

# DIREITO, JUSTIÇA E VIOLÊNCIA: UMA ANÁLISE RELACIONAL SEGUNDO A VISÃO DE JACQUES DERRIDA, WALTER BENJAMIN E SLAVOJ ŽIŽEK

Geyse do Espírito Santo Rezende<sup>172</sup>

**RESUMO** {“:” e juntar com o que vem a seguir}

O presente trabalho {artigo} tem por objetivo discorrer sobre como o o {os conceitos de} direito, justiça e violência se relacionam, com base na visão de Jacques Derrida, Walter Benjamin e Slavoj Žižek. Assim sendo, os textos elencados para esta análise são {serão}: “*Força de L{l}ei: O {o} fundamento místico da autoridade* {sem aspas}” de Jacques Derrida, “*Para uma Crítica da Violência* {tira do itálico, inclusive as aspas}”, escrito por Walter Benjamin, e “*Violência { : seis reflexões laterais* [colocar tudo em itálico, sem aspas]”, escrito por Slavoj Žižek. Jacques Derrida disserta {escreve} primeiramente sobre o desconstrucionismo e a diferença entre o Direito e a Justiça, onde é percebida {podemos perceber} a diferença entre a força de lei de um poder legítimo e a violência usada para instaurar a autoridade e assim destaca-se que não existe lei sem aplicabilidade e não existe aplicabilidade da lei sem força, seja esta direta ou não. Walter Benjamin, { } trata de uma crítica da Ideologia Jurídica, mais especificamente a Contemporânea. Benjamin { ; ele faz uma... } faz uma associação entre Direito e Violência, de modo a entender {a fazer compreender} por meio da crítica que o direito é a violência. Slavoj Žižek mostra seu ponto de vista acerca da violência, onde é feita {trata-se de} uma desmistificação do problema da violência, como o caso da afirmativa sobre o comunismo e o {seu suposto} excesso de violência assassina; de fato houve essa excessiva violência, porém, foi por causa de um fracasso político e social bem mais profundo que levou à violência.

**PALAVRAS-CHAVE** {caixa baixa}: Direito; Justiça; Violência; Divino.

**INTRODUÇÃO** {subtítulos em caixa baixa}

O tema da justiça e da violência estão intrinsecamente relacionados quando são analisados por determinados pontos de vista. Desde os primórdios, é visto que {[retirar]}

---

<sup>172</sup> Graduanda em Direito na Universidade Federal de Sergipe (UFS), {e-mail para contato} [geyserezende@gmail.com](mailto:geyserezende@gmail.com). {faltou justificar, no sentido de alinhar, todas as notas}

inúmeros filósofos se debruçam sobre a tal temática e expõem suas análises em textos riquíssimos, os quais se tornaram grandes clássicos da literatura universal.

Ao refletir sobre a importância da temática, o presente trabalho tem por objetivo discorrer sobre como o direito, justiça e violência se relacionam, com base na visão de Jacques Derrida, Walter Benjamin e Slavoj Žižek, que, apesar de serem autores de épocas distintas, trazem um entendimento precioso sobre o tema em questão. Assim sendo, os textos elencados para esta análise são: *“Força de Lei: O fundamento místico da autoridade”* de Jacques Derrida, *“Para uma Crítica da Violência”*, escrito por Walter Benjamin, e *“Violência: seis reflexões laterais [colocar tudo em itálico, sem aspas]”*, escrito por Slavoj Žižek.

### **Relação entre Direito, Justiça e Violência na perspectiva de Jacques Derrida**

O livro de Jacques Derrida, o qual tem por título *“Força de Lei: O fundamento místico da autoridade”*, pode ser dividido em quatro partes. A parte inicial, que tem por título “Advertência”, trata-se de {oferece} uma contextualização dos próximos textos inclusos neste {no} livro. A parte intitulada “Do direito à justiça” foi lida na abertura de um colóquio realizado em 1989 que tinha por título *“Deconstruction and the Possibility of Justice {palavras e expressões em outro idioma, colocar em itálico}”*, o qual reuniu filósofos, juristas e teóricos da literatura. Já a segunda parte deste {do} livro tem por título “Prenome de Benjamin” e não foi pronunciada no mesmo colóquio, porém, suas cópias foram ali distribuídas {sua cópia foi ali distribuída} entre os participantes. A terceira e última parte deste livro, a qual levou o título de “Post-scriptum”, refere-se à segunda parte da conferência a qual foi lida em 1990 em um outro colóquio, o qual teve por título *“Nazism and the ‘Final Solution’: Probing the Limits of Representation”* {tirar as aspas do itálico, bom uso da aspas simples, colocar apenas nomes ou primeira palavra começando com maiúscula}.

Nota-se que o autor usou dois movimentos de escritas {}, dois estilos que muitas vezes são {foram} enxertados um no outro; o primeiro estilo utilizado é mais demonstrativo e assume um aspecto aparentemente não-histórico dos paradoxos lógico-formais, já o {outro} estilo seguinte {} tem um caráter mais histórico ou anamnésico, que se desdobra por meio de interpretações e inferências minuciosas e genealógicas.

Durante a {Quanto à} conferência intitulada “A desconstrução e a possibilidade da justiça”, Jacques Derrida<sup>173</sup> inicia seu discurso destacando a sua escolha sobre o tipo de linguagem e idioma a ser utilizado em sua fala; para ele, se fazia muito importante dialogar no idioma nativo daquela região para que sua narrativa {fala ou proposta} fosse entendida. Essa dificuldade em se {} falar sobre a justiça não era apenas baseada na diferença linguística, mas também na complexidade do tema.

É possível observar a cautela para se {} falar sobre a justiça quando Derrida dá destaque à escolha do idioma para discorrer sobre a temática; essa escolha se deu pelo fato de que ele prezava pela boa compreensão e entendia que o mais justo naquele momento seria fazer uso do idioma pelo qual ele pudesse se fazer entendido. A linguagem foi usada como peça fundamental na análise de Derrida e os questionamentos levantados sobre a escolha do idioma foi uma forma de inserir um próximo argumento, agora sendo feita uma comparação relevante sobre as expressões “*to enforce the law*” e “*enforceability of law or of contract*” {aspas duplas incorreta, usar “” e tirar do itálico} e suas respectivas traduções, as quais remetem à força intrínseca da aplicação da lei, de modo que o direito sempre seja visto como uma força autorizada, ou seja, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada.

Quando se traduz em francês “*to enforce the law*” por “aplicar a lei {(em francês?)}”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (...). Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da justiça enquanto direito, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito (DERRIDA, 2010, p.7-8 {falta um espaço depois de “p.”}).

Deste modo, foram levantados alguns questionamentos sobre como a desconstrução asseguraria a possibilidade da justiça. Neste primeiro momento, um dos primeiros aspectos a ser clarificado nessa proposta de desconstrucionismo é a diferença entre o Direito e a Justiça, os quais não devem ser confundidos ou trabalhados em unidade.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra (DERRIDA, 2010, p. 30).

