tornar presente ou manifesto; ou apresentar novamente. (...) Pode significar “desempenhar imediatamente” e mesmo “pagar em dinheiro”. Não tem a menor relação com pessoas representando outras pessoas, ou com o Estado romano.³⁷³

E é curioso observar como ao longo do período forte da primeira era dos impérios, o termo assume uma investidura transcendente, vez que, “na idade média, a palavra é estendida na literatura da cristandade a um tipo de encarnação mística”:

Mas sua real expansão começa no século XIII e no início do século XIV, quando se diz com frequência que o papa e os cardeais representam a pessoa de Cristo e dos apóstolos (...). Ao mesmo tempo juristas medievais começam a usar o termo para a personificação da vida coletiva (...). A ênfase está na natureza fictícia da conexão: não se trata de uma pessoa real, mas de uma pessoa apenas por representação (*persona non vera sed repraesentate*)³⁷⁴.

Do alemão ao inglês, passando pelo francês no século XIV, o termo passa a ser utilizado em contextos que já o aproximam da dimensão assumida através dos séculos seguintes; representar alguém, tal qual “um empregado representando a pessoa de seu senhor”, passando pela dimensão pictórica (Séc.

³⁷³ C.f. PITKIN, 2006, p. 17

³⁷⁴ C.f. PITKIN, 2006, p. 18

XV) junto aos verbos retratar, figurar etc. Todavia, vimos que representar tal como “tomar ou ocupar o lugar de outra pessoa, substituir”, só encontra uso a partir do século XVI.

Sua face política surge com as funções administrativas desenvolvidas no contexto de maior complexidade assumida pela função política institucional. Por volta do séc. XV, no contexto inglês, “cavaleiros e burgueses” passaram a desempenhar de maneira conjunta ações próprias junto ao Parlamento, até serem identificados e incorporados por este: “Repentinamente, havia apenas o Parlamento para governar a nação e para escolher o líder do governo, em nome da nação”³⁷⁵ Ainda neste contexto, no entanto, estes indivíduos “eram vistos como os servidores ou delegados”. Com maior solidez e visibilidade em suas funções, “começaram a se ver, e a serem vistos, como aqueles que “vinham pela comunidade do lugar”. Só ainda mais tarde, no início do século XVII³⁷⁶, a aura mística da representação política adquire contornos de representação soberana, com a força do pensamento absolutista que, para sua manutenção como poder, também imprimia a ideia da representação de todos, sem exceção, no parlamento, e que o governante soberano era, na realidade, o equivalente deste todo. Esta equivalência espectral fora aceita como o todo unificado pelas referências míticas da representação, diríamos, em termos judaico-cristãos, como encarnação do eleito. Na prática, neste momento histórico, um poder de classe se consolidava pela aceitação dos cavaleiros ou burgueses como representantes daquelas comunidades.

É no *Leviatã* (1651) que de fato encontramos o que viria a ser a primeira referência de cunho especulativo sobre a representação na história do pensamento político. Na obra, é sabido pela teoria política que Hobbes esboça a ideia da representação pela via formalística na perspectiva de uma forma legal, “especificamente em termos de autorização: um representante é alguém que recebe

³⁷⁵ C.f. PITKIN, 2006, p. 18

³⁷⁶ Em nota, diz Pitkin (2006, p. 21): “Existe uma variação considerável no que se refere ao período em que os membros do Parlamento pensaram em si mesmos, pela primeira vez, atuando por toda a nação. Adiante, afirmar que, de qualquer modo, tal desenvolvimento se dá entre os séculos XV e XVIII, com forte origem no direito romano e nas doutrinas medievais de concepção mística, assumidas pelos parlamentos e governantes num contexto de secularização da ordem e do poder teológicos”.

autoridade para agir por outro, quem fica então vinculado pela ação do representante como se tivesse sido a sua³⁷⁷. Ainda com referência a Hobbes, a autora traz o trecho do volume III da obra, em que o filósofo defende a representação quando a coloca na sua relação indispensável na arquitetura estatal:

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens aquém seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens³⁷⁸.

Do ponto de vista procedimental, Burke é citado largamente (obras de 1770; 1774)³⁷⁹ como um dos primeiros teóricos da representação no parlamento, com sua teoria da independência em termos de representação, que se expressa em tais termos:

O Parlamento não é um congresso de embaixadores de interesses diferentes e hostis, cujos interesses cada um deve assegurar, como um agente e um defensor, contra outros agentes e defensores; mas o Parlamento é uma assembleia deliberativa de uma nação, com um interesse, o da totalidade – em que nenhum propósito local, nenhum preconceito local, deveria guiar, exceto o bem comum, resultante da razão geral da totalidade. Você escolhe um membro, de fato; mas quando você escolhe-o, ele não é membro de Bristol, mas é um membro do Parlamento³⁸⁰.

³⁷⁷ C.f. PITKIN, 2006, p. 32

³⁷⁸ C.f. HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, São Paulo: Nova Cultural, 1983, p. 107.

³⁷⁹ C.f. BURKE, E. *American Taxation e Speech to the Electors of Bristol*, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke, in Twelve Volumes*, V. II. London: s/n, versão online.

³⁸⁰ C.f. *Speech to the Electors of Bristol*.

Neste caso, o representante é escolhido por suas características intelectuais e morais (e escolhido pelos “melhores”, daí sua crítica ao sufrágio universal), e a partir delas deve exercer um governo da razão e do melhor para o interesse geral (reafirmando um distanciamento do particular): “o governo é uma questão de razão, não de vontade”.

O liberalismo na América e o utilitarismo no solo inglês tratariam de ampliar os horizontes políticos da representação parlamentar. E esta, de caráter fortemente individualista, trataria de dar voz a uma multidão de homens burgueses que experimentavam os novos direitos e poderes advindos da nova era econômica trazida pelos primeiros estertores do capitalismo. Defenderiam a prática de governo representativo, tomado como um instrumento equivalente à prática da forma direta de participação democrática, devido ao contingenciamento causado pela ideia de uma reunião assembleiana pública, vista como inviável nas sociedades da nascente vida urbana. No mundo no qual a novidade dos negócios fazia transacionarem aqueles novos cidadãos – burgueses e proprietários de toda ordem – a organização política e econômica se mostrara imprescindível para o bom desenrolar das relações (igualmente de toda ordem). Para um pensador utilitarista como John Stuart Mill, no sistema de mediações que resulta necessário à crescente complexidade institucional, o papel do legislador direto (herança política da era absolutista) é paulatinamente substituído pela via eletiva do parlamento legislativo, que acompanha em seu surgimento a criação de um instrumental burocrático que ampare institucionalmente sua atuação representativa.

A representação republicana ganha forma a partir de então, e a pretensão de universalismo da lei assume a busca pelo espelhamento das formas objetivas de interesse público do parlamento nas instituições e ações do Estado. Este esquema não deixa de ser assegurado pela captura (Agamben, Foucault) de um poder do indivíduo, vez que este “não é o melhor juiz do seu próprio interesse”. Seguindo a trilha da tradição política do séc. XVII, sabemos que Rousseau adotaria a mesma posição através da sua ideia de “vontade”, esta, porém, gerida por um tipo de auto-governança “expressa em *participação* direta”.

