



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689

Artigo

A violência como possibilidade real em Benjamin e Schmitt

Marcos Machado

Universidade Federal do Paraná

DOI: 10.36942/rfim.v3i1.764

Contato do autor: mmachadofil@gmail.com

A violência como possibilidade real em Benjamin e Schmitt

Resumo

Neste artigo, entrecruzaremos dois pensadores antagônicos: de um lado, o filósofo Walter Benjamin, entrincheirado contra o nazismo; de outro lado, o jurista Carl Schmitt, adepto desse projeto totalitário. Apesar de se situarem em lados opostos da história, nosso objetivo consiste em analisar o desdobramento do termo violência, conforme expresso no texto de Benjamin *Crítica da violência e crítica do poder* e na obra *O conceito do político*, de Schmitt. No texto de Benjamin, as ponderações são especificamente acerca dos tipos de violência que eventualmente poder-se-iam se manifestar como legítimas. Além de questionar o porquê de a violência ser tão temida pelo Estado. A constatação do filósofo é que a violência pode exercer dois papéis fundamentais, a saber, o de instituir um novo Direito ou o de preservar o status quo; enquanto que na obra de Schmitt o ato da violência é admitido como uma possibilidade real, sobretudo em decorrência do agrupamento amigo/inimigo, cuja escolha pelo adversário evidencia o caráter decisório do soberano, que além de deflagrar o seu inimigo poderá instaurar o estado de exceção. Há a possibilidade, portanto, de instituir duas faces da violência. Trata-se, então, de analisar em que medida entre os teóricos Benjamin e Schmitt a violência torna-se uma possibilidade real e efetiva da ação política.

Palavras-chave: Benjamin, Schmitt, Violência, Legitimidade, Poder, Exceção.

Violence as a real possibility in Benjamin and Schmitt

Abstract

In this article, we will intersect two antagonistic thinkers: on the one

hand, the philosopher Walter Benjamin, entrenched against Nazism; on the other hand, the jurist Carl Schmitt, supporter of this totalitarian project. Despite their being on opposite sides of history, our aim is to analyze the development of the term violence, as expressed in Benjamin's Critique of Violence and Critique of Power and in Schmitt's The Concept of the Political. In Benjamin's text, the considerations are specifically about the types of violence that could eventually be manifested as legitimate. In addition to questioning the reason why violence is so feared by the State. The philosopher's observation is that force can play two fundamental roles, that of instituting a new Law or preserving the status quo; while in Schmitt's work, the act of violence is admitted as a real possibility, especially as a result of the friend/enemy grouping, whose choice by the adversary highlights the decision-making character of the sovereign, who, in addition to triggering his enemy, can establish a state of exception. There is the possibility of, therefore, establish two sides of violence. The goal is then, to analyze to what measure violence becomes a real possibility between the theorists Benjamin and Schmitt

Keywords: Benjamin, Schmitt, Violence, Legitimacy, Power, Exception.

Introdução

É bastante conhecida e ao mesmo tempo controversa a relação entre o jurista católico Carl Schmitt e o filósofo judeu Walter Benjamin, sobretudo se levarmos em consideração que os dois teóricos se posicionaram de maneira antagônica durante a ascensão do nazismo. De um lado, Benjamin esteve entrincheirado em direção oposta do regime nazista; de outro lado, Schmitt, em determinado momento da história, torna-se adepto desse governo totalitário.

Apesar desses posicionamentos diametralmente divergentes, é possível verificar algumas tentativas de aproximações entre ambos os intelectuais, tanto do ponto de vista conceitual quanto pessoal. “Foi Benjamin quem entrou em contato com Schmitt, em dezembro de 1930, escrevendo-lhe uma carta na qual ele anunciava o envio de seu livro sobre o drama barroco alemão” (TRAVERZO, 2020, p. 1975).

Na correspondência, o filósofo escreve o seguinte:

Excelentíssimo senhor professor,
Receberá dentro de dias, enviado pelo editor, o meu livro *Origem do Drama Trágico Alemão*. Com estas linhas gostaria, não apenas de lhe anunciar a saída do livro, mas também de manifestar a minha alegria por poder enviar-lho, por sugestão do senhor Albert Salomon. Constatará facilmente como o livro é devedor do seu trabalho, na exposição sobre a doutrina da soberania no século XVII. Permita ainda que lhe diga que encontrei também nas suas obras posteriores, em particular na *Ditadura [...]*, e nas suas reflexões sobre a filosofia política a confirmação dos caminhos das minhas investigações no domínio da filosofia estética. Se a leitura do meu livro o leva à percepção deste sentimento, darei por bem-sucedida a minha intenção ao enviar-lho. Com a mais elevada consideração, atentamente, Walter Benjamin (BENJAMIN, 2013, p. 294).

Para além dessa aproximação pessoal, na obra “*Origem do drama barroco alemão*”, Walter Benjamin inseriu diversas citações do livro de Carl Schmitt, *Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*, ao tratar dos temas soberania e estado de exceção” (KIRSCHBAUN, 2002, p. 61). No capítulo *Drama barroco e tragédia*, o filósofo cita as seguintes passagens da obra de Schmitt:

Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe. [...] Por isso, para explicar por que desaparece, no século seguinte, ‘a consciência aguda do significado do estado de exceção, que dominava o direito natural do século XVII [...]’ (BENJAMIN, 1984, p. 89).

