

A RELAÇÃO ENTRE O DIREITO E A VIOLÊNCIA EM BENJAMIN E DERRIDA

Emilly Beatriz Dias de Azevêdo¹⁷⁷

Resumo: Ao longo dos séculos, as noções de justiça e de direito foram trabalhadas sob diversos pontos de vista. Destaca-se a Modernidade, que traz uma nova perspectiva para o direito: este corresponde à uma relação de força. Assim, a ligação entre o fenômeno jurídico e a capacidade de mando se torna um dos pontos centrais da discussão filosófica. A partir destas considerações, o presente artigo tem por finalidade investigar o laço conector entre o direito e sua força de lei, ou, em outro termo, sua “violência”. Para tanto, será feita uma vistoria bibliográfica (um apanhado bibliográfico), com foco nas produções textuais de Walter Benjamin e Jacques Derrida. Primeiramente, será realizada uma investigação da teoria (filosofia) benjaminiana. Após isso, se destacará a derridiana, bem como a reinterpretação desta acerca da crítica do filósofo alemão-judeu.

Palavras-chave: Direito; Justiça; Violência; Força de lei

Introdução

De certo, a Antiguidade permitiu a construção das bases fundadoras do pensamento jurídico ocidental, sendo um de seus principais pontos a noção de justiça. A indagação sobre a justiça pode ser percebida desde a cosmologia pré-socrática, responsável por disseminar a investigação sobre a natureza das coisas (*physis*). {a separação entre os parágrafos estava em “Depois 10 pt”, colocamos 0pt Antes e Depois}

Um de seus representantes, Anaximandro de Mileto (610-546 a.C.), em sua célebre sentença, expõe (teria afirmado): “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo” (apud NIETZSCHE, 2008, p. 13). Pode-se interpretar a “sentença de Anaximandro” como uma afirmação da natureza humana inclinada à prática de injustiças, e assim, o homem estaria desde seu nascimento fadado a se redimir, ao longo do tempo, até o término de sua vida. Observa-se uma abordagem metafísica daquilo que seria a prática do justo.

¹⁷⁷ Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: emillyazevedo0414@gmail.com

Na Era Clássica, Platão (428-347 a.C.) destaca a virtude como âmago da justiça. O alcance dessa virtude é, na teoria platônica, um caminho ascensional, um processo de conversão dos vícios da realidade sensível para as virtudes e a verdade da realidade superior, inteligível.

Não somente a filosofia, mas o campo da tragédia também contribuiu para o desenvolvimento do Direito Ocidental. Isso porque o teatro grego refletia todo o contexto de transformação cultural de uma sociedade em crescimento e comunicação com outras civilizações. Em *Antígona* {itálico}, {na versão da} peça escrita por Sófocles (497-406 a.C.), a personagem principal, cujo nome intitula a {dá título à} obra, ao optar por obedecer aos {supostos} preceitos divinos e sepultar seu irmão, Polinices, contraria as leis da cidade, e {, por isso,} condenada à morte. Aqui, denota-se {parece que tem origem} um conflito entre o seguimento das {a obediências às} leis eternas, naturais e imutáveis, e a {à}s leis da *pólis*, criadas pelos homens. No futuro, essas se transfigurariam no Direito Natural e Direito Positivo.

[...] Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis [...]. (SÓFOCLES, 1990, p. 219)
{as citações com mais de 3 linhas não estavam com recuo de 4 cm}

Em virtude da incorporação das ideias gregas por Roma, {} e {}, posteriormente, pelos teóricos medievais, o Direito no Ocidente se constitui e se desenvolve com um caráter idealista e metafísico. Na gênese da ideologia jurídica, o fundamento e a finalidade do próprio Direito se torna a justiça.

Entretanto, tal vigência passa a ser repensada. Blaise Pascal (1623-1662), teólogo, filósofo e matemático francês {moderno}, dá {oferece} um novo olhar a essa analogia. A justiça, no âmbito do Direito, não pode sobreviver sem o uso da força. A justiça e a força precisam uma da outra para a manutenção do seguimento das {da obediências às} leis. Nas palavras do autor: “É justo que o que é justo seja seguido. É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica” (PASCAL, 2003, p. 179).

Immanuel Kant (1724-1804), importantíssimo filósofo da Prússia, atual Alemanha, segue a tese de que o Direito está fundado na capacidade do exercício da força {ou da coerção recíproca} entre os sujeitos. Nas suas próprias palavras, o direito, em aspectos estritos, consiste

na “possibilidade de uma coerção recíproca universal em concordância com a liberdade de cada um segundo leis universais” (KANT, 2013, p. 37).