---

<sup>173</sup> Filósofo franco-magrebino, nasceu em 1930 na Argélia e veio a falecer em 2004.

Nessa mesma linha de raciocínio, o direito e a justiça se diferenciam, pois, o primeiro pode ser desconstruído, desmontado e reinventado para melhor adequação as {às} necessidades presentes, {é ruína,} porém, para se { } falar sobre a justiça, nota-se que sempre é feito de forma oblíqua, por se tratar de algo intangível, beirando o místico. Em sua fala, Derrida se expressa da seguinte forma:

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça (...) { . } (DERRIDA, 2010, p.30). {essa citação tem apenas três linhas, portanto, deveria ter sido incorporada no texto sem recuo}

Ao partir desta análise, pode ser notada a relação entre e o direito e a força como uma ligação inevitável; lei é encarada como um ato de força e é a força que desempenha um papel fundamental para a possibilidade de {da} lei. Nesse mesmo entendimento, é percebida a diferença entre a força de lei de um poder legítimo e a violência usada para instaurar a autoridade e assim destaca-se que não existe lei sem aplicabilidade e não existe aplicabilidade da lei sem força, seja esta direta ou não. Derrida vem romper o que já era conhecido {com a velha associação} como direito e justiça, a partir da desconstrução, trazendo a ideia de que a lei é um ato de força e assim o direito é desmontado de forma que este possa {deva} ser compreendido por {a partir de} outras bases.

Ocorrem questionamentos que se dizem desconstrutivos, porém, não abordam diretamente o tema da justiça; eles iniciam por desestabilizar, complicar ou apontar os paradoxos de valores da intencionalidade e outros valores. Desta forma, se configura um questionamento {repetição a seguir} sobre o direito e a justiça, de modo que são questionados {problematizados} os fundamentos destes na busca de compreender de que forma isso se dá.

Jacques Derrida acrescentou 3 pontos relevantes sobre esses questionamentos e de que forma os mesmos poderiam estar estrategicamente relacionados a {à} áreas de conhecimento, como a própria universidade.

Sob essa perspectiva, é possível verificar que a justiça não pode ser desconstruída, mas a desconstrução é justiça; essa desconstrução ocorre no intervalo entre a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. O direito é exercido em nome da justiça e esta é aplicada por meio da força. Para sustentar essa forma de encarar o direito e justiça, fez-se a discussão de três aporias, a saber:

1. A *apokhé* {*epokhé*} da regra
2. A assombração do indecível
3. A urgência que barra o horizonte do saber

Nestas, é reafirmado entendimento de que o Direito difere de {da} justiça no que tange a sua objetividade. Nessa perspectiva, só é possível analisar o justo com o injusto, e estes não podem ser esclarecidos por uma regra assim como se faz o {no} Direito. Para algo se enquadrar como direito, precisa ser legalizado pela lei. Devido a sua complexidade, é mais aceitável que se fale que aquela decisão é legal ou legítima ao invés de afirmar que ela é justa, pois, para ser justa, precisa ter interpretação única de acordo com o caso analisado no momento anterior à sua aplicação. Já o indecível pode estar de acordo com a lei e ser considerado legal, mas não pode ser considerado justo. Ao compreender o que abrange o indecível, é vista a urgência em se tomar uma decisão, o que não permite uma demora na busca infinita por saber.

Em suma, o fundamento místico da autoridade se dá mediante a diferença entre o justo e o uso da força na aplicação da lei. Assim sendo, essa autoridade da justiça é considerada mística por conta do mistério que a circunda, ao relacionar o poder empregado ao ser instituída com o seguimento das leis, não por seu caráter justo, mas por sua autoridade.

Em seguida, Jacques Derrida, ao falar em uma conferência intitulada “O nazismo e a solução final” {tirar itálico inclusive das aspas}, fez uma leitura crítica do texto de Walter Benjamin<sup>174</sup> --{espaçamento duplo} intitulado “Zur Kritik der Gewalt” {tirar itálico das aspas}, o qual também tem por título {pode ser traduzido por} “Para uma crítica da violência” {tirar itálico inclusive das aspas}. Essa leitura compôs a segunda parte do livro de Derrida, o qual está sendo tratado {repetição a seguir} neste artigo {da qual passaremos a tratar aqui}. Segundo o autor, se trata de um texto terrivelmente equívoco e enigmático sobre a desconstrução do direito e da justiça. O texto em questão, discorre sobre uma ótica judaica, na qual a violência divina é tida como justa e destrói a violência mítica que era pautada na tradição grega. É destacado que não se trata apenas de uma crítica da queda da linguagem, mas da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar.

No intuito de distinguir a violência fundadora da violência conservadora, o autor {,} ao qual Derrida se refere, entende que uma não pode ser tão radicalmente heterogênea à outra, já

---

<sup>174</sup> Filósofo alemão (1892-1940).

que a violência dita fundadora é por vezes “representada”, e necessariamente repetida, no sentido forte da palavra, pela violência conservadora.

Essa análise feita por Benjamin refletia a tensão que pairava entre a democracia burguesa, liberal e parlamentar europeia, e, portanto, do conceito de direito dele inseparável. De acordo com seu contexto e a linguagem utilizada no escrito, pode ser notado em seus traços, uma convergência mística neomessiânica judaica, ao abordar a justiça divina de forma tão profunda.

Desta forma, nota-se que o tema da justiça não é abordado de forma objetiva, mas está sendo abordado de forma intrínseca ao discorrer sobre a violência vista dentro da força do direito, como algo legal ou ilegal.

A princípio é possível observar a distinção entre a Violência fundadora e a Violência conservadora, onde a primeira trata-se de como o direito é instaurado ao passo que a outra é como ele permanece. Em seguida, é vista a apresentação de uma segunda diferenciação entre a violência que funda o direito e a que o destrói, estas estariam relacionadas ao místico e ao divino. Por fim, é vista a chegada à distinção entre a justiça, como princípio de toda colocação divina de finalidade, e o poder, como princípio de toda instauração mística de direito.

É entendido que não existe violência natural ou física, pois este conceito é pertencente à ordem simbólica do direito, da política e da moral. A violência, por não ter regulação, não é considerada *Gewalt*, sendo assim considerada mística, o que não permitiria compreender se ela é justa ou não, moral ou não.

Para discorrer sobre a diferenciação entre os tipos de violência, cita-se o Direito de greve como um direito à violência, sendo esse um direito concedido pelo poder do Estado quando não há a possibilidade de agir de outra forma, quando toma o aspecto de chantagem; nesse contexto, a greve pode ser entendida como uma violência contra a violência, mesmo sendo esta o exercício do direito.