Tendo em vista essa aproximação, ainda que controversa, entre os dois teóricos e mesmo ciente que Schmitt não responde diretamente a Benjamin (Cf. PEIXOTO *et al.*, p. 31), o nosso objetivo neste artigo é o de analisar, inicialmente, a crítica que o filósofo alemão Walter Benjamin confere à terminologia ambígua *Gewalt*, que em alemão pode significar tanto violência quanto poder. Para isso, destacaremos os pormenores do ensaio *Crítica da violência e crítica do poder*, texto escrito em 1921, pois neste ensaio está implícito “[...] a defesa da existência de uma violência pura, completamente anômica e sem vínculo com o direito sendo, portanto, plenamente capaz de romper com a dialética que o põe e o conserva” (SILVA, 2018, p. 83); em seguida, será dado destaque a análise de Schmitt, a qual “[...] aponta a violência soberana como sendo aquela que não funda e não conserva o direito, mas apenas o suspende” (SILVA, 2018, p. 84). Sendo assim, será destacado o escrito de Carl Schmitt, *O conceito do político*, uma vez que este texto de 1932, além de expor uma crítica contra a democracia parlamentar e o liberalismo, configura uma outra abor-

dagem do político, cujo representante deverá ter no horizonte a relação do agrupamento amigo/inimigo, pois através dessa dicotomia o político terá a seu dispor o ato decisório e a sua soberania, por conseguinte, será balizada por intermédio de sua capacidade e poder de decisão, que deve consistir necessariamente no ato extremo da possibilidade real do uso da violência. Dessa forma, esperamos demonstrar que, tanto do ponto de vista de Benjamin quanto de Schmitt, o uso da violência na esfera social como tomada de decisão política é, de fato, uma possibilidade real.

Violência: instituidora e mantenedora do direito, segundo Walter Benjamin

O ensaio *Crítica da violência e crítica do poder*, escrito em 1921 pelo filósofo alemão Walter Benjamin, conforme bem destacou Jacques Derrida (Cf. DERRIDA, 2010, p. 61), é um texto enigmático. Primeiro, porque exprime a incidência “[...] da aniquilação do direito, se não da justiça; e entre esses direitos os direitos do homem [...]” (DERRIDA, 2010, p. 62); segundo, porque o texto “[...] inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (judia), que destrói o direito, a violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito” (DERRIDA, 2010, p. 62). Finalmente, o famoso ensaio carrega no seu título a complexidade do termo alemão *Gewalt*, que na tradução para o português pode significar tanto “violência” como “poder” (Cf. SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 25). O fato é que as duas terminologias correspondem ao arcabouço do projeto benjaminiano. Apesar de redigir esse escrito após a primeira guerra mundial, o filósofo reflete sobre alguns eventos que culminariam na decorrência da segunda guerra mundial, como no trágico acontecimento da solução final. Por este motivo, as análises de Benjamin refletem o seu entendimento peculiar da história, qual seja, o de que a experiência do “[...] tempo passado é vivido na reme-

moração: nem como vazio, nem como homogêneo (BENJAMIN, 1987, p. 232).

A rigor, levando em consideração o aspecto histórico de Benjamin, nota-se que o seu escrito de 1931 “[...] reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar [...]. Além de estar situado num [...] momento seguinte de uma guerra e de uma anteguerra [...]” (DERRIDA, 2010, p. 70).

Tendo no horizonte essas nuances, vale aqui, para melhor esclarecê-las, apresentar a maneira pela qual Benjamin articula o aspecto da violência e do poder com o direito. A questão que norteia o ensaio de Benjamin é aquela que procura esclarecer o porquê de a violência ser tão temida pelo Direito (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 163).

De modo geral, o filósofo procura elucidar essa problematização através de alguns exemplos, como o direito de greve e de guerra, o militarismo obrigatório, a pena de morte e a ação da polícia. Essas análises concentram-se na dicotomia fins e meios, isto é, o “[...] direito natural visa, pela justiça dos fins, ‘legitimar’ os meios, o direito positivo visa ‘garantir’ a justiça dos fins pela legitimidade dos meios” (BENJAMIN, 1986, p. 161). Aliás: o poder enquanto meio preza tanto pela tentativa de instituir um novo direito como pela sua manutenção. De qualquer forma, seja de um propósito ou de outro, o direito eventualmente atuaria por intermédio da violência para se obter determinado fim, conforme será destacado abaixo.

Nesta perspectiva, poderia se perguntar se o direito de greve, por exemplo, garantido aos operários seria uma forma de violência contra o Estado? Do ponto de vista de Benjamin, não, pois o não fazer nada, o deixar

de trabalhar não seria uma forma de violência. Na prática, justamente por essa razão, o Estado fornece tal direito aos operários. Só lhes concede, porém, porque reconhece que eles não representam riscos ao Direito e ao Estado. O direito de greve, em última instância, é um meio não violento – um meio puro. Ainda que ocorra a greve, do ponto de vista do Estado, o operariado não estaria no poder, e sua atuação se fundamentaria no próprio poder do Estado, uma vez que ele é o autêntico mediador das relações. Sendo assim, os operários normalmente se submetem às propostas do Estado. Em vista disso, o direito legitima tal ação por considerar que os operários provavelmente acatariam as eventuais propostas. Em contrapartida, quando a greve representa um caráter revolucionário, o Estado a compreende como sendo violenta, recorrendo a decretos para combatê-la. De praxe a sustentação teórica desses decretos consistiam em afirmar que outrora as greves não ocorriam dessa forma.

O problema identificado por Benjamin é que, em ambos os aspectos, o direito atua por meio da violência. Ora permitindo a greve. Ora impossibilitando a sua execução. Além disso, as omissões por parte dos operariados em acatar sempre o sugerido pelo Estado também caracterizariam gestos violentos, pois os supostos direitos concedidos têm na verdade a finalidade de inibir qualquer ação violenta, que eventualmente fosse provocada pelos operários (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 164-165).

Em síntese, o direito violenta o próprio direito de greve quando esse possui um caráter revolucionário. Diante disso, o Estado, a fim de resgatar a ordem vigente, transgride até mesmo o seu próprio poder, desde que seja para manter o status quo. Grosso modo, a greve pode motivar novas noções jurídicas, bem como alterar as vigentes. De tal maneira que o “[...] operariado organizado [...]” é o “[...] único sujeito jurídico – além

do Estado – a quem cabe um direito ao poder” (BENJAMIN, 1986, p. 163). Nesta perspectiva, a “[...] violência viria do empregador, e a greve consistiria apenas numa abstenção, num afastamento não-violento [...]” (DERRIDA, 2010, p. 80).

