

VIOLÊNCIA E A DESCONSTRUÇÃO DA JUSTIÇA: O QUE TEÓRICOS COMO DERRIDA, BENJAMIN E ZIZEK APRESENTAM EM COMUM?

{ subtítulo feveria estar em caixa baixa }

Juliana de Souza Cruz¹⁹⁰

Resumo { : [juntamos com o próximo parágrafo] } O presente artigo tem como principal objetivo compreender de que modo {[começou muito bem o resumo]} Jacques Derrida, Walter Benjamin e Slavoj Zizek interpretam {articulam} os conceitos de justiça, direito e violência. Considera-se, também, como ponto importante, analisar de que modo, na visão dos autores expostos {mencionados}, tais conceitos se relacionam entre si e como suas interpretações se complementam ou se afastam. Utilizaremos, aqui, a obra *Força de Lei* de Derrida como meio de demonstrar a problematização do direito e da justiça através da desconstrução, sendo esta a responsável por afirmar que a desconstrução é a própria justiça. Quanto a Walter Benjamin, ainda que tenha sido o teórico responsável por inspirar o primeiro a realizar uma de suas críticas atribuídas a ideologia jurídica, utilizaremos parte de um pressuposto que o teórico constata em seu artigo *Zur Kritik der Gewalt* {(português)}: a ideia de que existe algo de podre no âmago do direito. Por fim, abordaremos o pensamento de Slavoj Zizek em *Violência*, responsável por expor a violência e os seus diferentes tipos presentes nas sociedades modernas.

Palavras-chave: violência; desconstrução da justiça; Derrida; Benjamin; Zizek.

Introdução

{ }O presente artigo tem como principal objetivo compreender de que modo Jacques Derrida¹⁹¹, Walter Benjamin¹⁹² e Slavoj Zizek¹⁹³ interpretam {articulam} os conceitos de justiça, direito e violência. Considera-se, também, como ponto importante, analisar de que modo, na

¹⁹⁰ {O espaçamento estava em “Multiplo” e “Depois 10pt”, costuma deixar mais de um espaço espalhados pelo trabalho} Graduada do curso de Direito pela Universidade Federal de Sergipe{, e-mail:} (julianadesouzacruz07@gmail.com).

¹⁹¹Jacques Derrida (1930-2004) foi um filósofo franco-magrebino que iniciou durante a década de 1960 a corrente desconstrucionista na filosofia. Em 1994, Derrida, a partir do pensamento de Walter Benjamin, publicou seu livro “Força de Lei: fundamento místico da autoridade” como uma forma de trazer o pensamento da desconstrução acerca da justiça.

¹⁹²Walter Benjamin (1892-1940) foi um ensaísta, crítico, literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão. Dentre suas criações intelectuais, Benjamin articulou a teoria da história, da tradução, violência, tendências da recepção da obra de arte e outras questões.

¹⁹³Slavoj Zizek (1949) nasceu na Eslovênia e é considerado filósofo, psicanalista e um dos principais teóricos da contemporaneidade. Transita por diversas áreas do conhecimento e, em detrimento da influência de Karl Marx e Jacques Lacan, realiza uma crítica cultural e política da pós-modernidade.

visão dos autores expostos {mencionados}, tais conceitos se relacionam entre si e como suas interpretações se complementam ou se afastam. { }

Sob essa conjuntura {Diante disso ou Sob essa perspectiva [temos aqui um excelente exemplo de introdução estruturante]}, optamos por dividir a discussão em três partes. Na primeira {parte}, teremos como principal intuito compreender a concepção de justiça para Derrida e o que viria a ser a desconstrução da justiça {do direito ou da lei [a justiça e indesconstruível!]}. Jacques Derrida é conhecido como um dos maiores críticos da ideologia jurídica, uma vez que esta mistura os conceitos de direito, lei e justiça. Em sua obra *Força de Lei: fundamento místico da autoridade*, o pensador traz a temática da desconstrução da justiça e utiliza a obra de Walter Benjamin, filósofo judeu que será exposto na segunda parte do presente artigo, para elencar características da violência fundadora e conservadora do direito. Aqui, utilizaremos a sua obra com o objetivo de compreender o como e o porquê a justiça ainda é um fenômeno presente na vida social e quais são os seus meios estratégicos para que permaneça sempre em vigor.