É com Walter Benjamin (1892-1940), filósofo alemão {contemporâneo} de origem judaica, que o conceito de violência ganha espaço na discussão sobre as estruturas do Estado, incluindo o Direito. De certa forma, o contexto histórico, marcado pelo processo de positivação jurídica, pela euforia econômica e política no Ocidente, pelas tensões responsáveis pelas Guerras Mundiais e pela ascensão de ideologias perigosas, contribuíram {parecem ter contribuído} para a visão filosófica, {} e {}, ao mesmo tempo {}, místico-religiosa do autor. {a autora costuma deixar espaço ao final dos parágrafos}

Décadas depois da morte de Benjamin, o filósofo argelino Jacques Derrida (1930-2004), diante das imensas mudanças ocorridas no Ocidente, tais como a elevação e queda de regimes ditatoriais {como o nazismo e o facismo}, a redemocratização em diversos países e a expansão global do neoliberalismo, apresenta uma verificação {problematização} teórica e crítica do Direito como detentor de uma “força autorizada”, sustentada por um “fundamento místico”, mediante uma observação filosófico-linguística, bem como uma leitura da crítica benjaminiana.

A disposição {O objetivo} principal deste {do presente} texto é buscar entender a existência de uma relação {ou correlação} entre a esfera do Direito e a prática da violência, através de uma verificação {problematização} teórica {crítica?} dos clássicos *Zur Kritik der Gewalt* (em português, “Para uma crítica da violência”) e *Force de loi* (traduzido para “Força de lei”), respectivamente de Benjamin e Derrida. {falta mais um espaço de 1,5 antes do próximo subtítulo de seção, a autora também costuma deixar espaços ao final dos parágrafos}

A crítica de Benjamin à violência

Para Benjamin, o direito é fundamentado em uma relação entre fins e meios, sendo a violência composta pelo segundo. Diante disso, questiona-se: os meios utilizados pelo direito são, em certas situações, utilizados para o alcance de fins justos ou injustos? Esses meios, {} são, de fato, éticos? Diante disso, o filósofo judeu-alemão pretende responder a esses questionamentos por meio da “diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem” (BENJAMIN, 2011, p. 123).

O autor entende o direito natural como uma escola que defende a aplicação de meios violentos para alcançar fins justos. A violência seria, nesse sentido, um “produto da natureza” (*Idem* {não precisa estar em itálico e você pode incluir o ano no “Idem”}, 2011, p. 123), um justificador de {uma justificação dos} meios para o alcance de fins justos; em contraposição, o direito positivo seria defensor de uma violência como produto histórico, um garantidor {?} da justiça por meio dessa violência.

Nessa aparente oposição, as duas escolas se conectam em um dogma: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (*Idem*, 2011, {} p. 124). Não obstante, a crítica, para Benjamin, deve exceder esse círculo formado entre os dois.

De início, já se estabelece um questionamento central: a justificação de certos meios que constituem a violência. Daqui em diante, dispensa-se a teoria do direito natural, visto que a mesma é cega para o “caráter condicional dos meios” (*Idem*, 2011, p. 124). Enquanto isso, pode-se, em um primeiro momento, utilizar o direito positivo¹⁷⁸, já que ele permite diferenciar a violência entre aquela {} sancionada (ou seja, autorizada) e {da} não sancionada (não-autorizada). Essa diferença se baseia no “reconhecimento histórico geral de seus fins” (*Idem*, 2011, p. 126), isto é, em {de} fins naturais (que prescindem desse reconhecimento) e fins de direito.

Benjamin observa que, em geral, se rejeitam os fins naturais para a aplicação da violência mediante fins do direito. Existe um movimento de colisão entre esses dois fins, pois {}, normalmente, o direito busca suprimir as possibilidades dos indivíduos em {} modificar{em} suas estruturas. Aqui, está a diferença entre a violência sancionada e não-sancionada: a primeira condena a segunda, pois a segunda persegue fins contrários ao{s} do direito. {Ou seja,} O{o} direito busca monopolizar a violência. É nesse contexto que surge a figura do “grande criminoso”, o desafiador do direito vigente, que{,} embora pratique atos considerados inconfessáveis, é visto com bons olhos pela população {pelo povo}, justamente por se colocar em embate {no confronto} contra a violência do direito.{; ou como diz o próprio Benjamin:}

[...] o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do

¹⁷⁸ O direito positivo é caracterizado, nesse contexto, de possuir {como detentor de} uma forte relação com a noção de Estado. Ao longo da teoria de Benjamin, o Estado se torna um grande alvo de críticas (crítica{, pois,} do “Estado forte”).

direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua existência fora do direito. A mesma suposição pode ser sugerida, de maneira ainda mais drástica, quando se para para pensar no quanto a figura do “grande” criminoso tantas vezes suscitou a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins. (*Idem*, 2011, p. 127)

Por trás desse conflito entre a violência legitimada e violência suprimida, esconde-se a violência fundadora (aquela que instaura o direito) e {a} violência conservadora (aquela que mantém e justifica esse mesmo direito). Tais conceitos são aprofundados no contexto da greve, da guerra, do militarismo e da pena de morte.