O direito de guerra é mostrado {é suposto} como o princípio no qual o Direito se funda, como pode ser visto no trecho a seguir:

E a guerra, que passa pela violência originária e arquetípica (*ursprüngliche und urbildliche*) visando a fins naturais, é de fato uma violência fundadora de direito (*rechtsetzende*). A partir do momento em que se reconhece o caráter positivo, estabelecido (*set-zende*) e fundador de outro direito, o direito moderno recusa, ao sujeito individual, todo direito à violência (DERRIDA, 2010, p. 92).

Após esse momento de guerra, a cerimônia de paz vem para trazer o reconhecimento de que a vitória instaurou um novo direito; assim, a guerra é entendida como uma ferramenta da violência instauradora do direito. Diante de cada indivíduo envolvido no processo, o direito, em sua própria violência instauradora, pretende defender esse movimento.

Derrida também destaca que é necessário que ocorra uma crítica eficaz sobre o {do} direito e tudo que o permeia, para averiguar o modo como é feito uso particulares {são feitos usos específicos [atenção ao plural]} que o direito toma sob a proteção de sua potência. O direito é, ao mesmo tempo, ameaçador e ameaçado por ele mesmo; pois, é por meio da violência que os direitos são instaurados, mas todo o movimento contra a própria lei já é uma violência.

O autor discorre sobre a violência conservadora, que é justamente um tipo de violência que não se configura ameaça como forma de intimidação, mas como uma ameaça ao próprio direito; este ponto dá um caráter de duplo genitivo {o que significa isso? valeria uma nota!}, ou seja, essa violência origina-se no direito e ainda assim o ameaça. Sendo {que} o direito se origina graças a uma instauração violenta, é também manifesto do modo mais puro quando essa violência é absoluta, como é { } no caso do direito à vida e à morte.

Ao passo que o autor discorre sobre a violência policial como uma mistura entre a violência conservadora e a violência fundadora, como a ação do Estado para ter o controle, aplicar as leis mediante a força, intervir e garantir a segurança, também dá uma visão de violência fantasmagórica, resultante da mistura entre a fundação e conservação das leis; a polícia é tida como uma violência sem forma.

Ainda sob esse aspecto, entende-se que existe uma complexidade na compreensão da Violência divina, por não existir uma relação entre a capacidade humana de julgar em comparação com a maneira divina de se fazer justiça. Este fato é manifestado mediante a possibilidade da pena de morte, a qual deixaria de ser apenas uma decisão divina para se tornar uma decisão também do estado. Esta seria uma violência contrária à natureza, uma decisão indecidível.

Ao citar o Mito de Níobe como exemplo, o autor evidencia a diferença entre o poder mítico e poder divino. Segundo ele, o poder mítico é de onde o direito deriva, já o poder divino é a força destruidora do direito. Essa manifestação da violência divina, na sua forma mítica, funda um direito mais do que o aplica, distribuindo recompensas e castigos.

Em síntese, foi destacada a presença do Direito Divino {justiça divina?} derivado {a?} da tradição judaica, em comparativo ao Direito Místico que derivou da Grécia, expondo assim

o dilema entre a destruição e a preservação do direito. A violência divina se exerce sobre toda a vida, mas em favor dos vivos; não se trata de uma violência por violência, mas esta pode ser caracterizada como justiça, sem a carga da culpa. Distingue-se da violência mitológica, pois enquanto esta é associada ao indecível, focada em fundar e conservar o direito, a violência divina se mostra do lado da decidibilidade, como desconstrutora do direito. A violência divina é a mais justa, mais decisória, a qual não é possível conhecê-la nela mesma, mas somente por seus efeitos.

Assim sendo, pode-se considerar a existência de duas *Gewalten* {colocar em itálico, por ser declinável, a menção e uso de palavras em alemão tem certas particularidades, cuidado} concorrentes, a saber:

(...) de um lado, a decisão (justa, histórica, política etc.), a justiça para além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece *estruturalmente o do indecível*, do direito mítico e do Estado. De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecível, mas sem decisão (DERRIDA, 2010, p.130).

Articular {Afirmar ou Defender} que toda decidibilidade se encontra na direção da violência divina, que extingue ou desconstrói o direito, é dizer que a história está ao lado dessa violência divina e está em oposição ao mito, se configurando assim uma filosofia da história {aqui seria bom ter uma nota sobre o assunto}, ou então, se toda essa decidibilidade estivesse ao lado da violência divina, reafirmaria o que é discorrido pela {faz parte da} tradição judaica, que, em outros termos, pode ser entendido como uma desconstrução dela própria e a paralisia na indecibilidade.

O autor encerra esse trecho com a seguinte fala: “Para quem recebe a força de desselar, mas como tal, mantendo assim intacta a indecifrabilidade de um selo, a soberana e não outra” (DERRIDA, 2010, {tamanho da fonte foi pra 10} p. 134).

Na parte final do seu livro, Derrida pontua o possível pensamento de Benjamin acerca da ideologia, semântica e historicidade do nazismo, em frente a {frente à} “solução final”.

Na verdade, não me perguntarei o que o próprio Benjamin pensou acerca do nazismo e do anti-semitismo, principalmente porque temos para isso outros meios, outros textos dele. Também não me perguntarei o que o próprio Benjamin teria pensado sobre a “solução final” e quais juízos, quais interpretações ele teria dela proposto (DERRIDA, 2010, p. 136).

Frente a essa inquietação e outorga sobre o pensamento de Benjamin, o autor elucida quatro pontos para a tal lógica do nazismo para a “solução final”, considerando o mencionado: 1. O efeito da destruição e declínio dos eixos comunicativos que concorreram para a radicalização do mal; 2. O totalitarismo exacerbado do Estado; 3. A corrupção e desfalecimento da democracia e seus eixos primordiais, por consequência duma polícia-política que concebeu a “solução final”; 4. A mitificação do nazismo, do direito estatal, sua polícia e sua propagação da violência.

Em {Por} conseguinte, ele pontua a existência da lógica nazista concernente a própria identidade o {do?} perseguido. Ao mesmo tempo que procurava o extermínio das vidas humanas, pretendia a sua preservação, mesmo que de forma falsa e arbitrária, o que gerou uma perversão historiográfica e falsamente explicou a “solução final” e atos de guerra. E segundo tal ponto, em sua ótica o Benjamin, *talvez teria julgado vão e sem pertinência* todos os conceitos por trás do nazismo, seus pesos e objetivação histórica, principalmente nas esferas mitológica e divina (divindade essa oculta nos termos do ideológicos {}):

Nenhuma antropologia, nenhum humanismo, nenhum discurso do homem sobre o homem o{u} sobre os direitos do homem pode medir-se nem à ruptura entre o mítico e o divino, nem portanto a essa experiência limite que é um projeto como a “solução final”. (DERRIDA, 2010, p.142).

