



Revista Direito e Práxis

ISSN: 2179-8966

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Dyniewicz, Letícia Garcia Ribeiro  
Direito e estado de exceção: no traço dos cacos de Walter Benjamin  
Revista Direito e Práxis, vol. 12, núm. 4, 2021, Outubro-Dezembro, pp. 2542-2568  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/48067>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350971276007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://redalyc.org)

UFRJ  
[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc  
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto



## **Direito e estado de exceção: no traço dos cacos de Walter Benjamin**

*Law and state of exception: on the path of Walter Benjamin's fragments*

**Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidade Federal de Lavras, Lavras, Minas Gerais, Brasil. E-mail: ribeiroleticia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6577-3539>.

Artigo recebido em 4/02/2020 e aceito em 28/09/2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



**Resumo**

Esse artigo propõe uma leitura conjunta de dois importantes textos de Walter Benjamin: *Sobre o Conceito de História e Crítica da Violência*. A partir dos conceitos trabalhados pelo autor, pretende-se, com essa análise, demonstrar que, para se romper com a violência que inaugura e mantém o Direito, ou com o estado de exceção que se tornou regra, é preciso pensar uma concepção de História não-linear.

**Palavras-chave:** Direito; Estado de exceção; Walter Benjamin.

**Abstract**

This article aims to conjugate two important texts of Walter Benjamin: *On the Concept of History* and *The Critique of Violence*. The reason for this reading is to show, based on the author's concepts, that in order to break the violence that, as he understands, inaugurates and maintains the Law, it is necessary to think about a non-linear History's conception.

**Keywords:** Law; State of exception; Walter Benjamin.



## Introdução

No Direito, a leitura clássica do conceito de estado de exceção é realizada por Carl Schmitt, que recupera a tradição do Direito Público romano para tratar do tema e afirmar que é neste momento que se apresenta a figura do soberano. Walter Benjamin, contemporâneo do jurista alemão, contrapõe-se a essa interpretação, ao afirmar que o estado de exceção é, na verdade, a regra e, assim, age como um instrumento do Direito em nome do progresso, do fascismo e dos vencedores de maneira constante. Mais que isso, o próprio Direito, tal qual afirma Schmitt<sup>1</sup>, se constituiria, também para Benjamin, a partir de um ato inaugural violento que é perpetuado por ele mesmo. Nesse sentido, torna-se imprescindível refletir sobre a natureza violenta do Direito e aquilo que o excetua a partir da ótica benjaminiana.

Este artigo tem como objetivo desenvolver, além das noções de Direito e estado de exceção, a correlata possibilidade de ruptura na ordem jurídica, apontada por Benjamin nos textos que foram selecionados. Tal ruptura se daria por meio da ação histórica que irrompe no verdadeiro estado de exceção. Ela é necessária, no pensamento benjaminiano, porque o Direito, segundo lhe parece, é um instrumento violento, seja o Direito Positivo ou o Direito Natural.

Benjamin concebe a possibilidade de uma ruptura no tempo em seu conceito de *Jetztzeit*. Esse seria um momento da História que compreenderia todo tipo de tensão, de tragédia e de barbárie já vivida pela humanidade e, justamente por isso, traria consigo a possibilidade de redimir os vencidos. Essa ruptura será interpretada neste trabalho como o verdadeiro estado de exceção benjaminiano, no qual se rompe com a lógica do Direito que o utiliza como um instrumento para sua própria manutenção.

Para compreender o que está escrito acima, é preciso percorrer algumas linhas do tortuoso trajeto benjaminiano, o que será feito em duas partes. Na primeira, apresenta-se uma reflexão sobre as concepções metodológicas e políticas de História que levaram Benjamin a pensar em um permanente estado de exceção. Para romper

---

<sup>1</sup> Apesar de ambos os autores encontrarem-se em polos políticos diametralmente opostos, é importante ressaltar que suas análises do estado de exceção apontam para a necessidade de compreender que o Direito é fundado e mantido pela violência – elemento, muitas vezes, não levado em consideração por autores liberais. Enquanto Schmitt entende a necessidade da utilização da violência e não a escamoteia, Benjamin aponta para o imperativo de erradicá-la no que chama de verdadeiro estado de exceção. Ver mais em: DYNIEWICZ, 2016.



com essa ordem, seria necessário entender a história tal qual o autor propõe. Nesse sentido, com intuito de espreitar o verdadeiro estado de exceção proposto por Benjamin, sua obra será interpretada no intuito de compreender o que aponta como possibilidade de ruptura na História. Somado a isso, será preciso analisar a ideia que o autor propõe sobre o tempo, bem como suas críticas às concepções modernas de História, para, com isso, estimar, de forma mais precisa, o que seria a exceção.

Já na segunda parte, será feita a discussão sobre de que forma o Direito se constitui a partir da violência e se mantém por meio dessa para discutir a possibilidade de ruptura dessa ordem. Para tanto, será preciso analisar os conceitos de Direito e estado de exceção em duas obras em especial: *Sobre o Conceito de História e Crítica à Violência*<sup>2</sup>. Além disso, serão analisados intérpretes clássicos de Benjamin – como Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Stéphan Mosès, Judith Butler e Michel Löwy –, bem como jovens pesquisadores, como Rafael Vieira, Sami Khatib, Jonnefer Barbosa e Maria Isabel Vilella, que têm se destacado na análise da mesma perspectiva adotada nesse texto.

A partir das trilhas tortuosas propostas por Benjamin, propõe-se vislumbrar uma ação ética na história para uma nova forma de organização política desprendida dos paradigmas violentos que constituem a natureza do Direito. Buscar o rastro da violência, tal como se pretende aqui, tem como intuito espreitar a possibilidade de ruptura com a ordem jurídica, justamente para colocar fim neste ciclo descrito por Benjamin como inescapavelmente violento. Esta visão é aqui endossada, e para isso é preciso coletar os cacos da história em busca do verdadeiro estado de exceção proposto pelo autor.

---

<sup>2</sup> É importante ressaltar que essas obras, escritas em momentos bastante diversos, também sofreram influências teóricas marcadamente diferentes, mas podem ser lidas de forma complementar. A obra *Crítica à violência* mostra um Benjamin pré marxista, vinculado às posições anarquistas de Sorel, com uma postura radicalmente ética atrelada ao monoteísmo divino para “criticar o Estado capitalista moderno e a violência jurídica” (KHATIB, 2020: 1885). Já *Sobre o Conceito de História*, é marcado por um marxismo heterodoxo, mas que ainda reverbera as críticas sorelianas em relação ao progresso.



## 2. Jetztzeit: é possível uma ruptura na História?

O texto *Sobre o Conceito de História*<sup>3</sup> (Über den Begriff der Geschichte), muito provavelmente pela sua publicação póstuma, é um bom exemplar da dificuldade de se interpretar o pensamento benjaminiano. Toda sua estrutura é fragmentada e permeada por metáforas que se apoiam tanto no materialismo histórico (sem deixar de criticá-lo), quanto na teologia<sup>4</sup> e na estética.

Outro elemento importante desse texto é o fato de que ele é fortemente influenciado pela guerra e pela ascensão do fascismo. Esses eram temores que influenciavam grande parte da intelectualidade alemã no primeiro semestre de 1940 que, ao que tudo indica, foi a data em que Benjamin teria “concluído” a escrita das *Teses da História*<sup>5</sup>. Como escreve a Gretel Adorno: “A guerra e a constelação que a gerou levou-me a pôr no papel algumas ideias das quais posso dizer que andavam comigo, ou melhor, de mim próprio escondidas, há perto de vinte anos” (BENJAMIN, 2004: 150). Benjamin teria compreendido a modernidade do fascismo, bem como sua relação intrínseca com a ideia de progresso e da sociedade industrial-capitalista (LÖWY, 2005).