Os outros exemplos que serão destacados abaixo seguem os mesmos princípios contraditórios da greve. O direito de guerra, por exemplo, “[...] é exatamente esta violência de guerra que deve servir de modelo para compreendermos qualquer violência” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 26).

Com esta tática, o Estado transgride os próprios direitos ao entrar em conflito no instante derradeiro com os seus fins, especialmente quando sanciona a guerra, uma vez que normalmente após o seu término o Estado institui um novo direito, ainda que não se tenha certeza alguma se ele será próspero. De qualquer forma, “[...] sujeitos jurídicos sancionam violências cujos fins permanecem fins naturais” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 164).

Vale aqui, para melhor esclarecer tal observação, mencionar uma breve análise efetuada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Para o autor, a ação violenta, que é constantemente abominável por parte Estado, frequentemente é executada por ele. Essa contradição expressa o “[...] paradoxo da soberania [...]”, pois “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2004, p. 23). Em outros termos, o Estado busca suprimir de forma contundente a ação violenta, mas, para defender seus interesses, usa dela, se situando, assim, simultaneamente dentro e fora da lei.

Outro aspecto importante destacado por Benjamin corresponde ao militarismo obrigatório. Para o filósofo, essa prática defende uma finalidade do Estado, qual seja, a de preservar o próprio direito. Sendo assim, a obrigatoriedade militar configura-se como um fim jurídico. Com efeito, o que se revela com essa prática é o “[...] uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado” (BENJAMIN, 1986, p. 164).

A pena de morte, outro exemplo citado pelo filósofo, deixa explícito que “[...] seu sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito” (BENJAMIN, 1986, p. 166). Segundo Benjamin, esse gesto punitivo não é criticado, mas tampouco é aceito nos países onde é executado, dado que as críticas não recairiam contra a lei de punição, mas contra a origem do direito, visto que tal processo punitivo não tem por objetivo punir o infrator, mas tão somente fortalecer o direito.

Finalmente, o último exemplo mencionado pelo filósofo é amplamente discutido. Aqui o autor trata da atuação da polícia. De acordo com Benjamin, a atuação da polícia tem por prática executar medidas com o objetivo de assegurar também fins jurídicos. Contudo, essa força administrada pelo Estado, dependendo das circunstâncias, pode por si só instituir tais fins jurídicos, através de outros decretos. Agindo, dessa maneira, por conta própria, sem a interferência do Estado.

Quando a polícia baixa decretos ela o faz com o intuito de instituir o direito, buscando sobretudo mantê-lo. É importante destacar aqui que, nas monarquias absolutistas, onde se tinha um soberano com plenos poderes, a polícia não atuava de forma tão perversa como nos países de ordem democrática (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 166).

De todo modo, os exemplos citados evidenciam as duas faces do poder. Em outras palavras, toda forma de “[...] poder enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito” (BENJAMIN, 1986, p. 167). Sendo assim, todo poder enquanto meio usa da violência para alcançar determinado fim.

Tendo em vista os exemplos mencionados acima, passaremos a seguir à análise de outro problema salientado por Benjamin, a saber, se seria possível a resolução de conflitos sem uso de meios violentos. Nas palavras de Benjamin: “Será que a solução não-violenta de conflitos é em princípio possível?” (BENJAMIN, 1986, p. 168).

O autor considera plausível através daquilo que denominou de meios-puros, ou seja, “[...] a cultura do coração [...]”, que “[...] deu aos homens meios para se entenderem [...]”, a partir da “[...] atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, [...] a conversa [...] técnica de mútuo entendimento civil” (BENJAMIN, 1986, p. 168). Nesse sentido, o autor valoriza largamente a atuação dos diplomatas, que tentam solucionar problemas internacionais por meio da técnica do diálogo.

De acordo com a interpretação do filósofo italiano Giorgio Agamben, o diagnóstico de Benjamin sobre a violência e o poder objetiva

garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente ‘poder’) absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gewalt*) ou de ‘divina’ e, na esfera humana, de ‘revolucionária’. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a exigência de uma

violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas ‘pelo simples fato de sua existência fora do direito’ (AGAMBEN, 2004, p. 84).

Outro exemplo de um meio puro e não-violento destacado pelo filósofo é novamente a greve. Analisando aquelas que se caracterizam como greve geral política e a greve geral proletária, apenas a segunda categoria de greve se enquadraria nos meios não-violentos. A primeira é aquela que analisamos anteriormente, cuja ação visa o fortalecimento do Estado, por meio de decretos mentirosos, pois o máximo que poderá ocorrer é a alternância de autoridades no poder, logo, sendo considerada violenta. Por nada se alterar substancialmente, “[...] o poder passa de privilegiados para privilegiados [...]. Enquanto que, a greve geral proletária tende tão somente [...] aniquilar o poder do Estado [...]” (BENJAMIN, 1986, p. 169). Rejeitando, inclusive, os prováveis ganhos sociais oriundos de tal paralisação. De todo modo, essa greve, por se valer de meios-puros, configura-se como não violenta – os proletários só retornam ao trabalho, se de fato houver melhorias. De um lado, a greve geral política é considerada pelo direito como instituinte; de outro lado, a greve geral proletária é reconhecida como sendo anarquista.

Assim, a primeira forma de greve equivale a uma ação violenta, porquanto as exigências dos trabalhadores nunca são cumpridas, “[...] uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda enquanto meio-puro, é não violenta” (BENJAMIN, 1986, 169). Neste sentido, um caso típico de greve que pode ser considerada brutal, imoral e violenta foram as greves realizadas por médicos em algumas cidades da Alemanha. Neste caso, os profissionais da saúde abandonaram condições de vida fragilizadas de modo premeditado (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 170).