Por fim, o escritor {filósofo franco argelino} pontua, {} que {}, talvez, {} o único, talvez, ensinamento emanante {que emana} do ideal nazista e de sua solução final, {} provem da necessidade de pensar, conhecer, representar para nós mesmo{s}, formalizar e ajuizar cumplicidade entre todos os discursos disponíveis, inclusive os piores (dialética).

### **Relação entre Direito, Justiça e Violência na perspectiva de Walter Benjamin**

O texto “Para uma Crítica da Violência”, escrito por Walter Benjamin<sup>175</sup>, trata de uma crítica da Ideologia Jurídica, mais especificamente a Contemporânea. Benjamin faz {supõe?} uma associação entre Direito e Violência, de modo a entender por meio da crítica que o direito é a violência.

---

<sup>175</sup> Filósofo alemão (1892-1940)

A violência a qual o autor se refere só aparece de fato quando esta interfere em relações éticas; ou seja, a violência se apresenta a partir das relações com o {do} direito e {com} a justiça. Dentre as relações expressas, a mais elementar e fundamental é aquela que se dá entre fins e meios. Além disso, é possível constatar que a violência só pode ser procurada na esfera dos meios e não dos fins. Por meio dessa constatação, são obtidos {explorados, supostos?} mais aspectos para compor a crítica da violência, pois, se a violência for um meio, então acredita-se que há critérios para sua crítica. Desta forma, é possível questionar se a violência é, em determinados casos, meio para fins justos e injustos. Entende-se que não exista um critério para a violência em si, mas para a sua aplicação; ainda assim permaneceria aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos. Este questionamento caberia ao Direito Natural, pois este não vê como um problema o uso de meios violentos quando a justiça é objetivada.

(...) Este vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no “direito” de locomover seu corpo até um fim desejado. (...) a violência é um produto da natureza semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos (BENJAMIN, 2011, p.123).

Esta reflexão trazida pelo autor refere-se aos filósofos do direito que não são críticos o suficiente sobre o problema da violência como meio e fim, mostrando nesse âmbito, que o problema não seria a violência em si, mas sim o abuso desta, independente da sua finalidade.

Existe uma distinção entre o direito natural e o direito positivo; para Benjamin, o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios. Nessa ótica {A partir dessa perspectiva?}, os dois direitos apresentam um dogma fundamental:

(...) fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios. A antinomia se mostraria insolúvel se o pressuposto dogmático comum fosse falso: se, por um lado, meios justificados, e, por outro, fins justos, se encontrassem num conflito inconciliável (BENJAMIN, 2011, p. 124).

Há o questionamento {a problematização} da justificação de certos meios que constituem a violência; no entanto, ambos os direitos (Natural e Positivo) não respondem a esse

questionamento, pois eles são “cegos” para os fins ou meios, eles não são antinômicos. O direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins e o direito natural também é cego para o caráter condicional dos meios. Para o autor, essa distinção entre o poder legítimo e ilegítimo não é tão evidente, mas uma saída aceitável para compreender e fazer {a} análise crítica tanto do direito natural quanto do direito positivo, é { poderia ser feita [sem vírgula antes]} por meio de um estudo aprofundado e reflexivo pautado na filosofia da história {aquela nota poderia ser retomada aqui}.

É visto {afirmado, Chega-se à conclusão} que, o indivíduo enquanto sujeito do direito apresenta uma tendência característica de não admitir os fins naturais em todos os casos em que estes fins precisassem fazer uso da violência; a ordem jurídica se empenha em impor limites desde que se deseje alcançar esses fins naturais com excesso de violência.

O direito se auto conserva, ao buscar manter a violência e poder dentro de sua própria esfera na justificativa de assegurar os fins jurídicos; qualquer indivíduo que tenha {queira ter} o poder em mãos, é {sem vírgula} considerado ameaça e por isso que {} existe essa busca por retirar das mãos dos indivíduos os domínios de ação que aparentemente possa {o controle de ações que pareçam} ser ameaçadora{s} ou que ganhe{m} a simpatia da população. Uns dos medos é que, a sociedade, ao se reunir em multidões, permita surgir sentimento que vá contra o direito e que seja preciso fazer uso de violência contra o Estado, com é o caso do direito de greve e a luta de classes. Nesse caso, o abandono do trabalho é entendido como um meio não violento, porém, esse momento de violência passa a existir dependendo das condições ali impostas, para que o serviço volte a ocorrer; nessa ótica, a luta de classes aparentemente ameaça o direito.

É sobre essa mesma violência que Benjamim discorre ao falar que o Estado teme como uma forma de poder que vá estabelecer um {novo ou diferente} tipo de direito; mas essa mesma violência também pode ser vista em {como uma} forma de chantagem, quando é necessário ser retomada a ação suspensa anteriormente sob determinadas condições. Desta forma, a sociedade pode sim exercer o direito à {de} greve, mas o Estado poderá intervir com argumentos cabíveis da função daquela violência.

O serviço militar também foi citado {é lembrado} na crítica da violência como algo que não poderia mais ser tolerado; porém, também é vista {se nota, se faz notar} um duplo sentido no emprego dessa violência, que seria a violência instauradora do direito e a violência mantenedora do direito. Além disso, era entendido que a violência que mantém o direito

também é a violência que p {o} ameaça, mas se fosse observado de outro ângulo, seria possível notar que essa ameaça se dá na linguagem, como uma violência performativa.

Esta dupla finalidade da violência (instauradora e mantenedora) está presente no poder de polícia, a qual tem sua atuação comparada a uma espécie de mistura espectral, algo sem forma definida; essa violência se trata de uma violência que tem por finalidade instaurar e manter o direito, sem que esses objetivos entrem em conflito.

O autor fala sobre o sentido da violência como meio, o qual diz {supõe} que, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. Segundo ele, toda violência como meio ou é instauradora ou mantenedora do direito. E, seguindo nesse mesmo ponto, Benjamin aborda a questão do contrato jurídico como mentor {gerador} de violência, por meio do qual é possível que ambas as partes possam reivindicar e regulamentar os interesses humanos em conflitos { }. Esse modo, apesar de ser pacífico, também pode ser acompanhado de violência, pois o mesmo dá margem para que quaisquer das partes façam uso da violência em momento oportuno, que seria quando uma das duas rompesse com o contrato.

O acordo não violento pode surgir em decorrência das boas relações humanas, com o envolvimento de sentimentos para resolver os conflitos humanos; o diálogo é uma ferramenta interessante na resolução desses conflitos e se configura como uma estratégia não violenta para obter civilidade no entendimento. Por meio da comunicação humana, do uso da linguagem {, portanto}, é possível {que} haja uma compreensão mútua entre as partes, desta forma, o diálogo se mostra como uma esfera da não violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência. Porém, ao serem utilizados meios totalmente não violentos, abre margem para o uso da violência como reação.