Segundo Mosès, a Primeira Guerra seria uma experiência fundadora em que se pode perceber o absurdo da História, bem como o fim da tradição, ou seja, de uma memória coletiva que se passa de geração a geração como um tesouro (MOSÈS, 2009). Essa experiência teria deixado como legado para Benjamin a ideia de que não era possível manter uma noção de progresso histórico face a todo sofrimento humano. Tal percepção teria o encaminhado a pensar o tempo como uma justaposição de momentos com sentidos diferentes e que não se somam em direção ao progresso.

<sup>3</sup> Adoto, nesse texto, a tradução de João Barrento para o português de Portugal da editora Assírio & Alvim de 2008. Existem outras traduções para o português, como a da Editora Brasiliense, de Sergio Paulo Rouanet, bem como a de Flávio Kothe, pela editora Ática. Além da dificuldade da tradução do alemão, esse também é um texto póstumo. Foi publicado pela primeira vez em 1942, na Revista do Instituto de Pesquisa Social (Zeitschrift für Sozialforschung) e não tem versão definitiva. Benjamin, em carta para Gretel Adorno, afirma que ainda não pensava na publicação do que chamava de apontamentos, pois tinha certeza que isso causaria confusão na interpretação do texto. Ver mais em: BENJAMIN, 2010 e GAGNEBIN, 2010.

<sup>4</sup> Benjamin teria desenvolvido uma teologia messiânica secularizada, também com influências cristãs, com o foco centrado nessa ideia de redenção – um acontecimento que se produziria na história, não o fim dos tempos (LÖWY, 1990).

<sup>5</sup> O título da obra é *Sobre o Conceito de História*. No entanto, popularizou-se como *Teses sobre Filosofia de História*. Para facilitar a citação desse texto, sempre irei me referir a ele como *Teses* nas próximas vezes em que citá-lo neste trabalho.



Percebe-se que o texto é permeado pela questão epistemológica do conceito de História, crítico e propositivo e também por um elemento político. A primeira seria a de reencontrar a “verdadeira imagem do passado” a partir de uma imagem dialética, composta por milhares de fragmentos e, por isso, complexa e não linear (GAGNEBIN, 1999). Já o elemento político, consiste em pensar sobre o verdadeiro estado de exceção. Nesse sentido, o elemento histórico-epistemológico e o político caminham lado a lado nas Teses, pois só a partir de outra concepção de História é que é possível o verdadeiro estado de exceção.

Em 1940, Benjamin, em carta a Adorno, afirmou que desenvolvia um texto no qual seu intuito era destacar sua forma de ver a História da maneira como o positivismo a faz. Assim, nas Teses, Benjamin irá criticar, a partir do “denominador comum” (LÖWY, 2005: 33) do positivismo, duas concepções de História que, apesar de diferentes, tratam do tempo da mesma forma: como homogêneo e vazio. A primeira delas é a concepção historicista (ou burguesa), que concebe o passado como uma imagem eterna. Já a segunda liga-se à social democracia e ao marxismo vulgar – trata do passado como uma experiência única (Tese XVII).

Compreender a História a partir da homogeneidade do tempo suscita três elementos: a ideia de continuidade, a de causalidade e a de progresso (MOSÈS, 2009). A ideia de continuidade e de causalidade levariam ao entendimento de que a História é uma sucessão de fatos encadeados linearmente, com um encaminhamento teleológico. Já em relação ao progresso, existiria um processo em escala de ascensão econômica e moral infinitos do homem.

Tal como o restante do positivismo, o historicismo teria seus pressupostos metodológicos emprestados das ciências naturais do século XIX. Mosès o definiu como uma:

crença na objetividade dos “fatos”; o fato histórico concebido no modelo de “fatos científicos”; uso de um método puramente indutivo que consiste na acumulação de fatos e leis gerais abstratas da qual a objetividade era considerada tão certa quanto os fatos eles mesmos (MOSÈS, 2009: 67).

Essa cientificidade do método tinha também a pretensão de completude da história, sem levar em consideração que há ali algo esquecido – a narrativa dos perdedores.

Tais historiadores atribuiriam uma lógica externa a esses eventos, que não é inerente à própria visão do passado, sem considerar a complexidade e a dialética das



relações do passado que não são possíveis de apreensão no presente (FONSECA, 1997). Esse método de olhar para a História impede que se olhe o passado como repleto de fragmentos. Então, passa-se a tê-lo como uma cena histórica única, como um objeto imutável.

Na VII Tese, Benjamin afirma que esse é o método da História que nutre uma empatia em relação aos vencedores, ou seja, com os detentores do poder, e o faz por meio do discurso de neutralidade. Quando, ao contrário, tal visão da História está marcada por uma forte valoração positiva da narrativa dos vencedores.

Exergar a História dessa perspectiva também carregaria consigo a esfera do conformismo, já que essa não se interessa em olhar para o passado como uma narrativa complexa, a qual carrega sempre colado a um documento de cultura também um documento de barbárie. Assim, se invisibiliza um sem-número de pessoas que trabalharam para que grandes obras, sejam elas científicas ou culturais, fossem realizadas. Implica aqui afirmar que, para o autor, cultura ou civilização e barbárie formam uma “unidade contraditória” (LÖWY, 2005: 75) e, portanto, não são elementos que se opõe, nem mesmo etapas diferentes da História.

Agamben, em seu texto *Tempo e História*, afirma que essa é uma visão oitocentista da História, que a considera como um processo de mera sucessão de momentos, mera cronologia que levaria a um progresso contínuo e infinito. Nesse sentido, afirma que o sentido da história só é apreendido no seu conjunto, jamais no “agora pontual e inapreensível” (AGAMBEN, 2005: 118).

A outra forma de olhar a História, analisada por Benjamin e já citada no início do texto, seria a da social democracia ou do marxismo vulgar, no qual a crítica ao progresso também é bastante forte. Este materialismo histórico, que teria sido adotado, segundo o autor, na condução da prática política da República de Weimar e da Segunda Internacional também adotaria a concepção de tempo histórico vazio, homogêneo e linear (GAGNEBIN, 1999). Do mesmo modo não haveria aqui a preocupação de compreender o tempo a partir de intermitências, avanços e retrocessos e ambiguidades.

Em um dos apontamentos que precede as Teses, Benjamin ressalta seu apreço a Marx. Apesar disso, critica seus seguidores no âmbito da social democracia, que





compreenderiam o marxismo como um conjunto de citações de Marx e Engels acrescido de um evolucionismo na interpretação da História<sup>6</sup>. Assim afirma:

E essas doutrinas foram a filosofia escolar do Partido Social-Democrata - de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorländer. Se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária (BENJAMIN, 2004: 154).

Para Benjamin, tal visão da História ameaça transformá-la numa “História trágica do proletariado oprimido e de suas vãs tentativas revolucionárias numa epopéia vitoriosa” (MOSÈS, 2009: 158). Ela consideraria apenas os progressos na dominação da natureza, e seria um progresso da própria humanidade, infinito e “imparável”.

Essa crítica remete, principalmente, ao fato de que tal visão da História fazia com que o trabalhador acreditasse que estava na liderança do movimento histórico e de que o cientificismo marxista estava observando e descrevendo algo que já estava acontecendo (KONDER, 2003). Do mesmo modo, a social democracia – tal como afirma Benjamin na XI Tese e também em anotações referentes às Teses – teria sido responsável pela posição conformista dos trabalhadores em relação à História.