Na segunda parte, abordaremos o Direito e a violência perante os olhos de Walter Benjamin. Em 1921, na tensão do período entre guerras, Walter Benjamin escreve o artigo intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma C{c}ritica da V{v}iolência). Neste, analisando entre outras coisas a relação da violência que institui o direito com a que o conserva, Benjamin denuncia, legando-nos o primeiro rastro: a ideia de que existe algo de podre no âmago do Direito. Desse modo, comentaremos como o teórico realiza sua crítica acerca da violência que instaura e conserva o direito; da diferenciação entre as correntes jusfilosóficas denominadas Jusnaturalismo e Juspositivismo; e da instituição militar e a sua utilização para a garantia dos fins do Estado.

Na terceira e última parte, como forma de analisar e discorrer sobre os problemas de estagnação das sociedades modernas, utilizaremos como base o pensamento de Slavoj Žižek e o seu livro *Violência: seis reflexões laterais*, visto que, dividindo o seu livro em seis grandes ensaios, o filósofo traz consigo {algumas} reflexões acerca da violência e a constatação de que a estagnação citada acima é, na verdade, fruto da globalização, do capitalismo e do fundamentalismo.

Concepção de justiça para Derrida e o que viria a ser a desconstrução da justiça {do direito ou da lei}

Em seu livro *Força de Lei*, Derrida questiona se a *Deconstruction and the Possibility of Justice* não sugere uma pergunta que ao mesmo tempo a torna suspeita: será que a desconstrução assegura, permite ou autoriza a possibilidade de justiça? Ou seja, será que esta desconstrução desejada torna, de fato{,} possível, a ideia de justiça ou um discurso consequente sobre ela e suas condições de possibilidade? Numa espécie de jogo bate-volta com o leitor, Derrida questiona o porquê de os desconstrucionistas falarem tão pouco dela se ela é um objeto de importância para eles. Além disso, questiona também o motivo pelo qual a desconstrução não permite, em si, uma ação justa ou um discurso voltado {diretamente} à noção de justiça, mas, constitui e representa uma ameaça contra o direito, prejudicando a condição de uma possível justiça. Assim, o autor alega que existem noções equivocadas acerca do conceito de direito e de justiça e afirma que o sofrimento voltado à questão da desconstrução ocorre devido à ausência de regra, de norma e de um critério seguro responsável por diferenciar ambos os conceitos (DERRIDA, 2010, p.5 {espaço depois de “p.”}).{__}

Recorrendo a outro termo em inglês, Jacques Derrida também faz uso da expressão “*to enforce the law*” ou, de um modo mais extenso, “*enforceability of law or of contract*”. Em ambos os termos, o significado é o mesmo: aplicar{, com uso da força,} a lei. Assim, o autor traz a ideia de que o direito é uma força autorizada, uma força que se justifica e que tem uma aplicação justificada, mesmo que essa justificativa seja julgada como injusta ou injustificável. Kant¹⁹⁴ alega{va} que “não há direito sem força”, uma vez que a aplicabilidade “é a força essencialmente implicada no próprio conceito de justiça enquanto direito, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito” (DERRIDA, 2010 {Idem}, p. 8). Derrida faz uma ressalva e diz que existe a possibilidade de uma justiça ou de uma lei exceder ou contradizer o direito, mas que talvez mantenha com ele uma relação estranha que pode exigí-lo ou excluí-lo.

O conceito de *enforceability*, na concepção de Derrida, chama atenção{,} no sentido de que este recorda{,} {para a ideia} “que não há direito que não implique nele mesmo na estrutura analítica do seu conceito” (DERRIDA, 2010, p. 8). Nesse sentido, entende-se que existem leis

¹⁹⁴Immanuel Kant foi um dos principais pensadores do período moderno da filosofia. Abordando questões que abrangiam desde a moralidade até a natureza do espaço e do tempo, Kant é reconhecido particularmente por promover a reunião conceitual entre o racionalismo, que tem em Descartes seu maior expoente, e o empirismo, tal como apresentado por Hume.

que não são aplicadas, mas que não existem leis sem aplicabilidade{, sem força}. Assim como não existe a aplicabilidade de uma lei sem a utilização da força, seja ela direta ou indireta, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou discursiva, coercitiva ou reguladora (DERRIDA, 2010, p. 9).