Benjamin também se refere à luta de classes, onde a greve é subdividida em greve geral política e greve geral proletária; a primeira dá a entender que o Estado não vai perder a força e que esta irá passar de privilegiado para privilegiado, já a segunda é vista como uma oposição à primeira e tem como objetivo principal acabar com o poder do Estado. Assim sendo, entende-se que a primeira modalidade de greve seja instauradora e a segunda anarquista.

Ainda na mesma temática, o autor discorre sobre a greve dos médicos como uma greve brutal, desumana, extremamente violenta; por outro lado, dá destaque à forma que os diplomatas usam para solucionar os conflitos, o que é feito de forma pacífica, caso a caso. Ainda assim, seria complexo determinar se haveria no sistema jurídico uma saída justa para os conflitos, uma vez que {,} para o autor, o sistema jurídico deriva de um poder mítico.

O autor inicia essa parte do texto identificando {fazendo notar} que, dentro do direito natural ou do direito positivo, ambos não conseguem escapar dessa problemática da violência do direito. Assim poderia ser perguntado sobre a possibilidade de fins justos serem alcançados por meios justificados e se meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O mesmo continua refletindo sobre a temática ao dizer:

Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecibilidade última de todos os problemas do direito (aporia que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que é certo ou errado em línguas que se encontram em devir) (BENJAMIN, 2011, p. 146).

No texto é evidenciada a diferença entre o poder mítico e poder divino. Segundo Benjamin, o poder mítico é de onde o direito deriva, já o poder divino é a força destruidora do direito. Para melhor ilustração desse comparativo, o autor citou o Mito de Níobe, onde ela é punida com a morte dos seus 7 herdeiros; este mito mostrou {a menção a tal mito pretender mostrar} a violência como a instauração do direito ao invés de um castigo derivado do orgulho de Níobe.

Em {Por} conseguinte, ele pontua que, se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é a aniquiladora; porém, ao passo que aniquila, o juízo divino expia a culpa, de modo que tira a sobrecarga do culpado, dando assim um {o} caráter purificatório{dor} dessa violência. Nessa ótica, a violência mítica agiria em favor dos próprios interesses, contra a mera vida; já a violência divina e pura seria exercida em favor do vivente. O autor trata do poder educativo derivado do poder divino, que vai além do âmbito {do} direito e permeia a {atinge o da} religião. Assim, Deus é visto como o soberano onipotente, capaz de perdoar e absolver a culpa do{s} homem{ns}, sendo assim esse poder inacessível aos mortais.

Os mandamentos divinos são colocados como diretrizes para o bom andamento da comunidade e não como medidas de julgamento. Em caso de solitude {? Quando o homem estiver só?}, o homem tem o dever de realizar a autorreflexão, confrontar seus erros e assumir a responsabilidade dos mesmos. Isso se trata do {diz respeito ao} caráter do homem em {que o leva a} viver uma vida de acordo com os princípios que lhe foram impostos, mas não como um peso e sim como um a possibilidade de vida harmoniosa.

O ser, {sem vírgula} possui uma sacralidade da vida que é mais que uma mera vida, é uma vida justa, uma vida com propósito, uma vida com singularidade de sua pessoa física. Mas

o autor também questiona o que diferencia a sacralidade do homem, posto que { } qual {seria} a diferença para as plantas e animais.

Nessa vertente entre a vida e mera vida, há o cerne da violência do direito. Para ter e manter o direito (da vida, por exemplo), há quebra e enfraquecimento do direito. Essa quebra, perdura até que uma nova violência (instigante {inaugural ou instituinte}) gere um novo direito (seguindo o mesmo raciocínio, como usar a vida, por exemplo?).

Nesse vai e vem de rupturas, violências novas são geradas e o que antes era vazio (porém sem o ser totalmente), passa ter significado intrínseco. Sendo assim, há sempre a perpetuação da violência do direito. Para os homens, não é urgente decidir quando a violência pura se efetiva em casos específicos, pois essa força expiatória da violência não é clara aos seus olhos.

Por fim, Benjamin reitera que toda violência mítica, que é a violência que instaura o direito e é chamada de violência arbitrária, deve ser rejeitada. Ao mesmo tempo, também se faz necessário rejeitar a violência que { } mantenedora do direito, ou seja, a violência arbitrária, pois esta está a serviço da primeira. {falta mais um espaço de 1,5 antes do próximo subtítulo de seção, a autora também costuma deixar espaços ao final dos parágrafos}

### **Relação entre Direito, Justiça e Violência na perspectiva de Slavoj Žižek**

O livro “Violência” {*Violência: seis reflexões laterais*}, escrito por Slavoj Žižek<sup>176</sup>, em sua versão brasileira, é organizado em capítulos que foram intitulados com termos musicais que se referem {associados} ao andamento da música {musical}, partindo do mais do mais lento para o mais rápido. No entanto, neste artigo serão abordados apenas os textos referentes ao Prefácio, Introdução, Capítulo 1, Capítulo 6 e Epílogo.

A edição original {do livro} gerou variadas respostas críticas ao autor sobre o seu ponto de vista acerca da violência. Desta forma, é feita uma desmistificação do problema da violência, como o caso da afirmativa sobre o comunismo e o excesso de violência assassina; de fato houve essa excessiva violência, porém, foi por causa de um fracasso político e social bem mais profundo que levou à violência\_{; ou como diz o próprio autor: [é preciso introduzir as citações]}

---

<sup>176</sup> Filósofo esloveno, nascido em 1949, tem destaque em sua carreira graças as críticas que expõe em seus livros.

Ou seja, devemos rejeitar absolutamente a própria noção de “suspensão ética do teológico-político” {o que significa esta expressão?}, a ideia de que devemos estar preparados para restringir nosso envolvimento político (ou religioso-político) quando este nos leva a violar normas morais elementares, cometendo assassinatos em massa e causando outras formas de sofrimento (ŽIŽEK, 2014, p. 10).

Com essa visão, o autor vem com a ideia de que não se deve rejeitar a violência porque aquela foi imoral ou assassina, mas porque pode ter falhado em seus próprios termos e traído as suas premissas. Existe uma violência ativa por trás de qualquer processo emancipatório e o erro é interpretar equivocadamente a violência num {como} terror sanguinário.

O autor usa {teria usado} de forma proposital uma linguagem elaborada {certo tipo de linguagem} com o intuito de confundir as pessoas; este foi {teria sido} um modo de linguagem provocativa, que tinha por objetivo levar as pessoas a uma reflexão derivada de um misto de incompreensão e inconformidade. Esse ponto pode ser visto de forma clara quando ele faz um comparativo entre Hitler e Gandhi, no momento em que diz {quanto a ter dito} que o último foi mais violento que o primeiro. O foco principal era {teria sido} chocar os leitores e alterar a compreensão da palavra “violento” assim como é comumente entendida, ao passo em que os meios não violentos também possam ser entendidos como tal. Em suma, a violência é entendida como algo que provoca uma agitação social massiva; por isso os protestos não violentos de Gandhi puderam ser equiparados as {às} violentas tentativas de Hitler de dominação mundial e genocídio.