A questão seguinte destacada por Benjamin é se fins justos são obtidos por meios legítimos? Ora, se meios legítimos seriam o fundamento necessário para se obter fins justos?

Para responder essa questão o filósofo recorre a uma dimensão teológica. Tanto que considera que o poder de decisão está pautado no destino, designado por Deus. Com efeito, o poder de decisão não teria relação com uma prática racional, mas é resultado de sucessões de acontecimentos. Portanto, “[...] jamais a razão, mas o poder do destino, e quem decide sobre este é Deus” (BENJAMIN, 1986, p. 171).

Mediante a questão instituidora do direito, Benjamin finaliza o ensaio confrontando o mito de Níobe com a narrativa bíblica do juízo divino da corja de Corah. Através do aspecto mitológico, o filósofo destaca que no poder mítico se revela a tentativa do personagem em desafiar o próprio destino – ou seja, uma tentativa de instituir um novo direito.

O destino do qual trata o direito-mítico permite que um indivíduo transgrida determinada lei sem saber da sua existência. Tal situação, porém, passaria a ser considerada como destino e esse seria orquestrado pela própria manipulação do direito. De todo modo, ao violar o limite estabelecido, deve-se punir um suposto infrator. Neste caso, o direito se alimenta e se fortalece do poder decisório que pode afetar a vida e a morte. Assim, o direito aponta o destino dos sujeitos. Atua violentando e jamais abandona o espaço mítico.

A partir dessa relação entre direito e justiça, ambas se anulam, uma vez que a justiça está vinculada àquilo que é divino; enquanto o direito está relacionado com o aspecto mítico. Perante essa contraposição, Benjamin destaca as diferenças entre os poderes divinos e míticos. De um lado, o poder divino é

[...] instituinte do direito [...]; de outro lado, o poder mítico é [...] destruidor do direito [...]; o poder mítico [...] estabelece limites [...]; já o divino [...] rebenta todos os limites [...]. Por fim, o poder divino [...] é ao mesmo tempo autor de culpa e de penitência [...], ameaçador e sangrento [...]; enquanto que o poder mítico [...] absolve a culpa [...] é golpeador e letal [...] (BENJAMIN, 1986, p. 173).

A respeito do juízo divino, Benjamin destaca que também neste aspecto se percebe a tentativa de instituição do direito. O juízo divino “[...] atinge [...] inclusive [...] privilegiados, levitas, os atinge sem preveni-los, os golpeia sem ameaçá-los, e não hesita em aniquilá-los” (BENJAMIN, 1986, p. 173). Os privilegiados, nesta narrativa, são os Levitas. Este povo, por não conseguir conquistar a terra prometida, lugar onde corre leite e mel, se coloca no direito de assumir o sacerdócio e, assim, questionar a autoridade do personagem Moisés. A narrativa sugere que em torno de 250 pessoas transgrediram a lei. A punição! O desígnio foi a morte. Sendo assim, alguns indivíduos foram aniquilados por Javé. Apesar disso, nem todos os envolvidos tiveram o mesmo destino, porque o personagem Moisés interferiu na história.

Para melhor entender o que mencionamos acima, vejamos brevemente como essa história se desenvolve na narrativa bíblica:

Eles se reuniram contra Moisés e Aarão, dizendo: Chega! Todos os membros da comunidade são consagrados, e Javé está no meio deles. Por que vocês dois se colocam acima da comunidade de Javé? [...] Logo que Moisés acabou de falar, o chão rachou debaixo dos pés deles, a terra abriu sua boca e os engoliu com suas famílias, junto com os homens de Coré e todos os seus bens. Desceram vivos à mansão dos mortos, juntamente com todas as coisas que lhes pertenciam. A terra os cobriu e eles desapareceram da comunidade (A BÍBLIA, Nm 16. 3; 31-33).

Com as mortes dos detratores transmite-se a ideia de que a partir de agora tudo estará bem, pois o sangue derramado indica pura vida. Em outras palavras: a ação provocada por Deus absolve a culpa, enquanto que o poder mítico é poder “[...] sangrento sobre a vida [...]” e “[...] exige sacrifícios, o segundo poder os aceita” (BENJAMIN, 2004, p. 173). Aliás, a ação realizada não leva em consideração se há membros justos entre os difamadores.

Esta análise de Benjamin nos conduz a refletir sobre outra problemática, a saber, se há uma diferença entre o poder puro e o divino. Aliás, o que está em questão com esse diagnóstico é o aspecto divinizador da vida. Isto posto, pode-se afirmar que a “[...] violência pura, revolucionária, seria um poder não sangrento, uma potência não soberana, mas messiânica, que não mais julga e pune, mas essencialmente perdoa” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 269).

Assim, Benjamin finaliza este ensaio afirmando que todo “[...] poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*Waltende Gewalt*)” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 175).

Agrupamento amigo/inimigo: possibilidade real da violência, segundo Carl Schmitt

Se o ensaio de Benjamin analisado acima é um texto enigmático, o texto de Carl Schmitt, do qual agora trataremos, não deixa por menos. *O conceito do político*, texto de 1932 do jurista alemão, exprime duras críticas contra o liberalismo, além de mostrar que a execução da violência é uma possibilidade real, justamente em virtude da relação antagônica do agrupamento amigo/inimigo, cujo entendimento norteia o desenvolvimento

do escrito. Segundo Roberto Bueno (2012, p. 461), o conceito do político em Schmitt “[...] está essencialmente marcado pela noção de conflito, e de que, portanto, a sugestão liberal de dissolver o conflito [...]”, ou seja, de neutralizar as suas ações, contradiz a própria essência do político.

De acordo com Chantal Mouffe, em “*O conceito do político*, Schmitt declara, sem rodeios, que o genuíno e rigoroso princípio liberal não poderia dar origem a uma concepção que fosse inequivocamente política” (MOUFFE, 2015, p. 10). Especialmente porque o liberalismo se articula entre as esferas ética, econômica etc.; mas não na esfera do político, precisamente porque o “[...] político não pode ser compreendido pelo racionalismo liberal pela simples razão de que todo liberalismo coerente exige a negação da irreducibilidade do antagonismo” (MOUFFE, 2015, p. 11). Algo que novamente contraria a definição de Schmitt, que defende que o antagonismo amigo/inimigo são elementos fundamentais para constituição do político.