Sabendo-se que existe uma *força de lei* e que esta existe para que haja a aplicabilidade do direito, Derrida questiona ao leitor {quanto a} qual a diferença entre a força {ou violência} justa julgada legítima e a {força ou} violência {injusta} julgada como ilegítima. Nesse momento, Derrida utiliza pela primeira vez o pensamento de Walter Benjamin (autor presente {que será tratado mais detidamente} na segunda parte deste artigo) e sua obra intitulada *Zur Kritik der Gewalt*¹⁹⁵. *Gewalt*, para os alemães, significa, em um sentido mais geral, violência. No entanto, a depender do contexto, a palavra também pode vir a { } significar “poder legítimo”, “autoridade” ou “força pública”. Derrida também indaga como é possível distinguir a força de lei de um poder legítimo e a violência originária que instaurou essa autoridade. Em textos de Heidegger¹⁹⁶, por exemplo, *walten* e *gewalt* têm papéis decisivos, ainda que aos tais vocábulos não sejam atribuídos significados de força ou violência {será mesmo?}.

Derrida constata que em textos considerados “desconstrucionistas” há sempre a utilização do recurso da palavra “força”. Tal utilização traz consigo um dizer decisivo em lugares estratégicos, entretanto, também traz consigo uma espécie de alerta. Além disso, o pensador também cita o caráter diferencial da força. Trata-se, neste caso, da relação entre a forma e a força, entre a força e a significação. Afirma, ainda, que as pesquisas de estilo desconstrutivo desembocam em uma problemática do direito, da lei e da justiça. Questionamentos sobre os fundamentos do direito, da moral e da política não são {ou não têm que ser} fundamentalistas tampouco anti-fundamentalistas¹⁹⁷. O que acontece é que estes podem colocar em questão ou exceder a possibilidade ou a necessidade última do próprio questionamento, da forma questionadora do pensamento, interrogando, desse modo, sem preconceito algum, a história da questão e da sua autoridade filosófica, uma vez que existe uma autoridade, uma força legítima de forma questionadora (DERRIDA, 2010, p. 13).

¹⁹⁵De origem alemã, a expressão posta ao português ganha a significação de “Para Uma Crítica da Violência”.

¹⁹⁶Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão da corrente existencialista, um dos maiores filósofos do século XX. Foi professor e escritor, exercendo grande influência em intelectuais como Jean-Paul Sartre.

¹⁹⁷ {Parece usar o termo “fundamentalista” em uma acepção diferente da de “fundamentalismo religioso”, por exemplo; parece querer dizer que trata fundamentar as disciplinas do direito, moral ou política; seria bom explicar isso em nota talvez }

Se tais pensamentos desconstrucionistas tivessem um lugar próprio, diz Derrida, estes estariam presentes nas faculdades de direito e até mesmo em departamentos de literatura, teologia, filosofia e arquitetura. Do ponto de vista do autor, tais questionamentos voltados para a desconstrução quando articulam o direito, a filosofia, a literatura e os problemas político-institucionais são considerados fecundos e necessários, uma vez que respondem aos programas mais radicais de uma desconstrução que desejaria mudar as coisas e intervir de modo eficiente e responsável no mundo (DERRIDA, 2010, p. 14). Derrida diz que somente em aparência, nas manifestações mais conhecidas por este nome, a desconstrução não endereçou o problema da justiça. No entanto, o pensador alega que o seu objetivo é mostrar o porquê e o como a desconstrução, embora não pareça “endereçar” o problema da justiça, faz isso, sem poder fazê-lo diretamente, {só o pode fazer} de modo oblíquo.

Ademais, o autor utiliza como complemento à sua obra o pensamento de Pascal¹⁹⁸ e a sua concepção de que “é justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido”. Logo, compreende-se que aquilo que é justo deve ser seguido como uma consequência, um efeito, uma aplicação. Nesse sentido, observa-se um axioma comum em que o justo e o mais forte devem ser seguidos. Pascal também constata que “a justiça sem força é impotente [...], ela não é feita se não tiver a força de ser ‘enforced {itálico}’. Entretanto, a força sem a justiça é tirania”. Desse modo, analisa-se e percebe-se neste ponto o porquê que ambos devem estar correlacionados para que “o justo seja forte e o forte seja justo” (DERRIDA, 2010, p. 19).