Essa mesma visão polêmica de Žižek também pode{ria} ser vista em sua comparação entre judeus e antissemitas, em que ele usa o argumento de que existe um judeu ficcional na mente de cada nazista que odeia judeus; desta forma, para que estes se livrem dos judeus, inclusive dos que estão dentro de si, como acredita o autor, acabariam destruindo a si mesmos. Toda essa visão oblíqua de tratar a violência e temas polêmicos que a circunda é uma estratégia utilizada por ele para trazer uma reflexão sobre o tema.

Essa visão mais provocativa sobre as atitudes de Gandhi, mostra que Žižek estava buscando expandir de alguma forma o entendimento sobre {a compreensão do tema da} “violência”, para que assim também pudessem ser incluídas transformações institucionais. Isso também pode ser visto na comparação entre o antissemita e o judeu, onde o autor trata esse lugar-comum de forma diferenciada.

O autor faz uma relação com a concepção de violência tratada por Walter Benjamin em seu texto “{Para} U{u}ma crítica da violência”, justamente nessa comparação entre Gandhi e Hitler. Para ele, a ideia era chamar atenção para a violência fundamental que sustenta o funcionamento “normal” do Estado, ou seja, a “violência mítica”, assim como para a não menos fundamental violência que sustenta toda e qualquer tentativa de minar o funcionamento do Estado, que é a “violência divina”.

É por esse motivo que a reação do poder estatal contra aqueles que o ameaçam é tão brutal, e é por isso que, em sua brutalidade, essa reação é precisamente “reativa”, protecionista. Portanto, longe de buscar uma forma excêntrica gratuita, a extensão da noção de violência está baseada em um insight teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. (...). É difícil ser realmente violento, realizar um ato que perturbe violentamente os parâmetros básicos da vida social (ŽIŽEK, 2014, p. 12-13).

Por muitas vezes, ao pensar sobre violência, {nos} vem à memória {mente} ações de terrorismo, crimes, confrontos; porém, para realmente ser feita uma análise sobre o que é violência, é necessário um afastamento dessa violência subjetiva, a qual está diretamente relacionada com um agente claramente identificável que a exerce. Esse afastamento permite a visão de uma outra violência que tem por objetivo combater aquela outra violência inicial e promover a tolerância.

Assim sendo, o autor mostra uma reflexão acerca do que seria a violência subjetiva, a violência simbólica e {a} violência sistêmica. Assim, violência subjetiva é entendida como a parte mais visível de uma violência que se divide em dois outros tipos objetivos de violência: violência simbólica e violência sistêmica.

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a “nossa casa do ser”. Como veremos adiante, essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo violência “sistêmica”, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político (ŽIŽEK, 2014, p. 17).

Seguindo essa visão, pode-se dizer que a violência subjetiva seria aquela que causa terror, que é realizada pelos indivíduos de uma forma direta, que se mostra através de atos racistas, machistas, e tantas outras formas mascaradas de modo que não são percebidas tão facilmente; já a outra violência tratada pelo autor é a violência sistêmica, que deriva de ações econômicas e políticas desastrosas, as quais são alicerçadas nas desigualdades e atos injustos, de modo que são claramente percebidas nas sociedades.

No entanto, as violências não são percebidas do mesmo ponto de vista; enquanto a violência subjetiva é sentida como uma perturbação da normalidade, a violência objetiva é uma violência invisível, sendo ela a responsável por manter a normalidade contra o que notamos como subjetivamente violento. {espaço a mais} A mídia se utiliza de matérias sensacionalistas, de grandes crises humanitárias que irrompem em todo o mundo, para causar um { } impacto na população; porém, é visto que há uma seleção das notícias a serem dadas, como se fosse utilizado um filtro que impedisse que uma notícia cause tanto impacto quanto outra. O autor questiona se realmente esse sentido humanitário sobre a urgência referentes a determinadas crises é {de fato} urgente e relevante. {espaço a mais}

Ainda partindo desse questionamento, Žižek se utiliza de seis visões marginais sobre a violência, a qual será olhada de forma oblíqua. Se faz necessário diferenciar a verdade da veracidade, sendo essa análise baseada no relato da vítima, por exemplo. Quanto maior for a riqueza de detalhes dado{a} pela vítima sobre um ocorrido {evento} traumático em sua vida, proporcionalmente cresce a suspeita sobre a veracidade daquele fato narrado. Sob esse olhar, quanto mais fragmentada for aquela narrativa, mais facilidade teremos de {em} acreditar na veracidade daquele fato, pois entende-se que o conteúdo descrito afetou a forma como ele foi descrito.

O discurso humanitário seguido de uma falsa sensação de urgência que envolve o sentimento da esquerda liberal sobre a violência é comparado a um sentimento hipócrita de indignação moral que circunda o discurso que eles utilizam. É justamente essa pseudourgência que o autor está a criticar {criticando} em seu escrito, pois essa urgência leva a crer que não existe um tempo hábil para reflexão, mas que algo precisa ser feito de imediato para reverter aquela realidade. Diante disso, uma opção seria ser resistência {ser resistente ou ter resistência} frente a essa tentação de agir imediatamente, de maneira que fosse possível ser feita uma análise crítica e paciente. Ao encerrar essa parte introdutória do texto, o autor aconselha a estudarmos continuamente as causas quando a mídia expuser a violência como costumeiramente a {o} faz.

No decorrer do seu livro, Žižek trata sobre a violência sistêmica, aquela violência que estaria totalmente atrelada a um sistema, não se tratando de uma violência diretamente física, mas daquela violência que abrange uma coerção sutil e que sustentam relações de exploração e dominação, com ameaça de violência. Continua sua reflexão com uma análise referente a {à} violência subjetiva, que aparenta surgir inesperadamente do nada, a qual ele faz um comparativo com a {“}violência divina{”}, intitulada assim {voltando à expressão utilizada} por Benjamim.

Desta forma, o autor dá destaque para a ação de opor-se {à necessidade de agirmos no sentido de nos opormos} a todas as formas de violência - {-, não confundir hífen com travessão}da física e direta (extermínio em massa, terror) à violência ideológica (racismos, incitação ao ódio, discriminação racial), a qual aparenta ser atualmente a maior preocupação da atitude liberal. No entanto, é visto que { } ele {segue} alerta{ndo} sobre a necessidade de não desviar o olhar do verdadeiro lugar do problema.