Benjamin esclarece que a garantia do direito de greve dos trabalhadores se estrutura em uma “luta de classes”¹⁷⁹. A greve, ou seja, a abstenção de suas atividades de trabalho, é um rompimento com as obrigações, um ato de revolta com a violência imposta pelo direito {ou Estado}. No entanto, esse ato pode também não ser um meio puro, já que a chantagem pode ser utilizada para o retorno das atividades sob condições estabelecidas. Nesse sentido, conclui-se que “o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins” (*Idem*, 2011, p. 129).

Existe uma diferenciação na {quanto à} greve geral revolucionária. “Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado ‘dessa maneira’) e promulgará seus decretos de emergência” (*Idem*, 2011, p. 129).

A guerra se compõe {caracteriza}, para Benjamin, de forma semelhante à greve, mas em um caso mais predatório, mais atroz. A guerra consiste em um conflito de ideias no que tange ao direito vigente, ainda que envolva razões naturais_{:} “A rigor, a violência da guerra procura, antes de tudo, chegar a seus fins de maneira imediata, e enquanto violência predatória” (*Idem*, 2011, p. 130).

No fim de uma guerra, para Benjamin, o acordo de paz compõe a configuração de {configura} um novo direito. “Essa sanção consiste precisamente em reconhecer as novas

¹⁷⁹ Aqui_{sem vírgula depois de “aqui”} fica explícita a inspiração em Karl Marx (1818-1883), filósofo, sociólogo e teórico político revolucionário alemão, de {quanto a} analisar o contexto dos Estados modernos e suas configurações. {excelente lembrança, a aluna parece que vai fazer um excelente uso do expediente “notas de rodapé”}

relações como um novo ‘direito’ – isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, *de facto*, necessitar de garantias para perdurar”¹⁸⁰ (*Idem*, 2011, p. 131).

Enquanto o fim de uma guerra estabelece um novo direito, o militarismo (serviço militar obrigatório) mantém o direito, o conserva, visto que “o serviço militar obrigatório é um caso de aplicação da violência que mantém o direito”} (*Idem*, 2011, p. 132).

A pena de morte é um recurso de manutenção do direito através do poder sobre a vida e a morte. É uma demonstração pura dessa violência do direito. Para Benjamin:

[...] se, de fato, [...] a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder (*Gewalt* {itálico}) supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (*Idem*, 2011, p. 134, §9 {não é necessário mencionar §})

Esse tipo de penalidade expõe algo importante: o direito traz em seu interior uma podridão. Nas palavras de Walter Benjamin, “se anuncia”} [...] {} {} “algo de podre no direito” (*Idem*, 2011, p. 134).

Benjamin ainda destaca a presença dessa questão no meio policial {com relação à polícia}. De acordo com o autor, a polícia se configura como uma “força fantasmagórica”, composta pelos dois tipos de violência: a instauradora e a conservadora {do direito}. A espectralidade consiste em uma suspensão que separa essas duas violências. Ela está presente em um Estado que “não consegue mais garantir, por meio dessa ordem [ordem de direito], os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço” (*Idem*, 2011, p. 135). Nessa situação, a polícia intervém.{} “Sua violência {[a da polícia]} não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados” (*Idem*, 2011, p. 136).

{Assim,} A{a} violência é estruturada por dois fatores indispensáveis, não podendo haver eficácia sem estes: a instauração e a conservação. As instituições marcadas pelo direito necessitam dessa violência, dessa “consciência de presença”. Para Benjamin, “quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência” (2011, p. 137).

¹⁸⁰ Faz-se necessário recordar do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), eixo histórico no qual o livro se desenvolve. Uma marca histórica do fim do conflito foi a Conferência de Paz de Paris, ocorrida em 1919, que impôs uma série de restrições políticas e econômicas à Alemanha. Consequentemente, cai o Império Alemão, e inicia-se uma crise no país, que, futuramente, firmaria em seu seio político as bases da ideologia nazifascista.

Benjamin expõe {defende, faz observar} que a ideologia jurídica, em geral, observa os desdobramentos da violência do direito. Aqui, o autor alemão propõe compreender outras modalidades de violência. Nessa continuidade, adentra-se em uma experiência do impossível, em um campo aporético de ideias, já que “quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas{,} quanto à primeira {, ou seja, quanto à justificação dos meios}, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda {, ou seja, quanto à justificação dos fins}, {a violência pertencente a} Deus” (*Idem*, 2011, p. 146, §14).

A violência mítica, forjada nos saberes greco-romanos, é para Benjamin a origem do direito. Para {nos fazer} compreendê-la, {ele} recorre ao mito de Níobe¹⁸¹. A partir desse mito, entende-se a prevalência de uma força maior do que os desejos e fins individuais, sendo aplicada e conservada. Como no mito, em caso de conflito, a violência legitimada é utilizada como meio para se manter o direito vigente, no contexto mítico, o culto divino.

No contexto do mito de Níobe e tratando desta modalidade de violência, Benjamin conclui que “a {A} instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito” (*Idem*, 2011, p. 148, §14).

A violência divina, trazida {pensada} sob {o} manto da perspectiva judaica, é aquela que ampara a justiça, enquanto a violência mítica, instauradora do direito, ampara o poder.