No seu conceito do político, Schmitt elabora uma dialética da luta ou dialética do agón: uma dialética conflitiva entre amigos e inimigos imposta por uma decisão através da qual a distinção especificamente política (*spezifisch politische Unterscheidung*) dá unidade e ordem a um agrupamento; porém, ao invés de solucionar a contraposição, deixa em tensão o antagonismo, pois tal antagonismo entre amigos e inimigos não possui sentido normativo, mas sim existencial, cuja determinação se dá por uma realidade concreta no conflito contra um inimigo para além de qualquer razão ética ou moral (LIMA, 2011, p. 167).

Para melhor elucidar essas informações preliminares, vejamos de forma mais detalhada o modo como o jurista alemão define o papel do político. Segundo Schmitt, “O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político” (SCHMITT, 2008, p. 19). Com isso, o autor considera que as

definições correntes de Estado não correspondem claramente ao que de fato ele é, tampouco definem o conceito do Político. Entre as explicações mais comuns estão aquelas que afirmam que a essência do Estado é a de ser uma “Máquina”; um “Organismo”; uma “Pessoa”; uma “Instituição”; uma “Sociedade”; uma “Comunidade”; uma “Empresa” etc. (Cf. SCHMITT, 2008, p. 19).

De forma breve, o autor indica que a definição de Estado, as condições peculiares de um povo, devem se combinar com o ato decisório do político. Em outras palavras, deve-se preliminarmente definir o conceito do Político, sem, no entanto, relacioná-lo com outras esferas, como a Economia; a Moral; o Direito, para assim tentar evitar o entendimento comum de que há uma relação intrínseca entre o Político e o Estatal e vice-versa (Cf. SCHMITT, 2008, p. 20).

Nesse aspecto, as decisões no âmbito jurídico, por exemplo, já partem do princípio de que existe um Estado consolidado e que legitima as decisões como se Ele fosse algo natural (Cf. SCHMITT, 2008, p. 23).

Esta “equação ‘estatal = político’” (Cf. SCHMITT, 2008, p. 23-24), em uma coletividade democraticamente organizada, converte, segundo Schmitt, as relações sociais em um atributo Estatal. Neste sentido, nenhum domínio social seria neutro, ausente de propósito político, o que reverbera na concepção Schmittiana de *Estado Total* (presente sobretudo no século XX), cujo modelo se opõe ao Estado absolutista (do século XVIII) e ao Estado Neutro (do XIX). Além de se opor também nesse período aos liberais que minimizam a participação do Estado em outros domínios.

Neste trecho da obra, Schmitt cita Jacob Burckhardt, destacando que a “democracia exige do Estado aquilo que provavelmente a sociedade não fará [...]” (SCHMITT, 2008, p. 25). Mas mantém no horizonte sempre a possibilidade de discussão. Ainda neste trecho, o jurista se refere à concepção de Hegel de um denominado Estado Universal, ou seja, um modelo que expressa certa superioridade do Estado sobre a sociedade. Além disso, Schmitt refere-se a outros teóricos que também buscaram definir a noção de Estado, mas nenhum deles apresentou uma definição como a de Estado Total, com exceção do jurista Rudolf Smend – cuja doutrina sobre integração do Estado Schmitt considera como sendo uma aliada da presença efetiva do Estado em todos os âmbitos sociais.

Em seguida, Schmitt expõe uma definição do conceito do político, a partir da antítese amigo-inimigo. Para tanto, não se pode ter no horizonte o confronto com o aspecto moral, estético ou econômico, isto é, não seria razoável considerar o adversário/inimigo através da disputa desses campos, pois na esfera econômica há somente um concorrente. No plano moral e estético, por sua vez, haverá eventualmente adversários de discussões – com considerações do tipo: tal gesto é bom/mau, belo/feio –; mas não seria o critério para definir a relação entre amigo/inimigo. Em outras palavras: “O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio e, ele não tem que se apresentar como concorrente econômico [...]” (SCHMITT, 2008, p. 28). Não são essas oposições que caracterizam o inimigo; o inimigo é aquele que poderá, em caso extremo, colocar em risco a existência. Sendo assim, o caso grave é a possibilidade de eliminação de um tipo de existência.

A análise de Schmitt se apresenta enquanto uma concepção realista, ou seja, para o autor é real a possibilidade de agrupamento dos povos através

da antítese amigo/inimigo. Neste caso, o inimigo só pode ser um inimigo Público – que ameaça a existência de todos e nunca um adversário particular –, tal como é expresso, por exemplo, na narrativa bíblica, cujo imperativo “amai os vossos inimigos” (*Cf.* A BÍBLIA, Mt, 5, 44; Lc. 6, 27) só teria sentido na esfera privada; ele se torna então vazio no domínio político, em que o inimigo não precisa ser pessoal.

De todo modo, quanto mais próximo se está do caso extremo, do agrupamento amigo-inimigo, “[...] Palavras como Estado, República, Sociedade, Classe, Soberania, Estado de Direito, Absolutismo, Ditadura, Planejamento, Estado Neutro ou Total [...]” (SCHMITT, 2008, p. 32), vão se tornando incompreensíveis se para o político não estiver claro quem é seu possível oponente na esfera pública.

Além disso, o agrupamento amigo/inimigo também pode ser compreendido a partir de rivalidades entre partidos políticos opostos de um mesmo Estado, desde que essa contraposição se configure em um real conflito, a ponto de ocasionar, por exemplo, uma guerra civil (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 34). Diante disso, Schmitt distingue o que pode vir a ser uma Guerra de um Estado contra outro de um conflito interno. Nas palavras de Schmitt: “Guerra é um combate armado entre unidades políticas organizadas, enquanto a guerra civil é um combate armado no interior de uma unidade organizada” (SCHMITT, 2008, p. 34).