O mesmo vale para a violência: a tarefa é precisamente mudar de assunto, passar do desesperado apelo de SOS humanitário para acabar com a violência à análise desse outro SOS, que é a interação complexa dos três modos de violência: subjetiva, objetiva e simbólica. A lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três (ŽIŽEK, 2014, p.23).

Para compreender o paradoxo exposto por Žižek {associado ao certo mecanismo de fascínio}, ele mesmo esclarece que é necessário historicizar minuciosamente a noção de violência objetiva, que assumiu uma nova forma com o capitalismo. Seguidamente {Em seguida}, o autor se posiciona da seguinte forma:

O problema é que essa “abstração” não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é “real” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social (ŽIŽEK, 2014, p. 24-25).

Žižek faz uma diferenciação entre a violência sistêmica ou “ultraobjetiva”, e a violência “ultrassubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes. A primeira corresponde às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação “automática” de indivíduos

excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados); já a segunda, é considerada de caráter étnico e/ou religioso e até mesmo racista.

Num segundo momento da sua escrita, o autor criticou{a} severamente grupos de empresários que se consideram comunistas liberais, como o Bill Gates e George Soros, os quais não aceitam a oposição entre as duas cidades no que se refere ao capitalismo global {do que você está falando?}. Fato interessante destacado {, pelo autor,} sobre esse grupo ao qual o autor se refere {} é que a sua ideologia se tornou totalmente indistinguível da nova geração da esquerda radical antiglobalização.

O grupo de comunistas liberais é composto por grandes executivos, que buscam se beneficiarem mutuamente. São pragmáticos, odeiam abordagens doutrinárias e acreditam que existem apenas problemas concretos que precisam ser resolvidos; daí, surge esse engajamento diante das urgentes crises humanitárias. Diante dessas causas, eles se apresentam como cidadãos preocupados com essas problemáticas; preocupam-se com os fundamentalistas populistas e com as grandes companhias capitalistas irresponsáveis e gananciosas.

O autor dá destaque para esse “caráter” de benfeitor que esses cidadãos assumem e faz uma crítica ferrenha sobre {a} essa forma mascarada de ação {dizendo}:

O problema, evidentemente, é que para darmos, temos primeiro de tomar – ou, como alguns diriam, de criar. A justificativa dos comunistas liberais é que a fim de ajudarmos realmente as pessoas, temos de ter os meios necessários, e, como ensina a experiência do desolador fracasso de todos os métodos estatistas e coletivistas, a via mais eficaz é a iniciativa privada (ŽIŽEK, 2014, p. 28).

Os comunistas liberais não querem apenas gerar lucros, mas buscam contrabalançar com o envolvimento em causas humanitárias; assim, mascaram suas reais intenções com a caridade, se utilizam das riquezas acumuladas para oferecer benefícios ao público. Sendo esses gestos sinceros ou hipócritas, é esse fato que mais dá destaque a esse grupo; assim, o capitalismo não se reproduz sozinho, mas graças a essa caridade extraeconômica.

No sexto capítulo do seu livro, Slavoj Žižek compara a visão de Deus, o ser transcendente e teológico, com obras feitas pela criatura (Psicose, de Hitchcock; o quadro *Angelus novus*, de Paul Klee; e o ataque às torres gêmeas, em Nova York) e pelo próprio Deus, como no caso de Jó, o patriarca bíblico. {aqui só se valendo da noção de Grande Outro de Lacan e Zizek para deixar mais claro}

Ao descrever a cena do livro/filme *Psicose*, o autor retrata a objetividade da criatura frente a subjetividade do Criador, que passivo assiste àquela violência. Concomitantemente, compara com a expressão e cena do anjo, no quadro precitado {mencionado}, onde o mesmo, estarecido com a violência do passado humano, tenta ir ao futuro, ou até mesmo, talvez, intervir. Indaga-se, enfim, sobre a violência divina, que pode estar no ato da neutralidade posta no livre-arbítrio de Deus, ou na intervenção divina através de seu plano mediador; } S{s}eria o Deus judaico-cristão, { } um ser moralmente existente a ponto de ver seu servo Jó sofrer demasiadamente antes de socorrê-lo, { ? O como pergunta o próprio autor: }

(Quando Deus entra por fim em cena, conforta a posição de Jó contra a dos defensores teológicos da fé.), ou tudo faz parte de um painel geral, mas sem a sapiência humana, onde no fim, o bem triunfará? Quando nos confrontamos com um acontecimento como o Holocausto ou a morte de milhões de pessoas no Congo durante os últimos anos, não será obscuro afirmar que essas manchas têm um sentido mais profundo através do qual contribuem para a harmonia do todo? (ŽIŽEK, 2014, p. 117).

Inicialmente, ele persiste na ideia de que esse Deus protetor, { } talvez não exista de fato.

A ilustração acerca do {Certos filmes sobre o} ataque as {às} Torres gêmeas, em Nova York, revelam a possível dualidade dessa violência divina, com também {bem como} a visão da humanidade frente catástrofes: hora existe {retratam, fazem referência a} o sentimento punitivo, por pecados e vida promiscua, hora existe {retratam, fazem referência a} a {o} sentimento de redenção e esperança, renovação. Ao invocar G. K. Chesterton, o escritor revela-nos uma assombrosa dicotomia, que permeia sempre o intelecto humano: ou tudo é feito pela permissão, passividade e atividade do ser divino (o que denotaria uma violência a liberdade), ou as coisas ocorrem por questões racionais e libertárias. E como ele diz, isso não é violência divina.

Remetendo a Benjamim, o texto nos concede a concepção da {oferece uma interpretação do que seria tal} violência divina: o despachar, por assim dizer, da ira! Entretanto, essa ira, no sentido sociológico e político, é um *escamoteamento* do Juízo Final cristão, onde Deus em seu derradeiro ato, derramará a ira e responderá a todos com os despachos de seus atos individuais. Socialmente, essa ira, ou esse poder agente do juízo de Deus não é {se refere} mais a {à} escatologia, mas sim {a}o povo, {a}o social. Essa ideia do Dia do Juízo Final, em que as dívidas acumuladas serão integralmente pagas e um mundo desconjuntado há de ser refeito, será assumida mais tarde sob uma forma secularizada pelo moderno projeto da esquerda. Aqui o agente do juízo não é mais Deus, mas o povo, { ; ou como diz o próprio autor: }

Os movimentos políticos de esquerda são como que “bancos de ira”. Recolhem os investimentos de ira do povo e prometem-lhes uma remuneração de vingança em grande escala, o restabelecimento global da justiça. Uma vez que, depois da explosão de ira revolucionária, a plena satisfação nunca chega a ter lugar e a desigualdade e a hierarquia voltam à tona, volta a manifestar-se sempre um impulso no sentido da segunda – e verdadeira, e completa – revolução que satisfará os desenganados e levará efetivamente a cabo a tarefa da emancipação: 1792 depois de 1789, outubro depois de fevereiro {ao que se refere o autor?} (...){} (ŽIŽEK, 2014, p. 120).