Nesta parte, torna-se ainda mais nítida a diferenciação entre o mítico e o divino, no que tange à justiça, a pureza, o poder e o sagrado. Enquanto a violência mítica instaura o direito, a violência divina destrói esse direito. “Se a violência mítica traz [...] culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta” (*Idem*, 2011, p. 150, §17).

Na defesa da violência divina, Benjamin traz a passagem de Coré¹⁸², na qual Deus não hesita em aniquilar os revoltosos, ao mesmo tempo que purifica o povo de Israel, comandado

¹⁸¹ Níobe é uma personagem da mitologia grega. Filha de Tântalo, esposa de Auríon e mãe de 7 rapazes e 7 moças, de acordo com Thomas Bulfinch, orgulha-se diante de toda a cidade de Tebas, incentivando o povo a deixar o culto à Latona, deusa da maternidade e mãe de Apolo, deus do sol, e Diana, deusa da lua, afirmando ser maior e mais gloriosa do que a deusa. Assim, atrai a fúria divina, que leva à morte todos os seus filhos, além de ocasionar o suicídio de seu esposo. Por fim, Níobe, diante de tanta desgraça, transforma-se em pedra, continuando a desabar em lágrimas. É dessa forma que comumente é retratada na arte e literatura.

¹⁸² A passagem de Coré (Nm 16, 1-35) mostra a justiça divina diante de homens revoltosos. Coré e seus próximos conspiraram contra Moisés e não obedeceram aos seus pedidos. Por consequência, Deus abre uma fenda sob eles e seus pertences, e faz a própria terra engoli-los. Os que fizeram sacrifícios ilegítimos diante do Senhor foram punidos e devorados por fogo.

por Moisés. Aqui, mais uma diferenciação é exposta: enquanto a violência mítica é sangrenta e se lança contra a vida, a violência divina protege o vivente do direito, {o protege contra o direito,} lançando-se {direito que se lança} contra a vida. A primeira violência sacrifica a vida; a segunda, a preserva.

Concluindo suas colocações {observações ou sua crítica}, Walter Benjamin defende, ao utilizar como recurso a “filosofia da história”, a formação de uma nova era história, caracterizada pela ruptura do círculo mantenedor do direito de origem mítica, a destruição da violência do direito, isto é, do Estado, e a aceitação da violência divina.

Deve-se, nesse sentido, desprezar a violência mítica, contaminada, violadora do selo, e ao mesmo tempo aceitar a violência divina, pura, portadora da justiça, que mantém a indecifrabilidade do selo (a mística).

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de “violência arbitrária” [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a “violência administrada” [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de “violência que reina” [*waltende Gewalt*]. (*Idem*, 2011, p. 156, §19)

Derrida e a “força de lei”

Ao trabalhar {a expressão ou} o conceito de “*to enforce the law*” ou “*enforceability*”, Derrida inicia {seu texto}, recorrendo às ideias de Immanuel Kant, afirmando a essência interior ao {do} direito (ou à {da} justiça enquanto direito) de ser “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” (2010, p. 7-8). Dessa forma, não pode haver lei ou direito sem aplicabilidade, {direito} sem “força de lei”.

Já introduzindo {o pensamento de} Walter Benjamin, o filósofo franco-magrebino busca entender a distinção entre essa força autorizada, ou{,} em outras palavras, essa violência justificada_{ } e aquela força violenta não-legítima. Com isso, já se entende que uma dessas, ainda que violenta, é legítima, em virtude da autoridade que instaura seu poder, sendo que antes dessa instauração, não poderia ser autorizada por si mesmo{a}, sendo nem justa, nem injusta.

Conclui-se, {agora} a partir de Heidegger¹⁸³, que “por exemplo em Heráclito, Dike, a justiça, o direito, o julgamento, a pena ou o castigo, a vingança etc., é originariamente Eris (o conflito, Streit, a discórdia ou o pólemos, ou a Kampf), isto é, também Adikia, a injustiça” (*Idem*, 2010, p. 10).

Derrida também aponta para o caráter diferencial, {ou} performativo da força.

Nos textos que acabo de invocar, trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente); trata-se sempre da relação entre a força e a forma, entre a força e a significação; trata-se sempre de força “{“}performativa{”}”, força ilocucionária ou perlocutória¹⁸⁴, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. E é toda a história. (*Idem*, 2010, P. {p.} 11)

No que tange {a}o conceito de justiça, o autor compreende-o como objeto de um discurso oblíquo, ou seja, indireto, sem {dada a suposta impossibilidade de se} alcançar de fato a justiça, impossível {esta} de {sofrer} desconstrução. Uma desconstrução que excede o direito positivo ou natural e que questiona os “fundamentos do direito, da moral e da justiça” (*Idem*, 2010, p. 13). Jacques Derrida alerta “que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito” (*Idem*, 2010, p. 17).