Derrida ainda afirma que o pensamento de Pascal, de um certo modo, acaba por ser um pensamento convencionalista, um ceticismo pessimista, relativista e empirista. Arnau{1}d¹⁹⁹ afirma que o filósofo foi motivado a escrever {tais pensamentos} a partir de uma leitura de Montaigne²⁰⁰, segundo o qual “as leis não são justas nelas mesmas, mas somente porque são leis” (DERRIDA, 2010, p. 20).

O termo *fundamento místico da autoridade* foi primeiramente utilizado por Montaigne, porém, Pascal também atribui significado a ele em sua obra.

[...] um diz que a essência da justiça é a autoridade de um legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo

¹⁹⁸Blaise Pascal (1623-1662), ou simplesmente Pascal, foi um importante pesquisador, matemático, físico, teólogo e filósofo francês.

¹⁹⁹Antoine Arnaud (1612-1694) foi um padre, teólogo, filósofo, matemático e lógico francês.

²⁰⁰Michel de Montaigne (1533-1592) foi um filósofo, escritor e humanista francês.

somente a razão, é justo por si, tudo se move com o tempo. O costume faz com que toda equidade, pela simples ação de ser recebida, é o fundamento místico da autoridade. Quem a remete a seu princípio a aniquila (DERRIDA, 2010, p. 20).

Na premissa de Montaigne, há uma diferenciação entre direito e justiça. Para ele, a justiça como direito não é justiça. O indivíduo obedece a lei não porque é justa, mas, porque detém {tem} autoridade, sendo essa autoridade pautada no “crédito” que a sociedade a ela oferece {confere}. Montaigne também dizia que o próprio direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça. Mas, o que viria a ser {um} a ficção legítima? E o que seria fundar a verdade da justiça? Derrida afirma que Montaigne tinha em mente realizar uma analogia entre o suplemento de ficção legítima, necessária para fundar a verdade da justiça, e o suplemento do artifício pautado em uma deficiência da natureza, como se a ausência do Direito Natural solicitasse o Direito Positivo (DERRIDA, 2010, p. 22).

O pensamento de Pascal, que traz em conjunto {associadas} a justiça e a força, e faz dessa força uma espécie necessária para além da justiça, vai além de um convencionalismo e de um niilismo antigo ou moderno. Em seu princípio, a crítica pascaliana aborda o pecado original e a corrupção das leis naturais{,} por ela{s} mesma{s} corrompida{s}. “Há, sem dúvida, leis naturais, mas esta bela razão corrompida corrompeu tudo”. Na crítica pascaliana também é possível encontrar, se dissociá-la da análise do pessimismo cristão, uma filosofia crítica moderna ou uma crítica da ideologia jurídica {eis explicitado muito claramente o que era o objetivo da pesquisa fazer compreender}. Contudo, uma crítica da ideologia, não deveria, em hipótese alguma, negligenciá-la. O surgimento da justiça e do direito implica em uma força performativa, ou seja, uma força interpretadora e que faz apelo à crença; não no sentido de que o direito estaria à serviço da força, mas, sim, que ele manteria com o que chamamos de violência, uma relação mais interna e complexa.

A justiça, no sentido do direito (right or law {itálico}), não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, seguindo a utilidade. Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido hegemônico {homogêneo [cuidado aqui]} de uma história, pois ele o rasga por uma decisão (DERRIDA, 2010, p. 24). {a autora esquece de dar os espaços, de 1,5, antes e depois das citações recuadas}

{ }Desse modo Derrida afirma que o ato de fundar ou de justificar o direito ou fazer a lei é, na verdade, um golpe de força, uma violência performativa e interpretativa que nela mesma não é nem justa ou injusta.