Ainda no sentido dessa violência no desfecho dessa ira, o autor relaciona a justiça e misericórdia divina, tanto no sentido da justiça judaica como na misericórdia cristã, com o paradoxo do castigo paterno que gera punição, culpa e dívida; também relaciona ao {com o?} comunismo de Stalin e também à {com a?} trilogia feminina de Lars von Trier: ao mesmo tempo que temos a liberdade de nos vingarmos e o desejo inerente, precisamos da autorização superior para a punição e a misericórdia. Além da autorização, precisa-se do “sentir ser feito”, o sentimento/ato de escolher um ou outro. Posto isso, argumenta sobre, por exemplo, a pena de morte, a objeção a ela e a prerrogativa de misericórdia {e pergunta}: A violência estar {está} no ato de perdoar o agressor, ou de inibir o sentimento original da vítima (e familiares)?

Por fim, volta ao início: o que é a violência divina?

O que isto nos faz compreender é que a violência divina pertence à ordem do Acontecimento. Não existem critérios “objetivos” que nos permitam identificar um ato de violência como divino; o mesmo ato que, para um observador de fora, não passa de uma explosão de violência, pode ser divino para os que nele participam – não há Grande Outro que garanta a sua natureza divina. O risco de interpretar e assumi-la como divina cabe plenamente ao próprio sujeito: a violência divina é o trabalho do amor do sujeito{} (ŽIŽEK, 2014, p. 128).

A violência divina perfaz {?} o direito, a sociedade e a ética moral {?}. Ela é sem limite, sem culpa. Baseia-se, por exemplo, no mandamento “não matáras”, onde o ato em si não é desencorajado; o mandamento é uma diretriz para a sociedade levar ou não em conta a responsabilidade.{-} A violência divina habita no plano da soberania pura, do reino como metáfora do poder supremo, do extramoral.

Por fim, o autor chega à conclusão de que se parte da recusa de uma fictícia antiviolência e chega-se à concordância de uma violência emancipatória. É iniciada com a hipocrisia vista por meio daqueles que usam a violência sistêmica para combater a violência subjetiva. Assim, o medo do próximo é colocado como causa definitiva da violência; esse medo se fundava na

violência que está atrelada a própria linguagem, que é entendida como a forma adequada de subjugar a violência direta.

Nesta visão, são destacadas três lições básicas, baseadas no que foi discorrido {abordado, tratado, discutido} em todo o texto.

Como primeira lição, é visto {chega-se à conclusão, destacada pelo autor é} que estigmatizar a violência e sentenciar com má é um movimento ideológico, é entendido como uma forma de mistificar e isso colabora para tornar as formas fundamentais da violência social invisíveis.

A segunda lição destacada pelo autor é que ser realmente violento não é uma tarefa fácil como muitos acreditam; realizar uma ação que desestabilize violentamente os critérios basilares da vida social é realmente difícil.

A terceira e última lição que foi clarificada nos escritos {no livro}, ressalta a relação complexa entre a violência subjetiva e sistêmica {chega-se à conclusão que, destacada pelo autor é que}. A violência por si só não está exclusivamente ligada a certos atos, mas está sim fragmentada entre atos e contextos, atividades e inatividades. Assim sendo, um mesmo ato pode ser entendido como violento e não violento a depender do contexto que ele está inserido.

Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer (ŽIŽEK, 2014, p. 137).

Em suma, pode-se frisar que, nem tudo que é destacado como violência se trata {diz respeito} realmente de {a} uma violência; por várias vezes aquele ato pode ser ressaltado por causa de sensacionalismo, mascarado de boa ação. Por isso é importante que seja conhecido o contexto relacionado ao ato em si.

## CONCLUSÃO

De acordo com as análises expostas no decorrer do artigo, é possível observar que os três autores trazem visões {muito vago} sobre o que é {o} Direito, {a} Justiça e {a} Violência {e os possíveis vínculos entre as três}.

Na parte referente ao livro de Derrida, o tema justiça não é abordado de forma objetiva, mas foi abordado de forma intrínseca {obliqua, lateral, indireta} ao discorrer sobre a violência vista dentro da força do direito, como algo legal ou ilegal; partindo desse posicionamento, ele defende a ideia do desconstruicionismo para que assim o tema seja entendido.

Já Benjamin, autor que foi criticado por Derrida em seu livro, vem com uma crítica da Ideologia Jurídica, com uma associação entre Direito e Violência, de modo a entender por meio da crítica que o direito é a violência. A violência a qual o autor se refere, só aparece de fato quando esta interfere em relações éticas; ou seja, a violência se apresenta a partir das relações com o direito e a justiça. Assim, o direito se auto conserva, ao buscar manter a violência e poder dentro de sua própria esfera na justificativa de assegurar os fins jurídicos.

Žižek vem com uma característica {se vale de uma escrita} mais ousada e às vezes irônicas de {ao} tratar a relação entre violência e justiça. Ele deixa claro o seu posicionamento sobre o que acredita ser violência e critica a mídia por dar destaque a fatos que nem sempre se tratam {dizem respeito} veridicamente de um ato violento {a atos violentos}, podendo ser apenas sensacionalismo, mascarado de boas ações.

#### **REFERÊNCIAS** {faltou caixa baixa, justificar e dar espaçamento adequado}

BENJAMIN, Walter. **Para uma crítica da violência** “Para uma crítica da violência”. In: \_\_\_\_\_. { } Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921). p. 121-157 {*Escritos sobre mito e linguagem* [deveria ter mantido o itálico que usou durante todo o artigo]}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: O fundamento místico da autoridade** {*Força de lei: o fundamento místico da autoridade*}. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2 ed. { }. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais** {*Violência: seis reflexões laterais*}. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boi tempo, 2014.

{A/C A aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin, Derrida e Zizek, chamando atenção para questões fundamentais como, primeiro, a dependência do texto “Para uma crítica da violência” de uma filosofia da história e, segundo, também a associação comparativa entre a dificuldade de estabelecer “o justo” quanto a “um direito em constante devir” e “o certo” quanto a “uma língua

em [constante] devir”, em *Força de lei* Derrida não parece explorar o suficiente o primeiro tema, mas tece muitas considerações com relação às línguas ou filosofia da linguagem; outro tema difícilíssimo que a aluna discutiu corajosamente foi a interpretação zizekeana da justiça divina a partir de Benjamin. Apesar das muitas sugestões que fizemos no decorrer da leitura, que apenas indicam a necessidade de alguma pequena revisão, tudo isso deixa mais que evidente que a aluna realiza muitíssimo bem a leitura analítica e interpretativa de textos extremamente difíceis e escreve muitíssimo bem, parabéns pelo artigo/trabalho final!}.