A distinção de quem é o inimigo para Schmitt é fundamental, pois isso implica na possibilidade real do conflito, mas essa decisão não deve ser considerada algo normal ou cotidiano, nem descartada como uma possibilidade; tampouco deve ser considerada como um ideal, um fim ou, ainda, como uma prática de Estado militarista. Enfim, será uma exceção

e caberá ao político e somente a ele, decidir se haverá ou não o confronto. Além do mais, “[...] o agrupamento político é aquele em que um povo está em condições reais e concretas de tomar a decisão de ir para a guerra [...]” (KLEIN, 2009, p. 144).

O jurista deixa claro que havendo esse ‘antagonismo amigo-inimigo’, a possibilidade da existência de um Estado Neutro ou Pacífico é quase que nula, dado que se houvesse a neutralidade entre todos não haveria guerra. E, se eventualmente o mundo fosse todo ele pacífico, conseqüentemente seria ausente de política, uma vez que se a vontade dos pacifistas for o impedimento da guerra, tal situação já seria uma possibilidade de ‘agrupamento amigo-inimigo’ em relação àqueles não-pacifistas, visto que a definição do conceito do político implica na consideração real da guerra.

Segundo Schmitt, o fundamento dessa teoria consiste justamente no caráter excepcional da tomada de decisão frente à possibilidade real do conflito. O que, por sua vez, implica em afirmar que tal teoria não deve ser avaliada sob uma perspectiva “religiosa, moral, estética e econômica” (SCHMITT, 2008, p. 38). Aliás, para Schmitt seria um absurdo a concretização de um confronto em razão desses aspectos mencionados (Cf. SCHMITT, 2008, p. 38), uma vez que um possível confronto sob o viés moral, por exemplo, implicaria na tentativa de extermínio do oponente. Mas todas essas relações antagônicas, para o autor, ainda podem se converter em um agrupamento amigo/inimigo, desde que determinado setor tenha poder suficiente para manter uma unidade política. Por exemplo, uma comunidade religiosa que entrou em conflito com outra, necessitará dos arranjos políticos para combater seu inimigo. Vale ressaltar que isso também diz respeito à *luta de classes* no sentido marxista, tanto do ponto de vista de um possível confronto externo como interno.

Em síntese, a definição do político se configura na tomada de decisão, sobretudo em um instante crítico. De certo modo, para que outras instâncias sociais (econômica, cultural ou religiosa), antagônicas ao Estado, se configurem em uma “unidade política”, seu poder teria que ser suficiente para ser capaz de declarar, ou justamente ser capaz de evitar, a guerra contra o oponente. Sendo assim, a “unidade política” se configura como uma “unidade normativa”, justamente diante do agrupamento amigo/inimigo, cuja capacidade de decisão se expressa como soberana, mas não no sentido absolutista.

De acordo com Alexandre de Franco Sá (2001, p. 434), a “[...] ideia de ‘Soberania’ para Schmitt é caríssima, tanto que o jurista alemão inicia o seu escrito *Teologia política* (texto publicado pela primeira vez em 1922), com a seguinte frase: “Soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção” (SCHMITT, 1996, p. 87). Essa afirmação bastante controversa exprime uma nova abordagem sobre a noção de soberania.

Esta soberania consiste apenas em poder decidir suspender a ordem legal na sua normalidade, decidindo não só se se verifica um caso excepcional de conflito que exija tal suspensão, mas também se é necessário, em função dele, a ocorrência da guerra e o sacrifício de vidas. Assim, o soberano caracteriza-se não só por poder decidir sobre a abertura do estado de exceção, como também, decorrendo dessa sua capacidade, por poder reservar para si o *jus belli*, ou seja, o poder de decidir quem é o inimigo e de mobilizar as próprias forças contra ele (FRANCO DE SÁ, 2001, p. 434).

Em outras palavras, o “[...] soberano é aquele a quem o ordenamento jurídico confere a prerrogativa de decidir sobre a suspensão total ou parcial dos direitos fundamentais e liberdades públicas, ou ainda, de decidir sobre a suspensão total ou parcial da Constituição” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 255).

Grosso modo, nos quatro capítulos sobre a doutrina da soberania, os quais se encontram no ensaio *Teologia política*, Schmitt sustenta que a característica do modelo ideal de soberania se manifesta no caso limite, “[...] isso quer dizer que a sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite” (SCHMITT, 1996, p. 87). No primeiro capítulo do texto, isso é expresso quando Schmitt recorre às análises do também jurista e economista francês Jean Bodin. Para Schmitt, o caráter da soberania em Bodin, pode ser sintetizado nas “[...] relações entre o príncipe e as corporações a um simples ‘é isso ou aquilo’ por meio de sua remessa ao caso de emergência” (SCHMITT, 1996, p. 89). Sendo assim, através de um ato decisório seria permitido ao príncipe suspender a lei vigente. No capítulo subsequente, Schmitt comenta a argumentação do jurista Hans Kelsen: de acordo com o autor, a análise de Kelsen não mostrou um resultado surpreendente, uma vez que o “[...] Estado, para a contemplação jurídica, deveria ser algo puramente jurídico, mas nada além dessa ordem jurídica [...]” (SCHMITT, 1996, p. 97). A soberania, nesse caso, residiria no caráter normativo, que seria instituído por uma ordem jurídica e não necessariamente por uma figura representada por um indivíduo ou por um povo, ou, ainda, pelo próprio Estado. “Quem deve deter o poder é o direito, não o Estado” (SCHMITT, 1996, p. 100). O Estado, assim, garantiria a efetiva funcionalidade da ordem jurídica, sem se configurar como o representante soberano.