Restou para os séculos seguintes de história social a compreensão da continuidade temporal e política entre *ancien régime* absolutista e a revolução burguesa europeia, já observada por Tocqueville³⁸¹. Segundo o autor, podemos dizer que a liberdade política moderna se baseia na ilusão de seu exercício pelo voto, ao “escolhermos o próprio patrão”, isto porque logo após o ato retornamos à cadeia de circulação da submissão e da servidão. Nisto implica, ainda, o problema da responsabilidade política (ou a recusa à esta responsabilidade) inerente ao ato de delegação das responsabilidades individuais em favor do coletivo. Esta submissão que, hoje, nos volta pela redução da participação ao exercício dedicado do trabalho e do consumo.

Apesar de Rousseau, nos séculos seguintes pouco se questionou a respeito da legitimidade da representação. Para Pitkin, “apenas em décadas recentes alguns pensadores novamente começaram a questionar pressupostos (...) que continuavam a desafiar a própria ideia de representação”. Dos ideais socialistas, anarquistas e liberais (como em Hannah Arendt), a história posterior às revoluções do século XVIII viu a crise da política moderna passar pela questão da representação.

Esses pensadores têm sugerido que a participação no poder público e a responsabilidade podem ter um valor intrínseco e não apenas instrumental, necessário, portanto, ao bem da vida e ao pleno desenvolvimento dos seres humanos. Eles têm sugerido que apenas um povo ativo e com envolvimento político é livre e que as instituições representativas, inicialmente projetadas para abrir o domínio público para o povo comum anteriormente excluído, têm, de fato, servido para desencorajar a cidadania ativa³⁸².

Inferimos que a letargia política da função democrática moderna resulta, sobretudo, do fechamento do horizonte democrático na atividade do parlamento, entre a agência de interesses privados ou a liberdade dada ao sujeito “usurpador da liberdade popular periodicamente eleito”. De forma que, como vimos em Hannah Arendt (1965)³⁸³, “[O povo] ou deve afundar numa ‘letargia, precursora da

³⁸¹ Tocqueville, em *Da democracia na América* (1835).

³⁸² C.f. PITKIN, 2006, p. 42

³⁸³ C.f. PITKIN, 2006, p. 42

morte da liberdade pública” ou deve “preservar o espírito de resistência” diante de qualquer governo que tenha eleito, já que o único poder que conserva é “o poder reserva da revolução”.

Agamben³⁸⁴ defende que ao longo da modernidade a política passou por um processo histórico sistemático de esvaziamento de seus conceitos e categorias estruturantes. No entanto, ao comparar este processo a um “eclipse prolongado” chama a atenção mais uma vez para Arendt [1965], para quem parece não merecer atenção a disposição formalista em política de insistir no uso e significado dos conceitos clássicos. Entendendo que se trata de uma espoliação da potência de pensamento e ação do sujeito político, inserido no contexto das mutações das relações formais sociais de troca, deveríamos pôr em dúvida os próprios conceitos que representam o sujeito político (povo soberano, trabalhador, cidadão, etc). Daí poderíamos ver emergir as reais condições e o estatuto do sujeito político que excede, apesar da exclusão, as estruturas criadas para a conformação da política na modernidade.

Ainda em termos de uma crítica à representação, cabe perguntarmos de que liberdade se fala vez que o povo que se faz sujeito político e que deve sua existência legal uma vez presentificado na representação, tem sua liberdade vinculada a tutela indireta de seu direito. Se quisermos pensar além de Hobbes, no qual representar está em relação ao controle do estado de natureza, tal qual nos referimos acima, o que se impõe ao sujeito político também passa pela via da ação política. Por isso, a seguir apresentaremos algumas das principais discussões contemporâneas em torno do tema. Em comum, a crítica da representação chama a atenção para a já referida ausência do sujeito político coletivo representado e, neste aspecto, em termos liberais, chama à tomada de posição ativa no processo de uma verdadeira heteronomia política das diferenças na esteira de um “aprofundamento” da democracia.

³⁸⁴ C.f. EE, 2007, p. 102

Discussão atual sobre a representação

Segundo Duso, no clássico *Representation*, Hofmann (1999) faz uma tentativa de “mostrar como o conceito moderno de representação política apresenta uma lógica que impede a resolução/dissolução do agir representativo no espelhamento das vontades pré-existentes”³⁸⁵. A respeito deste modelo de representação o autor persiste na abordagem do problema da apresentação das vontades individuais, ou, a dificuldade em presentificar³⁸⁶ o conjunto destas vontades que se dá frente a ação representativa sempre em função de um determinado conteúdo. Entendemos que esta questão, que remonta à Política de Aristóteles, encontra ao longo da história do pensamento político reelaborações da solução clássica que conecta o campo dos representantes à ideia de uma elite (intelectual ou econômica) capaz de apresentar as vontades pelo filtro do poder.

Em Duso³⁸⁷, assim como em Pitkin³⁸⁸ vimos que o conceito moderno de representação é conformado durante o período que vai da *nouva scienza politica* da metade do século XVII ao período revolucionário francês, sob a “veste do direito natural”. Sobre esta realização o autor lembra Schmitt, quando “revisando o conceito, identifica sua estrutura em um movimento que se faz presente mesmo que não verificável em uma realidade empírica, mas idealmente”. Esta estrutura teórica estará na base da tematização das investigações sobre a teologia política.

Sobre a tematização do conceito em Schmitt, Duso nos traz Voegelin para lembrar que:

³⁸⁵ “Mostrare come el *concetto moderno di rappresentanza politica* presenti una logica che impedisce di risolvere l'agire rappresentativo nel rispecchiamento di volontà pre-esistenti”. C.f. DUSO, G. *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica* in *Quaderni Fiorentini*, nº XLI, 2012, p. 08-09. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (DUSO, 2012).

³⁸⁶ “Paradoxo inerente ao próprio significado da representação: tornar presente de alguma forma o que apesar disso não está literalmente presente” (C.f. PITKIN, 2006, p. 20).

³⁸⁷ C.f. DUSO, 2012, p. 12

³⁸⁸ C.f. PITKIN, 2006, p. 15

Sua análise lúcida ajuda a entender a lógica do conceito de representação, mas também sua aporia. Todavia esta aporia não leva Schmitt a superação do conceito, resultado estritamente ligado àquele da soberania, e seu ato de radicalização resta incompleto, como nos mostrou Voegelin, que considera o jurista alemão prisioneiro da ciência política moderna e da lógica do conceito no qual o agir representativo é atribuído somente a quem exercita o poder, com a consequente perda do sentido transcendental da representação, que deveria, enquanto tal, coincidir com a práxis de todos³⁸⁹.