O filósofo recorre à teoria {filosofia} de Pascal¹⁸⁵ sobre a relação entre a “justiça” e a “força”. Primeiramente, afirma a dupla existência da necessidade e da justiça em seguir-se {} o que é justo, ou melhor, o que é o mais forte. Sem a força, essa justiça não possui eficiência {eficácia}, torna-se impotente. Assim, a conclusão é que “não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo” (PASCAL apud DERRIDA, 2010, p. 19). O autor entende a concepção pascaliana como uma reflexão remetente {que se refere} ao pecado original e a corrupção das leis naturais, comparando as leis

¹⁸³ Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão de grande importância no século XX, sendo ele parte da Fenomenologia, impulsionada por Husserl, com foco na compreensão de uma nova perspectiva ontológica. Um de seus focos é a questão do Ser, ou melhor, Das Sein {Itálico (Ser aí)}, em alemão, como enuncia o autor, bem como seu fundo ontológico e científico. (Fonte: Wikipedia)

¹⁸⁴ {A/C Seria bom ter uma nota sobre o que significam esses termos, em que medida é necessário compreender a filosofia da linguagem de Austin para compreender melhor o que pretende Derrida aqui}

¹⁸⁵ Blaise Pascal (1623-1662) foi um matemático, físico, teólogo e filósofo francês. Foi um adepto do fideísmo e teórico da filosofia da matemática. (Fonte: Wikipedia)

humanas{,} inferiores{, com as} às leis divinas. Será visto {Falaremos} mais sobre isso em {quando tratarmos exclusivamente do texto de} Benjamin.

Avançando para Montaigne¹⁸⁶, discute-se o “fundamento místico da autoridade”, a partir da ideia de que nada é constatado pela razão como justo por si próprio, ou seja, a justificação dessa autoridade é indefinida{ível}, indecifrável. Nisso, Derrida expõe:

Visivelmente, Montaigne distingue aqui as leis, isto é, o direito, da justiça. A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional. E ainda resta[ria] pensar no que significa crer. (DERRIDA, 2010, p. 21)

Quanto a esse misticismo, a esta ficção da legitimidade da autoridade, Derrida aponta para a analogia feita por Montaigne entre a insuficiência das leis naturais e a suplementação artificial de leis positivas que distorcem a ideia de justiça.

O que se entende a partir dessa análise é a existência, tanto em Pascal quanto em Montaigne, de uma filosofia crítica da ideologia jurídica moderna, como explicitado pelo autor argelino {nos seguintes termos}:

[...] se isolarmos a alçada, de certo modo funcional, da crítica pascaliana, se dissociarmos esta simples análise da presunção de seu pessimismo cristão, o que não é impossível, podemos então nela encontrar, como aliás em Montaigne, as premissas de uma filosofia crítica moderna, ou uma crítica da ideologia jurídica [moderna], uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade. Isso seria sempre possível e, por vezes, útil. (DERRIDA, 2010, p. 23)

Essa ideologia jurídica, para Derrida, é o resultado de uma instauração de uma autoridade, de um direito dotado de força justificada, performativa, que não pode se interpretar como justa ou não.

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. (*Idem*, 2010, p. 24)

¹⁸⁶ Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) foi um jurista, político e filósofo francês, com uma teoria marcada pelo ceticismo e por uma atenção à relação entre o homem e os seus comportamentos. (Fonte: Wikipedia)

Essa limitação da linguagem justificadora da violência {parece} ganha{r} um sentido “místico”, que o próprio argelino interpreta por {em} um sentido wittgensteiniano¹⁸⁷, com foco na questão da linguagem. Em virtude desse misticismo incorporado à realidade {ao fundamento} tautológica{o} da lei, de sua força performativa, a autoridade não possui {propriamente} sentido, {ou seja,} fundamento. Por isso, o direito se torna suscetível à {de} desconstrução.

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “{“}ilegais{”}” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. [...] Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito [...] suponha condições e convenções prévias [...], o mesmo limite “místico” ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções - {–, não confundir com hífen} e de sua interpretação dominante. Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente desconstruível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. (DERRIDA, 2010, p. 26)

A desconstrutibilidade {, no sentido de fazer faltar o fundamento que a sustente,} torna possível a desconstrução do direito, ou da justiça enquanto direito, enquanto a justiça em si é indeconstrutível. A conclusão é {a} de que a desconstrução é possível no intervalo entre a indeconstrutibilidade da justiça e da desconstrutibilidade do direito. Uma “experiência do impossível” (DERRIDA, 2010, p. 27), que mais tarde será melhor observada como uma