Em seguida, logo no início do terceiro capítulo, Schmitt defende que “[...] Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 109). Para o jurista, o conceito de soberania, que pressupõe o conceito do político conforme destacado acima, coexiste enquanto uma formulação prática e real da teologia política, cujo domínio se *manifesta* no âmbito de um

Estado secular. Com efeito, isso “[...] conduz Schmitt ao decisionismo que caracteriza a sua abordagem do direito, da soberania e do Estado” (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 44).

O que corrobora para essa análise são as caracterizações de filósofos como Descartes, Leibniz, Malebranche, Hobbes, Rousseau, Tocqueville, Krabbe, Kelsen, Bakunin etc. A rigor, de acordo com Schmitt, tais pensadores dos séculos XVII, XVIII e XIX resguardaram a noção de Deus ao transpor por analogia os seus atributos para o soberano (*Cf.* SCHMITT, 1996, p. 116 – 118). Em outros termos:

O conceito de Deus dos séculos XVII e XVIII subentende a transcendência divina diante do mundo, assim como a transcendência do soberano diante do Estado subentende a sua filosofia de Estado. No século XIX, numa expansão crescente, tudo era dominado pelas ideias de imanência (SCHMITT, 1996, p. 118).

Neste contexto, o caráter divino não mais se *manifesta* em Deus. Suas características foram herdadas pelo soberano, que apesar de possuir um poder imanente, ainda *revela* seu esplendor, mesmo que de maneira emblemática.

No último capítulo, por fim, Schmitt destaca o caráter decisório, sobretudo presente na filosofia dos pensadores Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Juan Donoso Cortés. Sua aproximação com o pensamento de Donoso Cortés, por exemplo, revela as suas intenções teóricas e políticas.

Para Schmitt, sempre esteve clara qual era a real alternativa à democracia liberal e parlamentar e às suas eternas discussões, a saber, a ditadura, pois era mesmo certo dizer que ‘A ditadura é o oposto da discussão’, e isso pode ser afirmado tanto no plano teórico quanto empírico, de modo claro e direto (BUENO, 2012, p. 473).

Aliás, apesar das diferenças de abordagens entre esses teóricos,

Schmitt evoca-os para pensar a existência de um poder soberano capaz de decidir sem limites normativos e, ao fazê-lo, representar a unidade política de uma realidade em si mesma irredutivelmente conflitual e plural (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 50).

Assim, a prerrogativa do soberano em deliberar o situa, como destacamos acima da reflexão de Agamben, à margem limite ao efetivar o estado de exceção, isto é, o soberano ao declarar excepcionalidade está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. Distante do alcance da lei, que não se aplica, ao menos neste exato momento, ao soberano.

Retomando as análises da obra *O conceito do político*, Schmitt, em oposição à noção de “unidade política”, expõe principalmente a concepção de “pluralismo político” defendido por alguns teóricos, os quais contestam a noção de “unidade política” e de “soberania estatal”, por considerar que os indivíduos convivem e se comprometem com diversas outras instituições, tais como religião, sindicato, família etc. (Cf. SCHMITT, 2008, p. 43). Neste caso, ainda que a congregação nesses ambientes favoreça a criação de uma aliança entre sindicatos e igrejas, se ela não tiver força suficiente para evitar, por exemplo, uma guerra, a associação entre essas instituições seria ausente desse caráter decisório, sobretudo em um instante crítico. O que, por conseguinte, compromete a definição de uma “unidade política” como sendo uma “unidade normativa” (Cf. SCHMITT, 2008, p. 46). Além disso, o pluralismo político entendido a partir do ponto de vista liberal também estaria ausente do agrupamento

amigo-inimigo, basicamente por decidir eventuais casos a partir do indivíduo (Cf. SCHMITT, 2008, p. 47). De acordo com a interpretação de Chantal Mouffe, por exemplo, na análise de Schmitt há uma negação de um pluralismo na esfera democrática. Para a filósofa, “A democracia, tal como ele a entendia, requer a existência de um *demos* homogêneo, o que exclui qualquer possibilidade de pluralismo” (MOUFFE, 2015, p. 13). Finalmente, acerca da decisão sobre guerra e inimigo, o jurista salienta que mais do que a preocupação com o poder bélico e a capacidade de organização das forças armadas inimigas, o mais importante é a disposição e adesão do povo em querer lutar para defender a própria existência, e, conseqüentemente, o interesse do Estado.

Nesse sentido, um Estado fraco ou menor, para não sucumbir teria a possibilidade de formar alianças com outras nações, algo que Schmitt considera como correto, uma vez que as possíveis alianças não suprimiriam a *jus belli* – guerra certa (Cf. SCHMITT, 2008, p. 48).

Tal situação exigiria do povo a disposição tanto para morrer como para matar o inimigo. No entanto, em uma condição normal e favorável ao Estado, este deve manter a satisfação completa do seu povo (com tranquilidade, segurança e ordem), caso queira sua disposição e proteção. Aliás, essa condição de tranquilidade permite também a eficácia das normas jurídicas e a identificação de um inimigo interno, que eventualmente poderia comprometer a normalidade, bem como a organização da unidade política (Cf. SCHMITT, 2008, p. 49).

De qualquer maneira, a ideia de se sacrificar em defesa do Estado diverge da de sacrifícios nos âmbitos religioso ou econômico. No âmbito religioso, está em consideração o atributo da fé, da salvação da alma e da recusa

do mundo terreno (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 52); já no âmbito econômico, não teria nenhum sentido que um indivíduo se sacrificasse por orientação de terceiros, uma vez que tal exigência contradiz os próprios princípios individualistas ao interferir na livre decisão do outro (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 52). Sendo assim, tanto na esfera religiosa como na econômica, a disposição para a morte não reside em um sentido existencial, mas em um sentido normativo.