Daí que “a análise schmittiana não se dirige à superação do conceito moderno de representação”. Dessa forma, o jurista alemão dispensa a possibilidade de, ancorando-se na aporia do conceito, apontar o salto teórico que fundamenta a possibilidade de pensar a política em termos de um alargamento de uma práxis democrática. Muito pelo contrário:

As principais teses políticas de Schmitt podem ser resumidas, grosso modo, da seguinte maneira: a política só se realiza como teologia política, porque a soberania se define como um poder transcendente e separado da sociedade – assim como Deus transcende o mundo, também o governante transcende a sociedade. Esse poder exercido pela vontade secreta do soberano o qual não só é o autor das leis, mas também não está submetido a elas e pode suspendê-las se assim quiser (como Deus suspende as leis naturais ao fazer milagres). Trata-se, portanto, de uma perspectiva religiosa a respeito do poder³⁹⁰.

Duso³⁹¹ lembra que na forma política moderna que as constituições democráticas legitimam, “a relação estruturante que a representação estabelece com a constituição e pela legitimação do poder surge em toda sua evidência”. Neste sentido, uma crítica à representação moderna passa inevitavelmente pela

³⁸⁹ “La lucida analisi schmittiana ci aiuta ad intendere la logica del concetto di rappresentanza, ma anche le sue aporie. Tuttavia queste aporie non spingono Schmitt al superamento del concetto, risultato strettamente legato a quello di sovranità, e il suo atto di radicalizzazione resta incompiuto, come ha mostrato Voegelin, che considera il giurista tedesco prigioniero della scienza politica moderna e di quella logica del concetto per la quale l'agire rappresentativo è attribuibile solamente a chi esercita il potere, con la conseguente perdita del senso trascendentale della rappresentazione, che dovrebbe, in quanto tale coinvolgere la prassi di tutti”. C.f. DUSO, G. *La rappresentanza politica – Genesi e crisi del concetto*, Milano: Ed. Franco Angeli, 2007, p. 10.

³⁹⁰ C.f. CHAUI, M. *Sobre a violência* in *Escritos de Marilena Chaui*, vol. 05, Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 207.

³⁹¹ C.f. DUSO, 2012, p. 18

crítica do poder, em direção a uma forma de pensar a política democrática no sentido de alargar o horizonte de análise em busca de outras formas diversas daquelas determinadas desde a gênese dos conceitos políticos modernos.

Não se trata de encontrar modelos na tradição do pensamento e na realidade histórica distantes dos nossos dias, mas entender a não universalidade dos conceitos definidos como “modernos” e também a possibilidade de outros modos de pensar a política, e assim poderemos confrontar a nossa realidade para além dos antolhos constituídos por conceitos considerados óbvios. A reflexão sobre a aporia da forma democrática e a dificuldade de utilizarmos os conceitos estabelecidos para entender processos em curso (...) leva a pensar junto como seria possível pensar a relação entre unidade e pluralidade, diversamente da unidade que caracteriza a forma política moderna³⁹².

Na tentativa de pensar alternativas à forma política moderna:

Emergem uma série de categorias, sobretudo as de *governo* e *pluralidade*, que parecem úteis para pensar a política em uma direção do que se possa definir de uma forma *federalista*, com a advertência de que o termo *federalismo*, aqui, vai além do significado que o caracteriza e indica um modo diverso de pensar a política daquele determinado pelo arco conceitual que vai da soberania a constituição democrática³⁹³.

³⁹² “Tali ricerche non hanno certo avuto il senso di trovare modelli in tradizioni di pensiero e realtà storiche da noi lontane, ma piuttosto quello di intendere la non universalità dei concetti che si possono definire “moderni” e insieme l'utilità del l'attraversamento di altri modi di pensare la politica per poterci confrontare con la nostra realtà al di là del paraocchi costitutivo da concetti ritenuti ovvi. La riflessione sulle aporie della forma democratica e insieme sulla impossibilità di utilizzarne i concetti e le procedure per intendere processi in corso, (come quelli che danno luogo all'Unione europea (...)) si possa pensare insieme unità e pluralità, oltre la morsa dell'unità che caratterizza la forma politica moderna” (C.f. DUSO, 2012, p. 11-12).

³⁹³ “Emergono in questi tentativi una serie di categorie, *in primis* quelle di *governo* e *pluralità*, che sembrano utili per pensare la politica in una direzione che si può definire *federalistica*, con l'avvertenza che il termine di *federalismo* va al di là del significato che spesso lo caratterizza, e intende indicare un modo diverso di pensare la politica da quello che ha determinato l'arco che va dalla sovranità alla costituzione democratica” (C.f. DUSO, 2012, p. 15).

Accarino³⁹⁴ pensando o tema, lembra que já Hegel³⁹⁵, observava que o exercício do voto não satisfazia “psicologicamente” a necessidade de atuação política da burguesia apta à participação política. Ali, a influência de uma atuação individual parecia insignificante frente ao monumental político administrativo e a força do poder soberano, restando de uma efetiva recusa social na participação do pleito eletivo, a necessidade de leis de persuasão e coerção para a participação pelo voto: “A representação não fala só de política, também quando compreendida como uma decisão restritiva, mas inevitável, como a representação *política*: fala também da relação entre administração e política”³⁹⁶.

4.2. O poder como contra-revolução

Vimos que o poder soberano é o fato marcador das tensões e realizações modernas sob a liderança das forças sociais e econômicas dominantes em cada Estado-nação ocidental. Segundo Chignola³⁹⁷, os “contra-revolucionários” definem esta face da história da política moderna. Seguindo a trilha das grandes revoluções, temos que estes seguimentos se empenharam desde a Revolução Francesa para conter e dar o norte do poder e da decisão política. A Revolução fora, também, o cenário no qual se esboçaram a prática da soberania de tom moderno, dos arranjos burocráticos que pautariam a formação dos Estados a partir de então, em suma, um modelo de organização tecnocrática burguesa que ganharia contornos diversos, forma e força com a aglutinação contra-revolucionária que dela se seguiu, empenhada em barrar quaisquer avanços sociais de organização popular em direção a uma soberania dos povos.

³⁹⁴ C.f. ACCARINO, B. *Rappresentanza*, Bolonha: Mulino, 1999, p. 65. Na continuação, teremos com o autor uma leitura da teoria do Estado em Hegel sob a perspectiva da representação. Esta investigação irá de encontro à crítica da soberania em Benjamin (2010). Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (ACCARINO, 1999).

³⁹⁵ Hegel em *Princípios da filosofia do direito* (1820).

³⁹⁶ “La rappresentanza non parla solo di politica, anche quando viene opportunamente intesa, con una decisione restrittiva ma inevitabile, come rappresentanza *politica*: parla anche del rapporto tra amministrazione e politica”. (C.f. ACCARINO, 1999, p. 08)

³⁹⁷ C.f. CHIGNOLA, S. *O Conceito contra-revolucionário de poder e a lógica da soberania* in *O poder - História da filosofia política moderna*, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 336. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (CHIGNOLA, 2005).