¹⁸⁷ O termo “wittgensteiniano” se refere a Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco naturalizado britânico. No contexto de Derrida, é importante recordar-se da reflexão de Wittgenstein sobre a filosofia da linguagem e da lógica, mais especificamente {su}a filosofia das “proposições”. No *Tractatus logico-philosophicus* (1921), o austríaco encontra {supõe terem} sentido {apenas} nas proposições conti{n}gentes, {em geral as} das ciências naturais, cuja característica principal é a condição {atender a certas condições} de verdade e de falsidade, enquanto as tautologias e contradições, que assumem apenas como { } verdade ou como { } falsidade, são ausentes {, pois,} de sentido. Assim como Wittgenstein, Derrida defende que se deve aplicar a linguagem naquilo que a permite, ou seja, o não-místico, enquanto o que é místico fica além da capacidade da linguagem, e deve se silenciar. Um exemplo necessário para a nossa discussão é a seguinte proposição: “toda a ação contra a lei é violência, é crime”. Considerada uma tautologia, isto é, uma proposição sempre verdadeira, é sempre verdadeira, mas ao mesmo tempo, é uma proposição construída a partir de uma fundamentação complexa, mística, além da linguagem, que é limitada. Portanto, a proposição, embora verdadeira, não possui sentido, visto que aborda a questão da ética, que é para Wittgenstein, algo transcendental, não limitado à linguagem, à lógica. {apesar da coragem de tocar nesse assunto, o que é de fato necessário, retiraria todo o grifado, ainda está muito confuso}

experiência aporética¹⁸⁸. Dessa forma, ao retornar à icôgnita percebida no título do colóquio, Derrida afirma:

Por outras palavras, a hipótese e as proposições em direção às quais eu aqui tateio solicitariam preferivelmente como subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito como possibilidade do exercício da desconstrução. Estou certo de que isso não está claro. Espero, sem ter certeza, que isso se tornará um pouco mais claro daqui a pouco. (DERRIDA, 2010, p. 28)

A releitura da crítica benjaminiana em Derrida

Para Derrida, a crítica de Benjamin funciona como um “juízo, avaliação, exame que se dá os meios de julgar a violência” (*Idem*, 2010, p. 74), sendo esta violência analisada apenas no âmbito do direito e da justiça, e não de {da} ordem natural, já que o conceito de direito pertence “à ordem simbólica do direito, da política e da moral - de todas as formas de autoridade ou de autorização, ou pelo menos de pretensão à autoridade” ({*Idem*,} p. 75). Além disso, a crítica de Walter Benjamin vai além dos direitos positivo (cego à incondicionalidade dos fins) e natural (cego à condicionalidade dos meios), ambos {assentados} em “pressupostos dogmáticos” (DERRIDA, 2010, p. 76). Desse modo, Benjamin mergulha nas águas da “filosofia da história”, limitada ao contexto europeu.

Afirma-se aqui que o direito “tem interesse em se instaurar e a conservar a si mesmo, ou em representar o interesse que, justamente, ele representa” (DERRIDA, 2010, p. 77). Ele monopoliza a violência, e a utiliza para conservar a si mesmo, e não {para} conservar aos fins “justos” e “legais”.

É discutido nesta parte {da obra} sobre {} a diferença entre a violência fundadora do direito (aquela que o instaura) e a violência conservadora do direito (aquela que o mantém, que o conserva). O filósofo argelino afirma ainda que essas duas violências não podem ser radicalmente separadas uma da outra. “Benjamin tem de conceder, em dado momento, que uma não pode ser tão radicalmente heterogênea à outra, já que a violência dita fundadora é por vezes

¹⁸⁸ “Aporética” remete a “aporia” [{} do grego, ἀπορία, que significa a ausência de passagem, um “não caminho” (DERRIDA, 2010, p. 30)] {}. No {presente} contexto inserido {}, entende-se a aporia como a ausência de solução da questão, do alcance pleno de sua resolução.

"{'representada'}", e necessariamente repetida, no sentido forte da palavra, pela violência conservadora" (DERRIDA, 2010, p. 64).

Ainda focado na questão da linguagem, Jacques Derrida aborda a questão da violência {ser} monopolizada como uma "trivialidade tautológica" (DERRIDA, 2010, p. 78), e de acordo com ele, essa tautologia estrutura performativamente a fundamentação da lei e suas convenções. Essa performatividade contribui para determinar quando a violência é "legal" ou "ilegal". Com {Feito} isso, o autor analisa a concepção de Benjamin sobre a questão da greve e da guerra, em especial, como essas questões se relacionam com a instauração violenta de um novo direito. Essa instauração do direito não seria pura, mas sim contaminada.

A greve seria uma contestação dos preceitos, da ordem vigente, ao mesmo tempo que se desenvolve no contexto contestado {?}, e assim, não pode ser considerada pura. Esta se distingue entre a greve política (que substitui um Estado por outro) e a greve proletária (que suprime o Estado). A greve, independente do caso, não está desarmada também de violência, visto que para desafiar a violência do Estado, a greve também usa da chantagem para alcançar seus objetivos.

Daqui, Derrida conclui que:

{[...] } não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora {[elas diferem]}. A instauração já é iterabilidade {[repetição]}, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de contaminação diferencial entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir. Não há distinção rigorosa entre uma greve geral e uma greve parcial (uma vez mais, numa sociedade industrial, faltariam também critérios técnicos para tal distinção), nem, no sentido de Sorel, entre uma greve geral política e uma greve geral proletária. (*Idem*, 2010, p. 90)

No que tange a {a} guerra, essa se mostra como um direito paradoxal, que aparenta possuir objetivos naturais, mas está sempre presa ao direito. Que ao mesmo tempo que impõe uma violência para transformar o Estado, essa violência ainda é resguardada pelas leis do Estado. Com o fim de uma guerra, a cerimônia de paz se mostra como a instauração de uma nova lei, um novo Estado, um novo direito, isto é, uma nova força de lei estabelecida.