Isso teria ocorrido no momento que essa corrente “atribuiu ao operariado o papel de libertador das gerações futuras” (BENJAMIN, 2004: 158). Isso porque teria desvinculado os trabalhadores da História e do sofrimento de seus antepassados, conectando-os a um ideal de libertação. Haveria aqui um determinismo otimista que, tal como o historicismo, veria a História com as lentes da causalidade. Assim, a História correria naturalmente para o socialismo, o que retiraria a responsabilidade e a necessidade de ação no tempo da classe trabalhadora.

Nas palavras de Gagnebin, a crítica que Benjamin dirige ao historicismo tradicional (tanto marxista quanto historicista) “quer apagar são os buracos da narrativa que indicam tantas brechas possíveis no continuum da dominação” (GAGNEBIN, 1999: 100). Tais concepções não permitem que se enxergue os eventos de forma particularizada, o que acaba por encobrir o particular na tela do geral. Dessa forma, impede que o homem, como ator político, enxergue tanto no passado como no presente o contingente, e, portanto, a possibilidade de ação. Além disso, impede que o sujeito

---

<sup>6</sup> Tal como Stèphan Mosès (2009), não será abordada a diferença entre essas duas correntes, já que não influenciará no debate aqui realizado. O autor analisa essas duas variantes dentro do conceito de filosofia da história marxista.



compreenda que sua ação também é contingente e que o “seu sentido (que seria, efetividade) depende de sua conformidade ou não com a dinâmica da Razão que trabalha na História” (MOSÈS, 2009: 4).

Induz que o ciclo da vida, da História e da política seja compreendido como natural. Isso significa que os sujeitos, tanto aqueles que detêm como os que não detêm o poder, continuem a trabalhar para a perpetuação, como logo veremos, da violência que mantém o Direito. Que continuem a trabalhar para a barbárie, para a opressão, para a lógica da perpetuação do poder, para o estado de exceção no sentido schmittiano<sup>7</sup>. Seria, tal qual afirma Anita Schlesener, “*uma marcha progressiva e irreversível da humanidade num processo sem limites, numa marcha pontuada por vitórias*” (SCHLESENER, 1997: 67), sem que se visualize que as vitórias pontuais sufocam aqueles que porventura ainda não sejam vencedores.

Oposta a essa visão de tempo homogêneo, linear e vazio, Benjamin propõe na Tese XIV que se olhe para a História como “*objeto de de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (Jetztzeit)*” (BENJAMIN, 2004: 17). O *Jetztzeit*, forma que o autor compreende o tempo messiânico (Tese XVIII), “*concentra em si, numa abreviatura extrema, a História toda da humanidade, corresponde milimetricamente àquela figura da História da humanidade no contexto do universo*” (BENJAMIN, 2004: 21).

Nessa última passagem, Benjamin está comparando esse instante com os dois segundos que um biólogo teria dito ser o correspondente da história humana dentro da história do universo em um dia de 24 horas. Ou seja, esses dois segundos da humanidade estão no presente e contêm um enorme potencial, justamente pela tensão de forças, de ideias e de vivências que ocorreram simultaneamente em um mesmo segundo de história da humanidade.

Esse tempo, diferentemente daquele que foi criticado por Benjamin, não é mais algo orientado, ou seja, um tempo no qual, inevitavelmente, uma ação sucede a

---

<sup>7</sup> Para Schmitt (2005), estado de exceção é a capacidade que deve possuir o soberano para suspender a ordem e todas as leis constitucionais em nome da Constituição, que, para ele, é a materialização da vontade do povo em constituir-se como unidade. Ou melhor, é uma decisão sobre o tipo e a forma de unidade política que o povo quer para si. Do mesmo modo que Deus suspende as leis naturais e opera um milagre, o soberano suspende as leis constitucionais e garante a unidade, ou seja, um direcionamento para aquela unidade. Essa poderia se dar, faticamente, por uma “ditadura” do Presidente do Reich, na República de Weimar, albergada pelo art. 48. Esta, segundo Schmitt, deveria ser usada frente às crescentes dificuldades econômicas que o país enfrentava. No sentido contrário, Benjamin está a romper com a ordem estatal a partir de meios puros na apreensão de algo novo.



outra como em um processo irreversível, que não pode ser parado. Ao contrário, esse tempo contém uma super dimensão do presente, no qual existe tanto passado quanto futuro, mas não apenas como antecedente e consequente. O que se tem nessa concepção de tempo é o passado como elemento potencializador do presente, e o futuro como lugar de possibilidades de realização de um momento que se inicia no tempo presente e que não pode ser determinado pelo passado, pois não há lei de causalidade na história.

Dessa forma quando o presente não é vivido apenas como uma passagem entre o passado e o futuro (Tese XVI), dá-se a ele um enorme poder disruptivo e criativo para que nasça aqui a utopia, algo novo que poderá redimir o passado. Pensando nessa concepção de tempo – constituído por inúmeros momentos justapostos, por milhões de instantes únicos que foram vividos em diferentes lugares e por pessoas de modo diferente –, o autor acredita na possibilidade de que cada um dos instantes que vivemos traga consigo a oportunidade revolucionária, a oportunidade para a ação política.

Pode-se pensar a ação política como esse momento de ruptura, no qual o homem age de forma responsável, colocando um ponto final no passado e iniciando algo novo por meio da revolução. Nada relaciona essa ação com uma operação jurídica, por exemplo, como se fosse suficiente um decreto para dar fim ao verdadeiro estado de exceção. Só uma verdadeira ação política, no sentido revolucionário benjaminiano, tal como afirma Reyes Mate (2011), seria capaz de pôr fim aos sacrifícios humanos das classes oprimidas.

Essa forma de pensar o tempo em Benjamin é melhor descrito tanto em fragmentos, encontrados com o nome de *Novas Teses*, quanto nas *Passagens*. Nas *Novas Teses*, ele afirma que esse seria o momento da concentração do passado, “*um relâmpago em forma de cone que atravessa todo o horizonte passado*” e como “*a memória involuntária da humanidade*” (BENJAMIN, 2004: 155). E nas *Passagens*:

Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. (...) Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade (BENJAMIN, 2002a: 795).

A imagem dialética seria o objeto do historiador. Pela sua natureza fragmentada, repleta de contradições, não é um fato dado, mas uma narrativa



construída pela História, o que tornaria o passado muito mais atual e potente do que quando esse mesmo ocorreu. Ademais, permitiria que aquele momento fosse apreendido de modo a desvelar mitos e inverdades que estavam cristalizados na narrativa historicista. A imagem dialética é, para Mosès, uma categoria estética que, em Benjamin, determina a percepção política da História e nos permitiria *“decifrar o passado a partir do nosso presente, ou seja, lê-lo politicamente”* (MOSÈS, 2009: 104).

Também a partir da imagem dialética, é possível iniciar a compreender o messianismo de Benjamin, tal como afirmará no Apêndice B das *Teses*: *“Mas isso não significa que, para os judeus, o tempo fosse vazio e homogêneo, pois nele cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias”* (BENJAMIN, 2010: 20). Com isso, o autor afirma que a possibilidade da redenção messiânica existe caso se tome com seriedade a história do tempo não homogêneo e vazio, ou seja, a verdadeira História<sup>8</sup>. A possibilidade da porta messiânica existiria quando se considera o passado a partir da verdadeira História e não se toma o futuro como dado.