Esta “reação”, no entanto, precisa ser vista também pelo seu caráter, exatamente, reativo. A Revolução traria um conjunto de conceitos e categorias políticas que apareceriam como absolutamente novas e “ilegítimas” perante as forças políticas e o próprio pensamento político de então. Caberia, pois, ao pensamento contra-revolucionário instaurar uma ruptura com essa novidade, o que se daria pela defesa da tradição que conseguisse repor o poder na ordem e na trilha do pensamento autorizado.

Neste sentido, vale compreender o que a experiência revolucionária que daria vez à sua própria superação pela organização burocrática da classe trabalhadora, que faria suas próprias “revoluções”, trouxe de novo e de assustador para o surgimento e consolidação do poder soberano. Ainda segundo o autor, as diferentes fases da Revolução caracterizam, sobretudo, uma potência de organização assembleiana que indicava diretamente uma crise não só dos agentes políticos do antigo regime, mas, principalmente, uma crise da forma política que representavam.

Sustentado por uma interpretação fortemente palingenética da Revolução – resultado *necessário* da crise espiritual que incubava desde o tempo da Reforma, e cujo significado a Providência Divina atribui à ordem da pena e da redenção – o pensamento contra-revolucionário assume com força a antiga semântica de “retorno” e “encerramento”: a própria *revolutio* da Revolução, o seu ciclo realizado só acabarão com o retorno necessário à ordem e ao “estado natural” da sociedade³⁹⁸.

A crise do poder soberano, que se dá pela sua imediata tomada pelas forças políticas conservadoras, prolonga-se como forma dele mesmo. À consciência revolucionária, a força motriz do processo, lançam mão de interpretações que objetivavam esvaziá-la de sentido e, por uma inversão, pô-la na contramão de um suposto andamento natural e positivo da organização social, em favor do poder “como medida da assimetria originária produzida pelas desigualdades naturais, que instituem a relação social como forma de troca de proteção e de obe-

³⁹⁸ C.f. CHIGNOLA, 2005, p. 337

diência”. Segundo esta literatura, tal naturalização desta forma do poder acompanha a interpretação segundo a qual a Revolução é tomada como “uma fase de desordem absoluta, porém transitória”. O que é inadmissível é que o poder soberano “verdadeiro”, o poder emanado das forças econômicas, não consiga reestabelecer-se de qualquer forma e sob qualquer cenário de convulsão social, sempre passível de superação pelo atributo supremo e intransponível do poder a ele disposto.

A tradição contra-revolucionária molda o poder soberano nos contornos convenientes para a retomada do caminho da fundamentação metafísica da ordem burguesa. Este tipo de irracionalismo do poder, pois que pretende impossibilitar qualquer meio de racionalização que revele a natureza mítica de sua própria constituição, marca um ponto de congruência entre a apologia dos antigos regimes e as teorias conservadoras do contrato social e, é nesta medida que nos interessa aqui assinalar com Chignola³⁹⁹, esta composição que expressa as tendências que conformam o nascimento do poder soberano moderno.

Poder e vida

Nesta configuração surge o problema do poder como potência individual e como seu espraio no contexto da multidão. O ponto de tensão que surge desta relação se localiza na efetividade, ou nos efeitos do exercício do poder. Neste sentido, o poder só se realiza quando produz efeitos materiais⁴⁰⁰. Ou seja, a efetividade consiste na coincidência entre a produção de efeito e a constatação que evoca para, assim, existir, já que o poder se dá apenas na percepção de sua existência – ou pelos seus efeitos imediatos.

³⁹⁹ C.f. CHIGNOLA, 2005, p. 339

⁴⁰⁰ C.f. MONTANARI, B. *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Milano – Udine: Mimesis Edizione, 2013, p. 31. Nas próximas citações a obra será referida pela abreviação (MONTANARI, 2013).

Segundo o autor, se a existência do poder depende da sua evidência, isto significa que há uma relação direta entre sua origem e seu “alvo”. Esta evidência perpassa a noção de “obediência”, diretamente ligada ao sujeito social da multidão, à qual se dirige. A obediência surge, assim, como necessidade para a efetividade do poder, como vontade e como comportamento social, que pode configurar uma tensão ou um acordo submetido à aceitação daquilo que o poder estabelece. Neste sentido Santiago (2012), diz que:

Servidão e liberdade são palavras de que nos servimos para indicar certa predominância da direção assumida por um desejo, por tanto certa estruturação momentânea de um ser, conforme prevaleça o rebaixamento ou aumento de sua potência⁴⁰¹.

A obediência, portanto, não é só um dado do comportamento, mas se oferece a verificar a factualidade e também a constituição mesma do poder. Todavia se isso é um dado relevante para a ciência política não podemos esquecer que na relação entre o eu que quer e o tu que obedece intervêm vários fatores antropológicos e culturais dados anteriormente⁴⁰². A partir daí, vemos como o poder se estrutura por uma relação que oferece dois percursos complementares, ainda segundo o autor, um comportamental (sociológico) e outro filosófico existencial.

O primeiro tem por objeto o mero comportamento estrito, o outro um comportamento interrogativo. O primeiro tende a configurar-se materialmente na relação entre comando e obediência o segundo raciocina e argumento em torno da estrutura finita do homem a respeito do qual a dimensão da *relazionalità* aparece como uma consequência lógico-racional⁴⁰³.

Ainda segundo Santiago⁴⁰⁴ todas essas relações envolvendo obediência, comando e servidão precisam ser vistas, antes do dado do poder, pela sua

⁴⁰¹ C.f. SANTIAGO, H. *Entre servidão e liberdade* in *Cadernos espinosanos XXVI*, nº 26: São Paulo, 2012, p. 16. Nas próximas citações o texto será referido pela abreviação (SANTIAGO, 2012).

⁴⁰² C.f. MONTANARI, 2013, p. 32

⁴⁰³ C.f. MONTANARI, 2013, p. 32

⁴⁰⁴ C.f. SANTIAGO, 2012, p. 20

relação com o desejo, ou seja, por aquilo que desloca o sujeito para esta forma de obediência. O desejo como dado da natureza realizado culturalmente carrega um jogo de tensões. Numa referência a Deleuze e Guattari, o autor aponta um grau extremo desta tensão encontrada na história. Segundo os autores é importante lembrar, por exemplo, que os campos de concentração foram “produzidos pelo mesmo desejo que movimentou as revoluções e inventou tenazes formas de resistência”.

Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição. Eis por que o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa sob levantar (e que Reich redescobriu): por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação?⁴⁰⁵.

Seguindo essa linha de raciocínio, paradoxalmente a servidão aparece próxima da liberdade, quando o desejo de obedecer, resultado de um processo de subjetivação marcado pelas determinações várias da cultura cria a vontade de agir. O problema começa quando este agir é fatalmente condição do meio.