Tendo isso em vista, não se deve considerar qualquer finalidade para a guerra, ou seja, ela não deve ser pensada a partir de ideais ou normatividade, pois não há na guerra um fim racional, tampouco uma finalidade justa. Sendo assim, um povo inserido na esfera do político distinguirá por conta própria entre amigo e inimigo, além de poder condenar confrontos e disputas internacionais (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 53); em contrapartida, ainda que um determinado grupo da sociedade não considere nenhum inimigo, ele próprio torna-se inimigo para os demais membros do Estado, assim mantendo o agrupamento amigo-inimigo. Concluindo, para Schmitt nem mesmo um povo frágil e indefeso suprimiria o agrupamento amigo-inimigo; mas seria equivocado considerar que seu adversário supostamente mais forte, se compadeceria de tal fragilidade. Aliás, esse agrupamento amigo-inimigo dificilmente acabará. Logo, de acordo com Schmitt: “O que desaparecerá será tão somente um povo fraco” (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 57).

Considerações finais

Neste artigo, objetivamos apresentar duas interpretações sobre a possibilidade da utilização da violência como recurso político, ainda que tais considerações sejam marcadas pela controvérsia entre Benjamin e Sch-

mitt, sobretudo porque Schmitt aproxima e justifica a sua adesão ao partido nazista. Não obstante a isso, as suas observações “[...] seguem sendo pertinentes ainda hoje e seria superficial acreditar que a posterior adesão do autor ao Partido Nacional Socialista nos autorizasse a ignorá-las” (MOUFFE, 1999, p. 162). Nesta perspectiva, Chantal Mouffe, por exemplo, considera que a análise schmittiana pode ser repensada sobretudo a partir dela mesma. Ora, como Schmitt nega a viabilidade de um pluralismo no domínio democrático, Mouffe considera que é possível articular o agrupamento amigo/inimigo levando em consideração o pluralismo na esfera democrática. Segundo a filósofa, “[...] a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença [...]” (MOUFFE, 2015, p. 14). E é justamente na relação antagônica (diferença/inimigo) que se constitui a particularidade – identidade – de cada ser. A tal ponto que o agrupamento amigo/inimigo torna-se um processo saudável e necessário para a configuração do político. A respeito deste aspecto, Mouffe acrescenta que “[...] a distinção nós/eles, que é a condição de possibilidade de formação de identidades políticas, sempre pode se tornar um espaço de antagonismo” (MOUFFE, 2015, p. 15). Pois, ainda que uma identidade política tenha se mantido no poder por determinado período, isso, no entanto, não é suficiente para eliminar a outra forma identitária. O que faz Mouffe concordar com Schmitt ao considerar que a possibilidade antagônica é sempre presente (MOUFFE, 2015, p. 15).

Se Schmitt provoca reflexões bastante pertinentes para a atualidade, Walter Benjamin com suas análises sobre a violência também se destaca nesse sentido. A partir daquilo que analisamos acima, pode-se concluir que para o filósofo alemão

[...] a violência é o Estado e é a isso que ele se refere quando diz que vivemos em permanente estado de exceção e que a

função do príncipe [...] é de impedir-nos de perceber esta situação. Vivemos na angústia da iminência do estado de exceção. Mas o estado de exceção é intrínseco ao Estado moderno, é uma decorrência do próprio surgimento do Estado moderno. Portanto, os interesses humanos só podem ser regulados sem violência à margem do Estado [...] (KIRSCHBAUN, 2002, p. 72).

Com essa representação quase que anárquica, “[...] talvez Benjamin tenha sido o primeiro a entender claramente a tragédia do homem moderno, incapaz de perceber o horror ligado à sua omissão, passivo em relação ao Estado moderno, com suas inevitáveis sequelas de ditaduras e totalitarismos” (KIRSCHBAUN, 2002, p. 72).

Em síntese, mesmo diante de reflexos de projetos políticos ineficazes e horrendos como o nazismo, a história nos legou dois pensadores antagônicos, que articularam durante a experiência dos conflitos reais como as guerras, os seus principais pensamentos. Se ambos têm em comum a possibilidade real do uso da violência como mecanismo político, eles, porém,

[...] se distanciam em relação à proposta diante do diagnóstico: se Benjamin pretende pensar uma violência para além do direito e do Estado, Schmitt, por sua vez, quer mantê-la incluída no ordenamento jurídico-normativo por meio da decisão soberana sobre o estado de exceção (PINHO, 2022, p. 19).

Bibliografia

A BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Paulus, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Crítica da Violência. Crítica do Poder**. Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie. Trad. e Org. de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix. EDUSP, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Trágico Alemão**. Trad. e Ed. de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BUENO, Robert. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico-medieval. **Revista brasileira de estudos políticos**. Belo Horizonte, n. 105, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Dialectica da teologia política: Carl Sch-**

mitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben. **Interações**. Belo Horizonte, v. 15, n. 1, 2020.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Soberania e poder estatal. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro. **Revista filosófica de Coimbra**. Coimbra, n. 20, 2001.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, 2014.

KIRSCHBAUN, Saul. Carl Schmitt e Walter Benjamin. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo, n. 8, 2002.

KLEIN, Joel Thiago. A teoria da democracia de Carl Schmitt. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, 2009.

LIMA, Deyvison Rodrigues. O conceito do político em Carl Schmitt. **Revista de Filosofia Argumentos**. Ceará, n. 5, 2011.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

PEIXOTO et al.,. O real estado de exceção de Walter Benjamin contra o “estado de exceção” de Carl Schmitt. **Revista Limiar**. Guarulhos, v. 9, n. 17, 2022.

PINHO, Isabela. Para uma crítica da violência: Walter Benjamin e a incipiente República de Weimar. **Revista Limiar**. Guarulhos, v. 9, n. 17, 2022.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar. Teologia Política**. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político / Teoria do Partisan**. Trad. de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. **Outra travessia**. Santa Catarina, n. 5, 2005.

SILVA, Jailane Pereira da. **Walter Benjamin e o direito: violência pura como estado de exceção efetivo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

TRAVERZO, Enzo. ‘Relações Perigosas’: Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar. **Rev. Direito e Práx.** Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, 2020.