Não se trata aqui de esperar o Messias, Benjamin afirma *“fazer época não significa intervir passivamente na cronologia, mas precipitar o momento”* (BENJAMIN, 2004: 152). Há a necessidade de que o sujeito aja para interromper o tempo homogêneo tendo em vista a verdadeira História e um futuro a ser construído que não pode de forma alguma ser determinado, ou, tal como afirma Löwy (2005: 144), *“trata-se [...] de ser capaz de apreender o instante fugaz em que a ação revolucionária é possível”*. Nesse momento, pode ocorrer a interrupção messiânica<sup>9</sup>, ou a *“passagem do tempo da necessidade para o tempo da possibilidade”* (MOSÈS, 2009: 12).

Esse é também o momento da redenção. A figura da redenção caracteriza-se, justamente, pela abertura possível do futuro para um tempo no qual a qualquer instante o potencial anárquico e imprevisível da história pode ocorrer, ou seja, o agir pode exprimir a possibilidade de redenção (LORENZETTO, 2010).

Mosès explica (2009: 108) *“a diferença qualitativa de cada um dos fragmentos do tempo sempre traz novas possibilidades de mudanças ainda não vislumbradas, uma ordem totalmente nova das coisas”*. Isso também significa dizer que a relação do autor com a redenção não é algo em relação a uma possibilidade futura, portanto, não é

<sup>8</sup> Desse momento em diante, todas as vezes em que eu me referir à concepção de história de Benjamin, usarei o termo verdadeira história.

<sup>9</sup> Ainda numa compilação de Focillon quando tenta explicar a suspensão messiânica, Benjamin (2010) transcreve o seguinte trecho “Breve minuto de plena posse das formas, e apresenta-se como uma rápida felicidade”.



utópico, mas se dá no presente, sempre como uma possibilidade no agora, por isso a necessidade de uma capacidade sempre vigilante porque essa mudança no curso da história pode ocorrer a qualquer instante.

### 3. Violência divina: a ruptura da História

Essa subseção demonstra como tal ruptura pode ocorrer no Direito. Para tanto será subdivida em duas partes. A primeira delas trata das diferenças entre direito natural e direito positivo. De que forma ambos contribuem para a perpetuação da violência dentro da esfera do Direito. Enquanto na segunda, são abordadas as diferenças entre violência mítica e violência divina para compreender a possibilidade de ruptura.

#### 3.1 Direito natural e direito positivo: fundação e manutenção da violência pelos poder constituinte e constituído

A violência divina é caracterizada, por Benjamin, em seu texto *Crítica à Violência*, como pura, imediata, letal sem ser sangrenta e, principalmente, aniquiladora do Direito. Essa violência é capaz de pôr fim, interromper o estado de exceção e inaugurar o que Benjamin chama de verdadeiro estado de exceção. O autor tem como intuito investigar e, na medida do possível, extinguir o problema da violência mítica, aquela que é capaz de instaurar e manter o Direito.

Nesse sentido, será importante compreender de que forma a violência divina pode colocar fim ao estado de exceção. Além disso, demonstrar o que é, para Benjamin, a violência mítica, também conhecida como violência secular, que perpetua o Direito.

Para que seja possível fazer essa leitura da ruptura e da violência mítica comparada ao estado de exceção, nesse item irei me dedicar à questão política e messiânica da ruptura que também estão nas *Teses*. Assim, o desdobramento que se segue do verdadeiro estado de exceção pode ser compreendido a partir da violência divina de Benjamin, caracterizada como uma ruptura no tempo. Para tanto, será preciso analisar nesse item as formas que o autor enuncia em *Crítica à Violência* que poderiam pôr fim à História do progresso, que vimos até então, para inaugurar um novo tempo.



Esse texto, bastante anterior às *Teses*, é o único excerto sobre política e violência publicado pelo autor. Os demais, que aparecem nomeados em cartas a Scholem, seriam *True Politics*, *Dismantling Power* e *Teleology without End*<sup>10</sup>, jamais vieram a público. A *Crítica à Violência* foi publicada no periódico *Archiv für Sozialwissenschaft* no ano de 1920 (BARBOSA, 2013). Esse texto tinha como objetivo central delimitar o uso da violência nas suas relações com o Direito e com a justiça, que se estabelecem violentamente quando interferem em relações éticas.

Este é mais um dos textos enigmáticos de Benjamin. Grande parte disso se deve a um grande número de autores de tradições diferentes que o influenciaram – passando de Sorel a Scholem. Outra explicação é dada por Butler. A autora afirma que Benjamin está paralelamente tratando do tema por uma perspectiva teológica e por uma perspectiva política. Da perspectiva política, teríamos as condições para a greve geral do proletariado que pararia todo o Direito e, por outro lado, teologicamente, “*a noção de um deus divino cujos mandamentos oferecem um tipo de injunção que é irredutível à lei coercitiva*” (BUTLER, 2012: 73).

Já de início é preciso analisar o próprio título do texto no original *Zur Kritik der Gewalt*. Primeiramente, o sentido de *Kritik* é retomado de Kant e significa *crítica*, no sentido de *delimitação, demarcação*<sup>11</sup>. Já o segundo termo, *Gewalt*, pode ser traduzido para o português como *violência* ou *poder*. Em alemão, a palavra tem o duplo sentido de violência e poder. Benjamin não faz questão de diferenciar o uso da palavra, já que acredita existir uma imbricação entre o poder político e a violência. Esse jogo entre os dois termos faz parte do ensaio e reforçaria ainda mais o sentido da *Gewalt*<sup>12</sup>. Balibar também afirma que o autor faz esse jogo de palavras para enfatizar o papel institucional ou constitucional do poder.

Iniciando a interpretação mais detida do texto, percebe-se que a primeira distinção que o autor elabora é entre dois tipos de Direito. Tal distinção entre direito natural e direito positivo centra-se, principalmente, no momento do uso da violência. Enquanto o direito natural utiliza a violência como um princípio para obter qualquer fim considerado justo, o direito positivo, o qual vê o poder como dado historicamente

<sup>10</sup> Optei não traduzir para o português e reescrever os títulos em inglês para facilitar a leitura. No Alemão seria: *Die wahre Politik (True Politics)*, *Abbau der Gewalt (Dismantling Power)* e *Teleologie ohne Endzweck (Teleology without a final goal)*. Ver mais em: HANSEN, 2000: 261.

<sup>11</sup> Ver mais em: DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>12</sup> Ver mais em: BALIBAR, Etienne. “Reflections on Gewalt”. *Historical Materialism*, London, v. 17, n. 1, p. 99-125, 2009.



adquirido, não leva em consideração que os fins obtidos com meios legítimos podem ser violentos.

Em outras palavras, se a situação histórica justifica a violência, o fim é legítimo. Nas palavras do autor: *“O direito natural aspira a legitimar os meios pela natureza justa dos fins; o direito positivo busca garantir a natureza justa dos fins pela legitimidade dos meios”*. (BENJAMIN, 2010: 50). Ou seja, a questão que está por trás da discussão da ambivalência entre direito natural e positivo seria referente à legitimidade da violência mesmo que a serviço de fins justos.

O direito natural teria justificado toda teoria contratualista e todos os atos de terrorismo cometidos durante a Revolução Francesa, já que estes teriam nele seu fundamento ideológico. Assim, tal concepção *“não veria nenhum problema no uso de meios violentos para fins justos, percebendo a violência como natural”* (BARBOSA, 2013:153). Tal teoria, para Benjamin, estenderia-se até o darwinismo social e a defesa que faz da violência como meio de cumprimento dos fins naturais (SELLIGMAN-SILVA, 2009).

O direito positivo, pela sanção ou não sanção dos atos, delimita historicamente os critérios de violência pelos meios, não pelos seus fins. Assim, tal como afirma Benjamin, *“se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios”* (BENJAMIN, 2004: 50). Isso permitiria diferenciar o poder sancionado do poder não sancionado e haveria, no mínimo, uma avaliação genealógica, da origem histórica da lei ou dos fins do poder (SELLIGMAN-SILVA, 2009).