Diríamos que essa busca pela liberdade que resulta na criação das condições da servidão é um dos paradoxos do fato do poder soberano. Como interromper este circuito “mítico” de produção da prisão da alma que por fim sempre busca pela liberdade é uma possível leitura do paradigma contemporâneo da vida nua. Pensamos assim encontrar uma ligação entre o problema da servidão e a questão do poder, o que nos aproxima de uma concepção de poder como uma emergência – de caráter benjaminiano – daquela concepção de violência revolucionária apontada nos capítulos anteriores deste trabalho.

Retomando a semântica da *Gewalt*, temos que o poder soberano se manifesta pela excedência cuja efetivação se dá pela violência. Nos termos da *Gewalt*, enquanto violência bruta e imediata que se abate sobre o homem e que

⁴⁰⁵ C.f. Deleuze e Guattari *apud* SANTIAGO, 2012, p. 23.

toma forma pela figura da vítima⁴⁰⁶. Esta excedência se põe como destino em relação a finitude humana, pois aquela eficácia do poder se realiza em último grau quando ultrapassa esta fronteira, ou seja, quando se justifica por uma suposta natureza. Esta narrativa que torna a violência natural é conclusiva do caráter mítico que se faz máscara do poder soberano. É importante lembrar como o caráter de violência, de acordo com que já vimos em capítulos anteriores, fundamenta o poder soberano não só desde sua origem, mas dele necessita continuar extraindo sentido para manter sua eficácia pela inversão da liberdade em servidão.

A crise contemporânea da democracia – expropriação da soberania popular, descrédito nos partidos e na representação política, excesso de poderes técnicos comissários não eletivos (FMI, BCE, WTO, Autoridade administrativa independente, IOM...) – faz crescer a diversidade dos impalpáveis saberes e poderes de polícia e os seus poderes semi-constituente. Como dizia um artigo de Jürgen Kraube sobre “Frankfurter Allgemeine Zeitung” lançado a pouco tempo (27 de setembro de 2011) do jogo entre o Soberano e o Comissário, surge a crise financeira que se relança entre a explosão de uma bolha especulativa e outra, na farsa definida pela renda de lucros, quando no seu interior se desenrola a divisa: “Souverän ist, wer den Normalzustand finanziert”; um estado de normalidade que, no fundo, é feito da continuidade e da regularidade da mesma crise...⁴⁰⁷

Por sermos ignorantes e desejantes, os processos de subjetivação perpassados pela ideologia dominante encontram em nossas fissuras constitutivas o espaço para agir em nome da efetivação de determinado poder: “Também a consciência, aquela envolvida no desejo, é o fenômeno do meio, que relata algo de nossas relações com o real e depende igualmente de uma gradação”⁴⁰⁸. Temos com isto que a problemática do poder precisa ser vista também como o exercício soberano de produção de subjetividade. Esta dimensão, tratada pelo

⁴⁰⁶ C.f. MONTANARI, 2013, p. 74

⁴⁰⁷ C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

⁴⁰⁸ C.f. SANTIAGO, 2012, p. 15

marxismo clássico pela relação dialética entre as dimensões infraestruturais e superestruturais da sociedade capitalista e refletida maciçamente no pensamento social do século XX é também objeto do pensamento de Benjamin na sua relação com a soberania. Isto porque o poder soberano precisa repor a si mesmo como condição de sua própria existência, e o faz pelo fio condutor do recurso ao mito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paradigmas de governo – ou da governabilidade

No decorrer deste trabalho pudemos identificar uma grave crise em torno da representação, entendida como o simulacro da sustentação do poder soberano que dá forma ao corpo do Estado. Esta crise envereda pela negação às instituições políticas em sua generalidade. Seu sintoma seriam as reações populares – levantes, insurreições, revoluções etc – que acompanham desde o surgimento a história do Estado moderno. Em geral, a negação os une através dos sentimentos de insatisfação e da revolta contra as instituições políticas. Diríamos ainda que esta crise passa pela interrupção da identificação com o corpo político institucional e pelo problema do reconhecimento com o espaço público advindo desta crise. Sistemáticamente, nos orientamos na problematização de três grandes crises, quais sejam: crise do poder, crise da política liberal e crise de suas instituições.

Pensar o desempenho do Estado pela via da soberania nacional nos leva imediatamente à ideia de guerras e todo tipo de disputas entre países e continentes do globo. Podemos assim falarmos em uma “tanatopolítica” com origem na ideia de soberania, uma noção que desnuda a questão inicial da relação amigo e inimigo, base do sistema do poder político desde a antiguidade e que ganha contornos próprios na forma política moderna. Embora aqui tenhamos, também, outra novidade: a criação de inimigos internos como base para a reprodução do sistema de defesa em nome do ideal soberano.

Por isto, falamos que estas relações ganham contornos próprios porque, de Hobbes em diante, a legitimação do espaço político passa pelo domínio da legalidade, o que não significa exatamente o domínio da lei. Da política de correlação pura e simples de oposição entre diferentes, a modernidade se encarrega de aperfeiçoar ao mundo a guerra e os instrumentos de defesa estatais em nome da racionalidade que promete a proteção e os “ganhos” da economia de

guerra (territórios, divisas etc), isto, ao tempo em que se encarrega de esconder a outra face do exercício do poder soberano, qual seja, a pura eliminação do outro que ponha a si próprio como resistência. Aqui, o poder adquire novas formas enquanto alarga seus domínios sobre a vida.

A governamentalidade do modelo de Estado contemporâneo, dependente da fantasmagoria da lógica mítica mantenedora do direito⁴⁰⁹ sustenta-se por uma inversão, sobre o “ciclo e a temporalidade da decisão política”⁴¹⁰. Segundo o autor, no plano constitucional, a legitimidade da regra segue a legitimidade da decisão, de acordo com os dispositivos reguladores do direito, que controlam não só sua construção como sua fonte constituidora. Em outras palavras, insiste-se aqui na crítica de que o direito, antes da norma que cria, resguarda e controla de onde esta emana. O que deveria causar espanto⁴¹¹, na realidade, quando o faz, também espanta por uma falsa forma. O horror que o direito deveria suscitar, uma vez visto pela ótica da denúncia de Benjamin, na verdade exprime um forte cinismo, pois uma de suas bases de sustentação é o consenso. No Estado burguês o consenso figura como forma da decisão que camufla as tensões de classe determinantes para sua atuação. Tomando esta crítica, soa um alarme de atenção sobre conceitos como decisão pública (eletiva ou não), soberania popular, as formas democráticas sob o Estado de direito, a representação: “Não só porque se forma segundo circuitos que não são delegados ou mesmo transparentes, mas também, e sobretudo, porque a legitimidade a qual a decisão poderá se apoiar depende do “sucesso” da intervenção que esta produz”⁴¹².

Esta é uma forma de violência de tipo estrutural, que se reproduz pela desestruturação do ordenamento legal, pois precisa dessa eterna crise legal para criar mais momentos de crise externas. Em certo limite, podemos dizer que

⁴⁰⁹ C.f. CG, 2010, p. 49

⁴¹⁰ C.f. CHIGNOLA, 2013, p. 06

⁴¹¹ Sobre o estado de exceção: “O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (C.f. SH, 2008, p. 226).