O militarismo seria uma conservação violenta do direito, um constrangimento que obriga o serviço. Nisso existe um caráter legal, é o serviço do Estado, é a obrigação forçada de se conservar aquele Estado que o impõe.

O “grande criminoso” seria {justamente} aquele {indivíduo}, que inspira e entretém os seres com sua coragem de desafiar constantemente esta força imposta.

Nessa continuidade {Dando continuidade à sua argumentação}, Derrida compreende {ou repete} que {de fato} existe algo podre no direito. “O direito está condenado, arruinado, em ruína, ruinoso, se pudermos arriscar uma sentença de morte com respeito ao direito, sobretudo quando se trata, nele, da pena de morte” (DERRIDA, 2010, p. 91). O direito é, ao mesmo tempo, ameaçador e ameaçado, segundo o pensador argelino.

Embora toda essa análise, o autor alerta para a condenação puramente moral da violência fundadora.

Encontramos aqui um *double blind* ou uma contradição, que podemos assim esquematizar. Por um lado, parece mais fácil criticar a violência fundadora, já que ela não pode ser justificada por nenhuma legalidade preexistente, e parece portanto selvagem. Mas por outro lado, e nessa virada consiste todo o interesse desta reflexão, é mais difícil, mais ilegítimo criticar a mesma violência fundadora, já que não podemos fazê-la comparecer diante da instituição de nenhum direito preexistente: ela não reconhece o direito existente no momento em que funda um outro. (*Idem*, 2010, p. 94)

O direito é, em conformidade com Jacques Derrida, algo ameaçador e ameaçado. “Essa ameaça não é nem a intimidação nem a dissuasão, como creem os pacifistas, os anarquistas ou os ativistas. A lei mostra-se ameaçadora à maneira do destino” (*Idem*, 2010, p. 96).

É iniciada essa distinção analisando como a pena de morte se encaixa na questão da violência para Benjamin. Para o franco-magrebino, o que o filósofo alemão deixa exposto é que a pena de morte é a demonstração pura da violência do direito.

[...] quando se ataca a pena de morte, não se contesta uma pena entre outras, mas o próprio direito em sua origem, em sua própria ordem. Se a origem do direito é uma instauração violenta, esta se manifesta do modo mais puro quando a violência é absoluta, isto é, quando toca no direito à vida e à morte. Benjamin não precisa invocar aqui os grandes discursos filosóficos que justificaram, antes dele, e da mesma maneira, a pena de morte (Kant, Hegel, por exemplo contra os primeiros abolicionistas como Beccaria). A ordem do direito manifesta-se plenamente na possibilidade da pena de morte. Abolindo-se esta, não se tocaria num dispositivo entre outros, desacreditaríamos o próprio princípio do direito. (DERRIDA, 2010 {*Idem*}, p. 97)

A partir disso, mais uma vez se confirma que existe uma podridão no direito. Assim, “o direito é uma violência contrária à natureza”{.} (DERRIDA, 2010, p. 98)

Jacques Derrida ainda discute sobre a reflexão benjaminiana da figura da polícia, que de acordo com o argelino, é a “mistura de duas violências heterogêneas, mistura de certa

maneira espectral” (DERRIDA, 2010, p. 98 {Idem}). Essa espectralidade consiste na mistura entre a fundação e a conservação {do direito}. A polícia possui, nessa visão, uma presença fantasmagórica em todos os locais onde existe a força de lei, ela assombra tudo o que se encontra {sob} nesse sistema. Em uma linguagem paradoxal, a partir de Heidegger, a sua presença “não está presente, assim como nenhuma presença está presente{”}, [...] {“}e a presença de seu duplo espectral não conhece fronteiras” (DERRIDA, 2010, p. 105).

Nessa avaliação sobre a violência da polícia, Benjamin, de acordo com o escritor {Derrida}, aponta para a degenerescência do poder democrático, onde a polícia legisla de forma ilegal, ilegítima {com relação} aos seus próprios princípios. Essa degenerescência é {seria} visível no parlamentarismo moderno.

Percebe-se que a conservação e a instauração da violência estão unidas, sem poder {não podendo} haver uma sem a outra. E quanto à não-violência? Existe uma distinção complexa, que{,} para Benjamin, como pontua Derrida, consiste numa eliminação da relação entre meios e fins, tornando a comunicação pura e não-violenta. Essa não-violência deixa de punir a mentira, pois já não controla o que é a verdade.