Benjamin acredita que esse é, na verdade, um falso impasse que poderia ser resolvido desde que o olhemos de um ponto de vista de fora tanto do direito natural quanto do direito positivo. A saída desse impasse só poderia ser resolvida por aquilo que chama de filosofia da História, ou seja, para o modo de pensar História abordado na primeira seção. Desse modo, seria possível estabelecer *“critérios independentes tanto para fins justos como para meios justos”* (BENJAMIN, 2010: 51).

Nesse sentido, Mate afirma, que só é possível pensar, com Benjamin, um lugar liberto da opressão do direito “onde não há norma”, onde a vida seguiria seu curso natural<sup>13</sup>. Esse lugar é nomeado pelo autor como o carnaval. Em outras palavras:

<sup>13</sup> Contrariamente a essa visão, o Estado schmittiano busca uma forma de organização a partir do Direito – esse entendido como decisão – em que ele permeia toda a sociedade. Nesse sentido Gilberto Bercovici aponta que Schmitt apontava para a necessidade de um estado neutro (que fosse compreendido como neutro, para tanto, *“é necessário um Estado forte, pois a solução é política e exige a capacidade de tomada*



No estado de exceção, Benjamin via rebrotar a espontaneidade da vida, pois a excepcionalidade era o mesmo que mandar o dique pelos ares, isto é, indicava que a lei tinha um prazo. O decisionismo que anima o estado de exceção evidencia o caráter finito da ação livre frente à imutabilidade da norma. A decisão salva o caráter vivo ou vital da política, aspecto este que fica obscurecido na objetividade da norma (MATE, 2011: 194).

Benjamin mostra que não há possibilidade de se pensar a lei como uma alternativa à violência, mas a questão que surgiria, segundo Butler, seria *“como recusar de maneira acrítica formas de obediência a regimes injustos”* (2012: 65). Inicialmente, aceita essa forma de pensar o Direito, já que para o autor seria necessário pensar a historicidade dos meios.

A ruptura com essa forma de pensar e exercer o Direito e a justiça ocorre a partir de uma noção de meios puros da política, que não utilizem o Direito. Seriam meios não instrumentais, também chamados de violência divina, que não teriam como função nem fundar o Direito nem mantê-lo<sup>14</sup>. Enquanto não se rompe com essa forma de pensar o Direito, que se caracteriza pelo monopólio do poder face à pessoa individualmente, apenas se mantém o Direito pelo Direito (BENJAMIN, 2010).

Esse funcionamento violento do Direito teria como razão a ameaça que a violência tanto interna – tal como a greve<sup>15</sup> – quanto externa ao Direito podem representar ao próprio Direito. Este, portanto, não consiste em um mecanismo para a proteção do indivíduo, mas, sim, em um instrumento que visa a sua própria perpetuação. Seria o Direito mais um dos recursos para a criação de poder que garante privilégios a grupos sociais e econômicos.

---

de decisões. A saída é um poder neutralizador, que, utilizando-se dos poderes de exceção, consiga excluir quem é hostil ou estranho à ordem política” (BERCOVICI, 2004: 83). A lei, a decisão, cria fronteira entre amigo e inimigo, exclui quem é hostil. Utiliza o Direito como forma instituída e legítima de violência.

<sup>14</sup> Para compreender melhor o sentido de meios puros que Benjamin utiliza, vale acompanhar a discussão que Agamben promove em Estado de exceção no ensaio “Luta de Gigantes acerca de um vazio”. Nesse texto, reproduz um trecho de uma carta de Benjamin a Ernst Schoen, na qual o autor explicava que o sentido de puro, quando trata da violência, remete à linguagem humana, na qual existiria algo que estaria fora da essência do próprio ser. Agamben, nesse sentido, afirma: *“pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto ao fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade”* (AGAMBEN, 2004: 94).

<sup>15</sup> A greve, ou o operariado unido, seria a única forma de violência que o estado permite que o sujeito pratique. Provavelmente esse é aceito pelo Estado porque a greve consiste em um não agir, o que, à primeira vista, a descaracteriza como violência. O Estado daria o direito aos trabalhadores não de usar a violência, mas de se subtrair do uso dela. Caso o proletariado ameace, use de chantagem contra seu empregador ou contra o Estado, esse passa a entender que os trabalhadores estão usando da violência para atingir determinados fins. Nesse caso, o Estado passa a entender a ação como abuso. O medo do Estado, nessas situações, é o que está em análise: a possibilidade de se instaurar e modificar relações jurídicas. Nas palavras de Ferris, *“o estado é forçado a reconhecer que seu próprio princípio (o direito de usar a violência para um fim) pode ser usado contra ele mesmo”* (FERRIS, 2008: 54).





Derivaria daí, ou seja, do descompasso entre o interesse da manutenção do Direito e do interesses das pessoas, o temor do Estado de que qualquer parcela de seu monopólio escape para as mãos de particulares. Isso poderia ameaçar a ordem estabelecida, subverter o próprio poder constituído. Em outras palavras, como expõe Varella (2020), trata-se de abster o indivíduo da possibilidade de alcançar fins naturais pela violência, deixando essa possibilidade apenas para o poder jurídico. Benjamin explica: *“Trata-se da possibilidade de o poder quando não cai sob a alçada do respectivo Direito, o ameaçar, não pelos fins que possa ter em vista, mas pela sua simples existência fora do âmbito do Direito”* (BENJAMIN, 2010: 52). Varella, ao interpretar essa passagem, explana:

Diante do direito, toda manifestação que o ameaça ou é capturada e transformada em fins de direito (o que determina, e pretensamente, limita o eventual *caráter destrutivo* que qualquer ação possa apresentar à ordem estabelecida), ou é transformada em proibição, como violência não-sancionada, também elevando, entre a ação e o fim natural que persegue, fins de direito que devem garantidos (VARELLA, 2020: 1956).

Os meios puros, que o autor advoga como recursos para se escapar desse dilema, são, à primeira vista, contraditórios. Ao nomeá-los “meios”, já se espera que mantenha correlação com um fim e, portanto, uma relação teleológica. No entanto, paradoxalmente, só é puro se *“emancipa a esfera medial dos meios de seu papel secundário, de apoio, sem desistir do conceito de mediação”* (KHATIB, 2020: 1881). Seguindo o raciocínio de Khatib, Benjamin teria ampliado a concepção estética de Kant, para quem o belo seria uma finalidade sem um fim, portanto independente da representação do bem (“propositividade sem propósito”) para a linguagem e a política (KHATIB, 2020).

Essa pureza, para Benjamin, poderia ser encontrada na linguagem, já que nela não se pode falar, em princípio, em certo ou errado. Além disso, ela é capaz de criar um *“espaço no qual alguém pode operar fora da lei”* (VAN DAM, 2018: 8). A visão que Benjamin tem da linguagem, e que a aproxima da violência pura, consiste em compreendê-la *“não apenas suporte de significado, mas também o meio [medium] puro “não mediado”, no qual a cognição [Erkenntnis] torna-se comunicável”* (KHATIB, 2020: 1882).

Os meios que não usariam a violência, compreendidos na esfera da linguagem, estariam livres da força do contrato e seriam similares aqueles usados pelas pessoas



particulares para resolver seus conflitos. Para tanto, seria necessário a destruição da linguagem da decisão, a qual decide sobre os limites e suas ausências e introduz a lei como limite (DÜTMANN, 2000). Por meio da lei, conhecemos a relação da culpa e com ela nos mantemos presos à esfera do direito. Os contratos, mesmo quando realizados de forma pacífica, dão ao outro a possibilidade de recorrer à violência à parte oposta, caso o contrato não seja cumprido. Ou seja, o direito que se caracteriza por ser essencialmente contratual, mantém-se pelo poder da violência, mesmo que o momento de sua celebração tenha sido pacífico.