⁴¹² C.f. CHIGNOLA, 2012, s/p

cria tanto as formas tipológicas de crime quanto, indiretamente, as próprias ações de caráter criminoso. Assim procedendo, o direito precisa constantemente valer-se de meios tecnoburocratas que garantam sua reprodução a todo custo, ao qual lança mão da “situação limite” que acompanha seu caráter. Dizemos isto pois, embora a realidade exija uma complexidade de pensamento e de ação, se o caráter da ação diz respeito a uma situação particular, a generalidade e a impessoalidade do direito tendem historicamente a atacar as populações a ele destinadas enquanto alvo de intervenção. Nas cidades, o tratamento dispensado pelo Estado às populações periféricas, o trato de questões sociais, ou melhor, a criminalização destas mesmas populações, de entidades sociais ou de cunho humanitário com o respaldo da decisão jurídica – que muitas vezes ultrapassa o próprio ordenamento legal, sendo típicos exemplos de exceção, como em casos de decisões arbitrárias de operadores do direito ou da ação da polícia – é exemplo do contraditório amparo do direito a situações de conflito mediadas pela defesa de interesses políticos e econômicos.

Desta feita, o conceito de biopoder desenvolvido por Foucault ainda nos auxilia na tarefa de apontar na contemporaneidade as formas de domínio totalizantes capazes de ultrapassar os domínios da própria soberania política. O biopoder, que se vale não de uma potência de morte – como o poder soberano em sua relação constitutiva amigo - inimigo – mas que se basta na esfera da vida, na medida em que se encarrega da produção e manutenção das dimensões vitais – supervalorizadas em sua mera dimensão orgânica – para as relações capitalistas de produção sob a consequente exploração dos corpos, ou de um corpo que deve viver para produzir.

O que dá forma aos terrenos da disputa pelo controle e pela soberania pode, ainda, ser o paradigma da relação amigo - inimigo dotado então de uma elasticidade instrumental pela via da criação de necessidades. Pensando nos paradigmas políticos contemporâneos, este duplo se impõe no campo das disputas geopolíticas entre as nações em suas divisões por agrupamento de naturezas diversas e na imbricação entre os Estados nacionais e o grande capital mundial.

A aparente contradição do amparo legal a situações de exceção observada cotidianamente no exercício da legalidade durante o pleno funcionamento institucional do Estado de direito coaduna o resgate das ideias de Benjamin. O problema do direito é o problema da sociedade de classes, ou, a expressão da brutal funcionalidade das nossas sociedades desiguais e dominadas por interesses regularmente mantidos e administrados sob o império da ação midiático-ideológica que pauta a esfera do que chamaríamos de espaço público, em pleno funcionamento da função de dispositivo destinado a mascarar e impulsionar o poder soberano em sua forma de classe.

O poder soberano é visivelmente reconhecido na medida da reação a sua atuação, na forma da resistência à lei⁴¹³. Na atuação dos nossos Estados democráticos de direito, o trabalho, a potência do trabalho vivo, em sua contraditória relação de pertencimento e de negação ao domínio sobre sua potência exercido pela dupla capital - Estado, é visto como o elemento de resistência mais importante, ainda em Benjamin⁴¹⁴. Mesmo que fora das situações de enfrentamento, no uso da violência mediata, é ele exemplo da guarida do direito sobre a ordem de classe através de sua regulação. Esta força latente, mediata, se aproxima também da crítica democrática como da ideia de uma crítica da representação em nome de formas de democracia radicais. Estes elementos, extremamente complexos para assim serem expostos, também merecem atenção pelo seu potencial de subjetivações alternativas às regras da obediência à ordem da soberania. Como vimos anteriormente no estudo sobre o potencial revolucionário da greve geral dos trabalhadores⁴¹⁵ na leitura de Sorel por Benjamin expressa em *Para a crítica da violência* (1921), esta crítica da relação entre o poder soberano, o direito e a violência para com o trabalho seriam uma das formas encontradas para prosseguir a denúncia contra o estado de exceção que a crítica de Benjamin nos possibilitou.

⁴¹³ C.f. CG, 2010, p. 52

⁴¹⁴ C.f. SH, 2008, pp. 223-224

⁴¹⁵ C.f. CG, 2010, p. 57

Neste sentido, lembra Chauí⁴¹⁶ a atualidade dos conceitos e paradigmas modernos da política que dão sustentação às novas roupagens das querelas políticas que se repetem em torno das questões de natureza de ganho político-econômico. Lembra que para Schmitt, “a política nada tem a ver com instituições, mas se define exclusivamente por ações cujo fundamento é a divisão entre amigos e inimigos”.

Passados mais de 60 anos do pós-guerra e três décadas de desencanto neoliberal, os velhos argumentos e aporias retomam à pauta das discussões enfocando, sobretudo, a questão do estado de exceção - esse mecanismo de proteção à democracia, presente em todas as constituições democráticas e que estabelece a suspensão do parlamento e de direitos constitucionais em situações de emergência -, agora, numa dimensão mais fina, mais experiente e talvez, por isso mesmo, mais pessimista e contundente⁴¹⁷.

Dymetman (2008) se refere ao que chama de porosidade entre razão dualista terceiro-mundista (a indeterminação dos países periféricos, ex-colônias, entre assumir um caráter político independente ou reproduzir o pensamento dominante da força de império que atua sobre si) do século XX e o estado de exceção contemporâneo, reproduzido e naturalizado nas democracias atuais. Esta concepção também faz parte do conjunto conceitual utilizado por Agamben em suas obras de crítica ao Estado burguês, e dentre estas os conceitos de estado de exceção e homo sacer são indispensáveis⁴¹⁸.

Pensamos que a permanência de certos padrões políticos (lembramos do recurso mítico, denunciado por Benjamin, na formação do poder soberano) se dá também pela natureza da formação da filosofia política moderna, no que se refere diretamente ao processo de gênese da modernidade nos termos expostos no início deste trabalho⁴¹⁹. Nestes termos, vimos que a filosofia política se desenvolveu sobre a relação mediada por este poder, na forma prática das

⁴¹⁶ C.f. CHAUI, 2017, p. 227

⁴¹⁷ C.f. DYMETMAN, 2008, p. 67-68

⁴¹⁸ C.f. SANTOS, 2011, p. 16.