O filósofo argelino aponta a {chama atenção para a} perspectiva benjaminiana de relacionar a origem do direito com um caráter mítico e linguístico, questionando o uso mediador da linguagem sob a concepção burguesa. Nesse sentido, o filósofo argelino inicia a interpretação da visão mitológica de Benjamin sobre a origem do direito, bem como sua oposição à violência divina, considerada justa pelo alemão. Benjamin, através {a partir} de uma analogia linguística, propõe uma justiça dos meios, desprendida {desvinculada} do direito (concebido por {a partir de sua} universalidade).

A violência do direito, fundada miticamente, exige o sangue, ou seja, a vida humana, enquanto impõe critérios e regras universais. Já a violência divina (judaica) preserva e sacraliza a vida humana, e possui uma justiça além da universalidade do direito. Essa violência não obedece aos critérios regularizados pelo direito. Essa sacralidade é refletida mediante o conceito de Dasein {itálico (ser aí)}, e Jacques Derrida, sobre isso, dentoa {afirma} que “o que constitui o valor do homem, de seu Dasein e de sua vida, é conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o futuro da justiça, o futuro de seu ter-de-ser-justo. O que é sagrado em sua vida não é sua vida, mas a justiça de sua vida” (DERRIDA, 2010, p. 125). Esse problema, em Benjamin, se mostra uma ambiguidade, diante do dogma de sacralidade da vida natural e pura.

Observa-se o seguinte: enquanto{, por um lado,} a violência divina é dotada de justiça, já que essa {ela}, de fato, excede ao controle do calculável, enquanto {, por outro lado,} a violência mítica, {que é} desprovida da verdadeira justiça, apela para o {tem de se valer do} poder para a sua instauração.

Isso se deve à essência da violência divina, ao seu poder e à sua justiça. A violência divina é a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a mais decidível e a mais decisória. Mas, como tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou "{“} certeza {”}" decidível de nossa parte. Nunca a conhecemos nela mesma, "como tal", mas somente em seus "efeitos". (DERRIDA, 2010, p. 129)

Sobre essa certeza, observa-se uma diferenciação entre a decisão sem certeza decidível e a decisão do indecível.

Para esquematizar: haveria duas violências, duas *Gewalten* {itálico} concorrentes: 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. De qualquer modo, sob uma ou outra forma, o indecível está nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação. Mas conhecimento e ação estão sempre dissociados. (*Idem*, 2010, p. 130)

Por fim, discute-se a contaminação da violência fundadora do direito, de caráter mítico, devendo esta ser rejeitada para se assumir a violência divina, que é pura, envolve o poder, a justiça e a autoridade, que é Deus.

A violência divina terá precedido mas, também, dado todos os prenomes. Deus é o nome dessa violência pura - e justa por essência: não há outra, não há nenhuma antes dela e diante da qual ela tenha de se justificar. Autoridade, justiça, poder e violência nele se unem. [...] O outro sempre assina, eis o que assina, talvez, esse ensaio. [...] { } É o que chamamos de Deus, não, o que se chama Deus quando, necessariamente, ele assina em meu lugar, mesmo quando acredito nomeá-lo. Deus é o nome dessa metonímia¹⁸⁹ absoluta, o que ela nomeia deslocando os nomes, a substituição e o que é substituído nessa substituição. Antes mesmo do nome, desde o prenome: "*Die göttliche Gewalt, soelche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*": "A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana (*die waltende heissen*)" (*Idem*, 2010, p. 133-134)

¹⁸⁹ {Deveria ter uma nota sobre a figura de linguagem “metonímia” e o que ela significa aqui}.

Considerações finais

Diante de tudo o que foi exposto, pode-se inferir a relação intrínseca entre o direito e a aplicação da força, da violência. Por ocasião de uma adição confusa da ideia de justiça, percebe-se uma distorção, no âmbito do Estado, com relação à legitimidade das práticas de mando. O direito é, nesse caso, detentor de uma força que pode até ser utilizada em situações injustificáveis, de acordo com certo ponto de vista, mas ainda assim receberão reconhecimento e aprovação na esfera institucional, obviamente, fundamentada em algo incerto, em algo “místico”. Afinal, a justiça seria algo muito distante do ato de conhecer da humanidade, ao contrário do que se pensava e buscava desde a Antiguidade.

O Direito assume um caráter ideológico e parcial, visto que torna-se, também, o instrumento daqueles capazes de determinar ou instaurar uma nova conjectura. Não obstante, a revolução permite a aniquilação de tal sistema: enquanto o Direito vigente sustenta o Estado, a revolução destrói ambos.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In: _____. {} *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Diego Kosbiau Trevisan, Bruno Nadai, Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Ebook.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na Idade Trágica dos gregos*. Coimbra: Edições 70, 2008. Ebook.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003. Ebook.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. Ebook.

{A/C Apesar de não ter utilizado o texto de Zizek, *Violência: seis reflexões laterais*, e às vezes ir rápido demais, a aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin e Derrida, escolhe muito bem as citações

que dão consistência à sua argumentação e realiza muitíssimo bem a leitura analítica e interpretativa de textos; escreve muitíssimo bem, parabéns pelo artigo/trabalho final!}