Esses meios apontados por Benjamin seriam: a cultura do amor, o diálogo, as negociações entre diplomatas e a greve geral<sup>16</sup>. A primeira, seguir a cultura do coração, significaria *“a delicadeza, a simpatia, o amor da paz, a confiança e outras qualidades que poderíamos acrescentar aqui”* (BENJAMIN, 2010: 60). Já o segundo meio, encontra-se nas conversas, uma técnica civilizada, na qual a mentira não é punida.

No campo da esfera pública, teríamos a negociação de conflitos por diplomatas que, eventualmente, conseguem alterar a ordem jurídica por meio de acordos não violentos (HANSSEN, 2000). Para Benjamin, a diplomacia atuaria no mesmo sentido que a tradução, a qual tem algo que não pode ser transmitido de forma equivalente, mas seria função do tradutor tentar aproximar ao máximo o sentido, pois esse é essencial<sup>17</sup>. Van Dam explica:

Isso torna a linguagem das traduções similar à linguagem técnica das conferências diplomáticas que Benjamin descreve na *“Crítica à Violência”*, em que a mentira não está sujeita a nenhuma sanção. Uma mediação de uma tradução entre o original e a *“linguagem pura”*, então, apresenta ao leitor um modelo de coexistência não violenta (VAN DAM, 2018: 9)<sup>18</sup>.

Por fim, e para esclarecer a questão da relação entre meios e fins, vale analisar brevemente nessa seção, a greve geral proletária. Esta também apontada pelo autor como meio puro e capaz de interromper o ciclo violento imposto pelo direito, ocorre quando os trabalhadores não voltam ao trabalho por nenhuma melhoria de condição de trabalho ou um plano de Estado. A pureza dessa greve consiste na sua contraposição à

<sup>16</sup> Esse será desenvolvido na próxima seção.

<sup>17</sup> Benjamin afirma em *A tarefa do tradutor*: “A tarefa do tradutor consiste em encontrar a intenção particular em relação ao alvo da linguagem que produz naquela linguagem o eco do original” (BENJAMIN, 2002b, p. 258.).

<sup>18</sup> Mesmo assim, parece importante se perguntar se a diplomacia não se encaixaria em um meio não puro, visto que é possível, já ao fim da Primeira Guerra Mundial, com o Tratado de Versalhes na Alemanha, perceber as consequências legais e, portanto, violentas, que se impõe, por vezes diplomaticamente.



violência mítico-jurídica – aquela que cria ou mantém o direito. Em outras palavras essa “*não é avaliada em relação aos fins que persegue, mas na crítica e superação da própria ordem mítico-jurídica num processo não finalístico*” (VIEIRA, 2016: 86). Seu meio é puro porque incondicionado, porque invoca sempre uma não fetichização<sup>19</sup> do mundo.

#### 4. O verdadeiro estado de exceção: violência mítica e divina

Benjamin defende apenas um tipo de greve – a greve geral proletária. Segundo o autor, a classificação destas em greve geral política e greve geral proletária teria sido elaborada pela primeira vez por Sorel<sup>20</sup> em *Reflexões sobre a Violência*. A greve geral política mantém o poder nas mãos daqueles que já o possuíam, portanto, é mantenedora do Direito e, nesse sentido, violenta. Caracteriza-se principalmente pela chantagem, já que seu objetivo não é romper com a ordem vigente, mas preservá-la com pequenas alterações, reformar a ordem existente. Nesse sentido, é considerada por Benjamin como instituidora e mantenedora da violência.

O Estado só a admite enquanto um modo de não ação. No entanto, a partir do momento em que os trabalhadores passam a exigir mudanças nas condições, onde existia omissão passa a existir violência. Segundo o Estado, ela é considerada como um uso inadequado do poder do Direito dos trabalhadores, já que tem como objetivo desestabilizar a ordem jurídica.

Essa greve se caracteriza pelo verdadeiro estado de exceção, já que não está preocupada com os ganhos materiais da conquista, mas sim com a interrupção da própria ordem para que haja um novo começo e, nesse sentido, um meio puro. Os trabalhadores só retornarão ao trabalho caso haja, de fato, uma situação totalmente transformada, na qual o Estado não atue coercitivamente.

Ademais, tal greve é considerada anárquica, já que não tem como intuito instituir qualquer outra forma de Direito. Nesse caso, também adotará a mesma definição de Sorel, segundo a qual deve-se “*rejeitar qualquer utopia, qualquer tipo de*

<sup>19</sup> Segundo Martel, um fetichista “*é alguém que acredita que a verdade é acessível, mesmo que não o seja. Nesse sentido, a noção de fetichismo é uma noção de verdade em si; a verdade se torna o último fetiche, guiando de forma errônea todas as nossas inúmeras expectativas e práticas*” (2012: 11).

<sup>20</sup> Apesar de Benjamin ter extraído seu conceito de greve de Sorel, há uma grande divergência no que ambos os autores pensam a respeito da violência como meio puro e, principalmente, na forma como irão entender a ruptura dela originária. Ver mais em: SALZANI; FITZGERALD, 2008.



*programa, porque eles impõe um programa para o futuro*” (SALZANI, 2008: 32). Obviamente, nesse caso, o Estado definirá os fins da greve como violentos e os tratará com hostilidade, pois há o medo da perda do monopólio legítimo da força, e se coloca em cheque a própria violência mantenedora do Direito.

Esse momento, que importa na ruptura, caracteriza-se pela irrupção do que o autor nomeia de violência divina. Esta é capaz de instaurar o verdadeiro estado de exceção, que seria essa nova ordem não pautada na perpetuação da legalidade ou de nenhuma outra força. A violência divina, que não é descritivamente caracterizada por Benjamin, não coloca nem conserva o Direito, mas o depõe. Essa violência também é messiânica e se associa com a destruição de todo o sistema legal.

Isso pode nos levar a pensar, tal qual faz Agamben (2007), que esse momento é também, como o é em Schmitt, o momento em que o Direito é suspenso e dele se excetua. Tal violência não se reduz nem à violência instituidora, nem à mantenedora do Direito. Butler diz: *“a violência divina é desencadeada contra a força coercitiva do quadro legal, contra a responsabilidade que liga o sujeito a um sistema legal específico e para aquele mesmo sujeito um ponto crítico ou revolucionário naquele sistema legal”* (BUTLER, 2012: 72).

Tal momento, para Benjamin, iniciaria um novo tempo histórico, já que a violência divina destruiria a violência mítica do Direito<sup>21</sup>. Esse novo tempo histórico é o que Benjamin chama, na sua oitava tese em *Sobre o Conceito de História*, de verdadeiro estado de exceção:

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, considerado 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 a concepção de História da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 2010: 12).

Benjamin está buscando uma ruptura, primeiramente, com o conceito de História no qual estamos inseridos e do qual compartilhamos. A segunda ruptura seria

<sup>21</sup> Butler assinala o fato de que Benjamin, abruptamente, afirma a necessidade da destruição de toda violência legal. No entanto, segundo a autora, não fica claro se ele quer dizer a eliminação da violência de qualquer sistema ou de um sistema legal particular. Ver mais em: BUTLER, 2012.



dar origem a um verdadeiro estado de exceção. A grande dificuldade aqui é dar origem a esse estado de exceção que não pode conter um projeto, que não pode reiterar a ordem anterior em nenhum de seus elementos, quais sejam: o fascismo, o uso finalístico da técnica para a política, a violência dentro do próprio parlamento e o uso de direito natural e direito positivo apenas como meios de manutenção da ordem.