⁴¹⁹ C.f. KOSELLECK, 2009, p. 111

comunidades-Estados. Aqui, vale lembrar como contraponto ao pensamento clássico, da relação política primordial que dizia respeito à convivência entre comunidades, que existem mais elementos para uma caracterização das tensões políticas modernas por fora do cânone político propriamente *clássico*.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado**. Marx e o momento maquiaveliano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- ACCARINO, Bruno. **Rappresentanza**. Bolonha: Mulino, 1999.
- ADORNO, Theodor. Caracterização de Walter Benjamin. In: **Revista Prismas – Crítica, cultura e sociedade**. P. 223-237. Ática, 1997.
- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. **Estado de Exceção**. Homo Sacer II. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Homo Sacer I**. O Poder Soberano e a Vida Nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. **Il tempo che resta**. Un commento alla Lettera ai Romani. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. **L'uso dei corpi**. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.
- _____. **Meios sem fim: Notas sobre política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. O que é um dispositivo? In: **Revista de Pós-Graduação em Literatura da UFSC**.
- _____. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **Stasis**. La guerra come paradigma politico. Homo Sacer II, n.2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- ARPAIA, Bruno. **L'angelo della storia**. Parma: Le fenici, 2013.
- ASSMANN, Jan. **Il disagio dei monoteismi**. Sentieri teorici e autobiografici. Roma: Pellicano Rosso, 2016.
- BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BALIBAR, Étienne. **Spinoza e la politica**. Roma: Manifesto Libri, 1996.

BELLI, Benoni. Violência policial e segurança pública: democracia e continuidade autoritária no Brasil contemporâneo. In: **Impulso**, vol. 15, nº 37, 2004, pp. 17-34.

BENJAMIN, Andrew e OSBORNE, Peter (org.) **A filosofia de Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência - Crítica do Poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986.

_____. **Destino e caráter**. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia Press, 2011a.

_____. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34/Duas cidades, 2011.

_____. **Obras Escolhidas** - Rua de Mão Única. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. O caráter destrutivo. In: **Imagens de pensamento: Sobre o haxixe e outras drogas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Origem do Drama Trágico Alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

_____. Para a crítica da *Gewalt*. In: **Walter Benjamin - O anjo história**. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 49-71, 2010.

_____. Sobre o conceito de história. In: **Obras Escolhidas - Magia e Técnica, Arte e Política**. Ensaaios sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. **Textos Escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, J. Habermas. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BENSAID, Daniel. **Marx, o intempestivo**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

BIGNOTTO, Newton. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. In: **Kriterion: Revista de Filosofia**, vol. 49, nº. 118, pp. 401-415, 2008.

BRETAS, Aléxia. Imagens do pensamento em Walter Benjamin. In: **ArteFilosofia**, nº06, pp. 63-75, 2009.

BURKE, Edmund. Speech to the Electors of Bristol, on His Being Declared by the Sheriffs Duly Elected One of the Representatives In Parliament for That City, on Thursday, the 3rd of November, 1774. In: **The Works of the Right Honourable Edmund Burke**, in Twelve Volumes. V. II. London: s/n. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v20n44/v20n44a08.pdf>. Acesso em 15 de junho de 2019. Tradução de Gustavo Biscaia de Lacerda e revisão da tradução de Leonardo Biscaia.

CANTINHO, Maria João. Violência divina e violência messiânica em Walter Benjamin. In: **Cadernos Benjaminianos**, nº05, pp. 30-40, 2012.

CARCHIA, Gianni. **Nome e imagine** – Saggio su Walter Benjamin. Macerata: Quodlibet, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **A questão democrática**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.

_____. **Contra a servidão voluntária**. Col. Escritos de Marilena Chauí, vol. 01. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Col. Escritos de Marilena Chauí, vol. 03. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Sobre a violência**. Col. Escritos de Marilena Chauí, vol. 05. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CHIGNOLA, Sandro. A vida, o trabalho, a linguagem. São Leopoldo, **Cadernos IHU ideais**, nº 228, vol. 13, 2015.

_____. **Etwas Morsches im Recht. Su violenza e diritto**. UniNomade, 09-01-2012, disponível em <http://www.uninomade.org/etwas-morsches-im-recht-su-violenza-e-diritto/>, acesso em 16 de junho de 2019.

_____. O Conceito contra-revolucionário de poder e a lógica da soberania. In: **O poder** - História da filosofia política moderna. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Politiche della filosofia**. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche. Roma: DeriveApprodi, 2016.

_____. Regla, Ley, Forma-de-vida. Alrededor de Agamben: um seminário. In: **Revista Pléyade**, nº 12, 2013.

_____. Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze. In: **Cadernos IHU ideais**, vol. 12, nº 214, 2014.

_____. Tecnicização da decisão política é uma das assinaturas da contemporaneidade. São Leopoldo: **Revista IHU On-Line**, Ano XVII, Ed. 505, 22-05-2017, pp. 31-37, 2017.

COIMBRA, Cecília. **Operação Rio: O mito das classes perigosas**. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 2001.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

DESIDERI, Fabrizio; BALDI, Massimo. **Benjamin**. Pensatore. Roma: Carocci Editore, 2010.

DIC. DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE. São Paulo: Paulus, 2006.

DICKINSON, Colby. A necessidade de uma outra política a partir da lei inoperante. São Leopoldo: **Revista IHU On-Line**, Ano XVII, Ed. 505, 22-05-2017, pp. 51-53, 2017.

DUSO, Giuseppe. **La rappresentanza politica** – Genesi e crisi del concetto. Milano: Ed. Franco Angeli, 2007.

_____. **O Poder** – história da filosofia política moderna. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica. In: **Quaderni Fiorentini**, nº XLI, 2012.

DUTRA, Delamar José Volpato. A legalidade como forma de Estado de direito. In: **Kriterion**, vol. 15, nº 109, 2004, pp. 57-80.

DYMETMAN, Annie. Excessos da modernidade: exceção e razão dualista. In: **Direito e Sociedade – Revista de estudos jurídicos e interdisciplinares**, vol. 01, nº 03, jan./dez. 2008, pp. 67-58.

_____. **Uma arquitetura da indiferença** – A república de Weimar. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FERRIS, David S. **The Cambridge companion to Walter Benjamin**. Cambridge university press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1989.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Lembra, esquecer, escrever**. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. “Teologia e Messianismo no Pensamento de W. Benjamin”. In: **Estudos Avançados**, vol. 13, nº 37. São Paulo: Cebrap, 1999, pp. 191-206.

_____. **Walter Benjamin – os cacos da história**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

GASPARI, Elio. **A ditadura escancarada**. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

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

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Junger. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. Razão centrada no sujeito. In: **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARVEY, David (et al.) **Cidades rebeldes**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Occupy** – movimentos de protestos que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

HENNETTE, Stéphanie (et al.) **Democratizzare l'Europa!** Milão: La nave di Teseo, 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Os Pensadores)

HOFMANN, Hasso. **Legittimità contro legalità.** La filosofia politica di Carl Schmitt. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1999.

_____. **Rappresentanza – Rappresentazione.** Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento. Milano: Ed. Giuffrè Editore, 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento** – A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2011.

JUNGES, Márcia Rosane. **A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal.** Tese de doutorado. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2018.

_____. *A forma-de-vida e a política-que-vem*, em Giorgio Agamben. **Revista Controvérsia.** São Leopoldo: Unisinos, vol. 10, nº 1, 2014, disponível em <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/10058>, acesso em 25 de junho de 2019.

_____. Um poder que se alimenta de glória. São Leopoldo: **Revista IHU On-Line**, Ano XVII, Ed. 505, 22-05-2017, pp. 76-81, 2017.

KAMBAS, Chryssoula. Walter Benjamin lecteur des *Réflexions sur la violence*. In: **Cahiers Georges Sorel**, nº02, pp. 71-89, 1984.

KELSEN, Hans. **O que é justiça?** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KLEIN, Claude. **Weimar.** São Paulo: Perspectiva, 1995.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin – O marxismo da melancolia.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos.** São Paulo: Editora 34, 2009.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática** – os limites da dominação totalitária. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEVY, Nelson. **Crítica e Utopia.** Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

LOUREIRO, Maria Isabel. **A revolução alemã (1918 - 1923).** São Paulo: Editora UNESP, 2008.

LÖWY, Michel. **Judeus heterodoxos** – Messianismo, Romantismo e Utopia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Redenção e Utopia.** O Judaísmo Libertário na Europa Central. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Revolta e melancolia.** O romantismo na contramão da modernidade. São Paulo: Vozes, 1995.

_____. **Romantismo e messianismo:** ensaios sobre Lukács e Benjamin. São Paulo: Perspectiva/ EDUSP, 1990.

_____. **Walter Benjamin: avertissement d'incendie:** une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire". Presses Universitaires de France, 2001.

_____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** – uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Walter Benjamin e o surrealismo: história de um encantamento revolucionário. In: **A estrela da manhã** – Surrealismo e marxismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Crítica ao Programa de Gotha.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política.** São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS, Andityas S.M.C. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. In: **Sequência** (Florianópolis), nº74, pp. 137-152, 2016.

MATOS, Olgária C.F. **O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant.** São Paulo: Basiliense, 1999.

MILL, John Stuart. Consideration on Representative Government. In: **Utilitarianism, Liberty and Representative Government.** Londres: J.M. Dent, 1974, pp.175-393.

MONTANARI, Bruno. **La fragilità del potere.** L'uomo, la vita, la morte. Milano – Udine: Mimesis Edizione, 2013.

MORONCINI, Bruno. **Il lavoro del luto.** Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin. Milano – Udine: Mimesis edizione, 2012.

_____. **Walter Benjamin e la moralità del moderno.** Napoles: Cronopio, 2009.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben.** Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2010.

NEGRI, Antonio (et al.) **Multidão.** São Paulo: Record, 2014.

_____. Antonio. **Il potere costituente.** Saggio sulle alternative del moderno. Roma: Manifesto Libri, 2002.

_____. **Cinco lições sobre império.** Rio de Janeiro: Ed. Dp&a, 2003.

OLIVEIRA, Everaldo Vanderlei. **O Mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo – USP, 2009.

PAZÉ, Valentina. **Il communitarismo**. Roma: Gius. Laterza & Figli, 2004.

PIETROPAOLI, Stefano. **Schmitt**. Roma: Carocci Editore, 2012.

PITKIN, Hanna Fenichel. **Il concetto di rappresentanza**. Milano: Rubettino Editore, 2017.

_____. Representação: Palavras, instituições e ideias. In: **Revista Lua Nova**, nº 67: São Paulo, 2006.

_____. **Wittgenstein and justice**. Berkeley: University of California Press, 1972.

PONTEL, Evandro. **Estado de exceção - Estudo em Giorgio Agamben**. Passo Fundo: Ifibe, 2016.

PORTINARO, Pier Paolo. **El realismo político**. Buenos Aires: Nueva visión, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **As revoluções russas e o socialismo soviético**. São Paulo: UNESP, 2017.

ROUSSEAU, J.J. **Do contrato social**. São Paulo. Editora Revista dos tribunais, 2012.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a *profanação* política. In: **IHU On-Line**. São Leopoldo: UNISINOS, ed. 414, 15-04-2013, disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&secao=414, acesso em 03 de julho de 2019.

_____. Implicações políticas da teologia no pensamento de Walter Benjamin. São Leopoldo: **Revista IHU On-Line**, Ano XVII, Ed. 505, 22-05-2017, pp. 14-19, 2017.

_____. O estado de exceção como paradigma de governo. In: **IHU On-Line**. São Leopoldo: UNISINOS, ed. 373, 12-09-2011, disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4080&secao=373, acesso em 03 de julho de 2019.

RUSH, Fred (Org). **The Cambridge Companion to Critical Theory**. Cambridge University Press, 2004.

SAFATLE, Vladimir. **O dever e seus impasses**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

SALZANI, Carlo. Giorgio Agamben's Anti-Utopia. In: **Utopian Studies**. Vol. XXIII, nº01. Pennsylvania: University Park, 2012, pp. 212-237.

_____. Violence and Critique. In: **Colloquy Text Theory Critique. Nº 16**. Melbourne: Monash University, 2008, pp.06-17. Disponível em: colloquy.monash.edu.au/issue16/salzani-fitzgerald.pdf. Acesso em 30 de maio de 2019.

SANTIAGO, Homero Silveira. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri. **Curso Livre**. São Paulo, agosto de 2009. Disponível em: <http://ccint.fflch.usp.br/node/694>. Acesso em 16 de junho de 2019.

_____. Entre servidão e liberdade. In: **Cadernos espinosanos XXVI**, nº 26: São Paulo, 2012.

SANTOS, André R. D. Violência e poder: o conceito de estado de exceção para Walter Benjamin e algumas de suas implicações na filosofia política contemporânea. In: **Prima Face**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, vol. 09, 2011.

SCATTOLA, Merio. **Teologia política**. Bologna: Mulino, 2007.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político/ Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

_____. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SHIRER, William L. **The rise and fall of the third Reich: A history of Nazi Germany**. E. Fawceti, 1988.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STEIN, Ernildo. **Órfãos de utopia – a melancolia de esquerda**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1993.

STIVAL, Mônica Loyola. **Foucault entre a crítica e o nominalismo**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo – USP, 2013.

TELES, Edson, SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.

TELLES, Vera da Silva (et al.) **Saídas de emergência**. São Paulo: Boitempo, 2011.

TOSI, Giuseppe (et al.) **Centenário da Revolução Russa – Balanços e reflexões**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

_____. O que resta da ditadura? Estado Democrático de Direito e Exceção no Brasil. In: **Cadernos IHU ideias**, vol. 15, nº 207, 2017.

_____. *De Revolutionibus Orbis Terrestris*. In: **Centenário da Revolução Russa – Balanços e reflexões**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. Pp. 09-30.

WISMANN, Heinz. **Passages: Walter Benjamin et Paris – Etudes réunies et présentées par Heinz Wismann**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin – uma biografia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. In: **Revista Lua Nova**, nº67: São Paulo, 2006.

ZIZEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Violência**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ZOLO, Danilo (Org.) **O Estado de Direito - História, teoria, crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.