O autor se apoia no uso da violência para promover o verdadeiro estado de exceção. Compreende que a violência é necessária, mas só é admitida quando o sujeito está *“disposto a defender e morrer por ela [vida] porque vê na vida física não só o corpo, mas também a possibilidade de justiça”* (MATE, 2011:178). Esse sofrimento seria capaz de colocar fim ao decisionismo do estado de exceção, da violência mítica. Segundo Martel (2014), essa ruptura torna possível que nos tornemos livre do mito, ou seja, daquilo que tendemos a perpetuar sem questionar o real significado.

Enquanto a violência fundante do Direito, mítica, define as regras do jogo daquele ordenamento jurídico e, portanto, aquilo que é legal e o que é ilegal, a violência mantenedora, ou poder constituído, atua no sentido de *“regular e manter as fronteiras entre os atos legais e ilegais”* (GALVÃO JÚNIOR, 2009: 19). Essa dupla violência é chamada, pelo autor, de violência mítica e é característica própria do poder, que caso não institua e mantenha o Direito, renunciaria sua própria validade.

Essa violência fundante do Direito é responsável pela instauração de toda ordenação do Direito, já que só é capaz de instaurar o Direito e manter o poder. Esse poder mítico, que Benjamin chama de o poder que permite ao homem pôr o Direito, serve para sua própria perpetuação. Enquanto o poder que mantém o Direito também lhe seria desprezível, já que serve ao primeiro. Sendo assim, esse se institui:

(...) na medida em que estabelece como Direito, em nome do poder político, não um fim livre e independente de violência, mas um fim necessário e intimamente a ela ligado. A instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência. A justiça é o princípio de toda a instituição divina de fins, o poder político o princípio de toda a instituição mítica do Direito (BENJAMIN, 2010: 66).

Além disso, Benjamin trabalha dentro do conceito de violência mítica, com exemplos de estado de exceção assemelhados ao conceito schmittiano. Apesar de Benjamin não usar o termo estado de exceção, usa termos em alemão que remetem a obra schmittiana, tais como *Enrstfall* (caso crítico), bastante semelhante a *Ausnahmezustand* em Schmitt, além do termo *Entscheidung* (decisão) (AGAMBEN,



2004). A semelhança não é meramente literal, mas também semântica. O sentido que Benjamin atribui a esses casos são de suspensão da ordem, de uso da violência para garantia do Direito, da unidade estatal.

A violência mítica encaixa-se na descrição schmittiana de estado de exceção. Para o jurista alemão, o eterno diálogo (SCHMITT, 1996) – para ele característica do parlamento e do liberalismo – deveria ser interrompido por uma decisão. Essa se caracteriza como um agir absoluto (COLLIOT-THÉLÈNE, 1992) que não se inscreve na ordem jurídica já existente. Ao contrário, estabelece-se pela exceção, pela suspensão da ordem (SCHMITT, 2005). Esse ato é realizado por um sujeito que consegue detectar o ponto de fissura, o ponto em que se deve romper com o inimigo para construir a nova ordem. Essa decisão será tomada pelo soberano como um ato puro de vontade sem se pautar em nenhum princípio, que é o que dá fundamento a uma nova ordem e retiraria os sujeitos de uma situação de caos. Está bastante evidente em Schmitt a necessidade de uma ação política sempre encaminhada ao telos da manutenção da ordem e da unidade, na qual reside a violência divina seja no ato de fundação ou para manutenção.

Difere, portanto, radicalmente, a violência mítica da violência divina benjaminiana nos seguintes sentidos:

Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito, se aquele impõe limites, este destrói todos os limites, se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve, se aquele é ameaçador, este é aniquilador, se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento (BENJAMIN, 2010: 67).

Importante notar que o caráter messiânico da violência divina é uma possibilidade apenas, não uma certeza. Há uma conexão bastante forte entre a irrupção messiânica e ação humana que faz com que o *“messianismo de Benjamin seja uma força no mundo, não apenas um devir. Em outras palavras, não é algo do talvez, mas sempre algo que irrompe no mundo, no aqui e no agora de uma forma muito tangível e de um modo bastante real”* (MARTEL, 2014:78). Para Butler, esse messianismo representa, justamente, a ruptura com a violência legal (BUTLER, 2012).

No mesmo sentido, a autora afirma que, para Benjamin, há uma ligação entre essa greve geral proletária e Deus, já que os dois teriam o potencial de destruir o Direito e, ao mesmo tempo, são não violentos. A autora diz:

Assim, se pensarmos que Deus é aquele que nos dá a lei, ou por meio de Moisés, comunicam que as leis devem ser, devemos considerar novamente que os mandamentos não são o mesmo que leis positivadas, que mantêm



seu poder pela coerção: como uma forma de lei, o mandamento é não coercitivo e não obrigatório (BUTLER, 2012: 80).

Nesse sentido, quando Benjamin trata desse tema, a conexão com as *Teses* fica bastante evidente. O autor aponta para o fato de que a manifestação do poder divino não ocorre milagrosamente, pela interferência direta de Deus, mas por um choque (BENJAMIN, 2010). Esse choque pode ser pensado como o momento em que os diversos fragmentos da História se sobrepõem, revelando uma força messiânica. Tal momento também absolveria os homens da culpa, o que possibilita um novo começo e, ao mesmo tempo, remete a uma atualização não sangrenta, que só pode existir pela total desarticulação do Direito<sup>22</sup>.

A violência divina também não é, para Benjamin, o que temos como critérios universais de justiça. Esses critérios seriam relativos, e só são empregados com justeza para um determinado fim. A justiça só o é para um caso concreto em especial. Só se pode, então, falar de meios puros de violência como aqueles que não buscam atingir um fim determinado, que são livres de intenções. Nesse sentido, o autor nomeia a cólera como um meio puro, já que não é um meio nas manifestações.

Wilde afirma que a violência divina não demanda o sacrifício da vida, mas o aceita. Essa forma de violência estaria ligada à responsabilidade dos atores políticos de decidir, nos casos de exceção, para garantir que a vida não se torne a mera vida, mas que carregue em si valores éticos, como a felicidade e a justiça, tal como aborda em *Fragmento Teológico Político* (BENJAMIN, 2010). Nesse sentido, Benjamin propõe um questionamento sobre desde quando a vida teria se tornado um valor absoluto em si. Para o autor, isso seria algo novo.

Por último, enquanto houver poder puro e imediato, há a possibilidade de um poder revolucionário, divino e messiânico. Esse poder que redime as injustiças, talvez em algum lugar na esfera do divino, faça vir a tona a lembrança daqueles oprimidos. Na medida que, *“os erros são registrados, a tensão aumenta e torna-se cada vez mais insuportável, até o momento em que a violência divina explode numa cólera de retaliação devastadora”* (ŽIŽEK, 2014: 101).

---

<sup>22</sup> Butler alerta para o fato de que *“Em nenhum momento Benjamin argumenta que deve haver oposição a todos os sistemas legais e não está claro, com base nesse texto, se ele se opõe a certos Estados de direito e não a outros”* (BUTLER, 2020: 1906).



Benjamin encerra esse nebuloso ensaio da seguinte forma: “Ao poder divino, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos o poder que dispõe” (BENJAMIN, 2010: 71), contrariamente ao poder mítico, que é aquele que põe o Direito e que, portanto, serve para fins instrumentais de manutenção do Direito. Só assim seria possível a ruptura com o estado de exceção schmittiano e a instauração do verdadeiro estado de exceção.

## 5. Considerações Finais

Esse trabalho propôs-se a ler de forma conjunta as *Teses* e a *Crítica à Violência*, de Walter Benjamin. Esses são dois textos de momentos históricos bastante diversos. O primeiro, de 1921, no qual o materialismo e a teologia de Benjamin ainda estão bastante distanciados, já, no segundo, essas duas influências praticamente se fundem. Nesse sentido, a leitura aqui estabelecida segue os passos benjaminanos, ou seja, não é linear, mas se aproveita dos cacos presentes nos dois textos para mostrar a violência inerente ao Direito, que só seria erradicada com uma ruptura no modo de se pensar a História.

Há em Benjamin, tal qual afirma Habermas (1979), um senso de descontinuidade tão forte, de ruptura tão grande, que o autor não permite uma ligação entre Direito e constrangimento. Isso faria desaparecer totalmente o instituto, pois, como já afirmado, o constrangimento seria um mecanismo de perpetuação da violência estatal. No entanto, romper com o Direito, não significaria para o autor um anarquismo infantil, ou seja, um lugar desprovido de quaisquer regras e autoridade. O anarquismo em Benjamin está ligado a própria ação ética política na esfera da moral histórica. Nesse sentido, se deve afastar mais uma vez da história natural, da história dos vencedores, para se aproximar da história dos vencidos. Só assim será possível uma práxis que rompa com o mito desse ciclo de manutenção do poder perpetuado pelo Direito.

Ao contrário da violência divina, a violência mítica é a violência do Direito, ou seja, que se perpetua para manutenção da sua própria ordem, do seu próprio poder. O julgamento, característico do Direito, aprisiona o homem em um círculo natural, não o colocando novamente na esfera daquilo que é ético. Retomando aqui a discussão a respeito do *Jetztzeit*, a violência mítica não conhece o tempo do presente, aprisionando





o homem tanto no passado quanto no futuro, impossibilitando a ação política no presente. A crítica ao Direito, portanto, se refere à tentativa de manter a ordem não por uma razão ética maior, mas apenas para que o *status quo* continue operando.

Assim, a violência divina seria uma violência capaz de romper essa relação entre poder instituinte e conservador do Direito. Seria o *Jetztzeit*, tratado na primeira seção, o momento em que os homens tomam a História não como algo linear e sequencial, mas como uma sobreposição de momentos, de histórias de vencidos, o momento em que o anjo da história abre suas asas para o passado e permite um novo começo.

## 6. Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção: Homer Sacer II. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. Infância e história: destruição da experiência e origem da história. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BALIBAR, Etienne. "Reflections on Gewalt". Historical Materialism, London, v. 17, n. 1, pp. 99-125, 2009.

BARBOSA, Jonefffer. "A Crítica da Violência de Walter Benjamin". Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, pp. 151-169, 2013.

BENJAMIN, Walter. O Anjo da História. Obras escolhidas 4. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

\_\_\_\_\_. Origem do drama barroco alemão. Tradução: João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

\_\_\_\_\_. The Arcades Project. Cambridge: Harvard University Press, 2002a.

\_\_\_\_\_. The task of the translator selected. Cambridge: Harvard University Press, 2002b.

BERCOVICI, Gilberto. Constituição e Estado de exceção permanente: atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

BUTLER, Judith. "Crítica, coerção e vida sagrada na "Crítica da Violência" de Benjamin". Revista Direito e Praxis, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, pp. 1902-1933, 2020.



\_\_\_\_\_. *Parting Ways: jewishness and the critique of zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. "Critique Du subjectivisme et fondement de l'action: Carl Schmitt e Hegel". *Cahiers De Fontenay*, Fontenay, n. 67/68. E.N.S. Fontenay/St-Cloud: France, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DÜTTMANN, Alexander García. *The gift of language: memory and promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*. London: The Athlone Press, 2000.

DYNIOWICZ, Letícia Garcia Ribeiro. *Estado de exceção como ruptura: uma leitura a partir de Carl Schmitt e Walter Benjamin*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

FERRIS, David. *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press, 2008.

FONSECA, Ricardo Marcelo. "Walter Benjamin, a temporalidade e o direito". In: "CURSO A ESCOLA DE FRANKFURT NO DIREITO", 1987, Curitiba. In: *Anais do Curso "A Escola de Frankfurt no Direito"*, realizado pelo Centro Acadêmico Hugo Simas de 14 a 18 de julho de 1997. Curitiba: EDIBEJ, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Seis Teses para a Tese". *Revista Cult*, São Paulo, 14 mar. 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/seis-teses-sobre-as-teses/>. Acesso em: 17 set. 2020.

\_\_\_\_\_. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

GALVÃO JÚNIOR, João Carlos. "Da violência divina ao estado de exceção benjaminiano". *Cadernos Walter Benjamin*, Fortaleza, v. 3, n. 1, pp. 15-29, 2009.

HABERMAS, Jürgen. "Consciousness-raising or redemptive criticism". *New German Critique*, n. 17, pp. 30-59, 1979.

HANSSEN, Beatrice. *Critique of Violence: between poststructuralism and critical theory*. London: Routledge, 2000.

KHATIB, Sami. "Para uma violência dos 'meios puros': Walter Benjamin e a questão da violência". *Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, pp. 1873-1901, 2020.

KONDER, Leandro. "Benjamin e o marxismo". *Alea*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, pp. 165-174, 2003.

LORENZETTO, Bruno Meneses. *Os caminhos do constitucionalismo para a democracia*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.



LÖWY, Michel. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTEL, James. *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. London: Routledge, 2012.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários sobre as teses de Walter Benjamin*. São João Batista: UNISINOS, 2011.

MOSÈS, Stephan. *The angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. California: Stanford, 2009.

SALZANI, Carlo; FITZGERALD, Michael. “Violence and Critique”. *Colloquy: text theory critique*, Bandar Sunway, v. 16, n. 1, pp. 6-17, 2008.

SALZANI, Carlo. “Violence as pure praxis: Benjamin and Sorel on strike, myth and ethics”. *Colloquy: text theory critique*, Bandar Sunway, v. 16, n. 1, pp. 18-48, 2008.

SCHLESENER, Anita Helena. “Introdução a Walter Benjamin: o moderno e a história”. In: CURSO “A ESCOLA DE FRANKFURT NO DIREITO”, 1987, Curitiba. In: *Anais do Curso “A Escola de Frankfurt no Direito”*, realizado pelo Centro Acadêmico Hugo Simas de 14 a 18 de julho de 1997. Curitiba: EDIBEJ, 1997.

SCHMITT, Carl. “A situação intelectual do sistema parlamentar atual”. In: \_\_\_\_\_. *A Crise da Democracia Parlamentar*. Tradução: Inês Lohnbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

\_\_\_\_\_. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético”. *Cadernos Benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 1-25, 2009.

VAN DAM, Frederik. “Resonant with a Whole World of Meaning: the diplomatic aesthetic of cosmopolis”. *Victoriographies*, Edinburgh, v. 8, n. 1, pp. 1-22, 2018.

VARELLA, Maria Izabel Guimarães Beraldo da Costa. “Mito e direito no tempo do destino: aspectos da crítica benjaminiana à percepção moderna da experiência”. *Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, pp. 1946-1972, 2020.



VIEIRA, Rafael Barros. Walter Benjamin: o direito, a política e a ascensão e o colapso da República de Weimar (1918/9-1933). Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. Violência: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

#### **Sobre a autora**

##### **Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz**

Professora Adjunta na Universidade Federal de Lavras (UFLA). Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal Santa Catarina (UFSC) e Doutora em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: ribeiroleticia@gmail.com

**A autora é a única responsável pela redação do artigo.**