Derrida também alega que existe um silêncio diante do ato instaurador do direito. Retomando ao *fundamento místico da autoridade* citado por Pascal e Montaigne, Derrida afirma que se “a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento não podem{, por definição,} se apoiar-se em algo que não senão sobre ele{a}s mesmo{a}s, ele{a}s mesmo{a}s são uma violência sem fundamento” (DERRIDA, 2010, p. 26 {novamente, falta de cuidado em extrair as citações do texto; precisa fazer revisão de citações}). Entretanto, isso não quer dizer que eles são injustos, ilegais ou ilegítimos. No momento fundador do direito, nada disso importa{, nada disso pode ser estabelecido}. Sendo assim, partindo desse pressuposto, Derrida constata que o direito é objeto desconstruível, já que é fundado e construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis. Mas, é válido ressaltar que isso não é algo ruim, visto que há nisto até mesmo a possibilidade de encontrar uma chance política de um progresso histórico. No entanto, o ponto em que Derrida quer chegar é o de que o fato de o direito ter uma estrutura desconstruível assegura também a possibilidade de uma desconstrução. A justiça, por outro lado, não é desconstruível, uma vez que “a desconstrução é a justiça” (DERRIDA, 2010, p. 27).

O direito é desconstruível porque é construível. Derrida elenca três questões do direito ou relativas a ele: (I) a desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível; (II) a indeseconstrutibilidade da justiça também torna a desconstrução possível; (III) a consequência é que a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito.

Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça. Em toda parte, que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida em que existe X (DERRIDA, 2010, p. 27). {segue não fazendo os recuos necessários}

Retomando ao caráter oblíquo da desconstrução, Derrida indaga o porquê de ela ter a reputação de tratar as coisas de modo indireto. Seria esta reputação merecida? A força, a justeza, a justiça, e até mesmo o dever, não são infinitos porque estão enraizados no infinito de

memórias e de culturas. São infinitos neles mesmos já que exigem a própria experiência da aporia, sendo esta, chamada mística.

Desconstruir as repartições que constituem o homem como medida de justo ou injusto, não se conduz, necessariamente, à injustiça nem ao apagamento de uma oposição entre o justo e o injusto, mas, talvez, em nome de uma exigência mais insaciável da justiça. A desconstrução, no entanto, não significa realizar uma abdicação de caráter nihilista perante a questão ético-político-jurídica da justiça e da oposição do justo e do injusto, mas a um duplo movimento que o autor esquematiza da seguinte forma: uma responsabilidade sem limites, excessiva, incalculável, e a tarefa de lembrar a história, a origem, o sentido e limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores e das normas.

Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no cerne da desconstrução. A desconstrução está empenhada e comprometida com a exigência da justiça, e a primeira justiça a ser feita é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela a faz através de idiomas singulares [...]. É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, a singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão a universalidade (DERRIDA, 2010, p. 36-37).

Tal responsabilidade citada acima, regula a justiça e a justeza dos comportamentos dos indivíduos, de suas decisões teóricas práticas e ético-políticas. Essa responsabilidade, afirma Derrida, é inseparável de toda uma rede de conceitos conectados (propriedade, intencionalidade, vontade, liberdade...). Uma desconstrução que vise a separação desses conceitos seria pautada numa irresponsabilidade. Logo, quando um axioma é suspenso por essa desconstrução, acredita-se que já não há lugar para a justiça. Entretanto, onde a desconstrução encontraria sua força, sua motivação, senão no apelo insatisfeito em contextos determinados de justiça ou de possibilidade dessa justiça? {se esquece que é necessário dois espaçamentos de 1,5 antes dos subtítulos}

O Direito e a violência pelos olhos de Walter Benjamin

Em 1921, na tensão do período entre guerras, Walter Benjamin escreve o artigo intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma Crítica da Violência). Neste, analisando entre outras coisas a relação da violência que institui o direito com a que o conserva, Benjamin denuncia,

legando-nos o primeiro rastro: a ideia de que existe algo de podre no âmago do Direito. {daqui em diante o texto vai ficar ainda mais descritivo}

O autor inicia sua obra afirmando que há uma relação direta da crítica à violência com o direito e a justiça. Assim, o filósofo explica que uma causa só se transforma em violência quando vai contra aos princípios éticos designados pelo direito e pela justiça. Para o direito, fundamentado por uma ordenação entre fins e meios, a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins. Benjamin constata que se a violência é um meio, há, de certo modo, um critério para a sua crítica: “a violência é utilizada para fins justos ou injustos?” (BENJAMIN, 2011, p. 122). O teórico traz consigo a ideia de que o que um sistema incluiria na sua crítica da violência não seria um critério da violência em si mesma, mas, sim, um critério para as suas causas de aplicação. Ainda assim, ficaria em aberto se a violência, enquanto princípio, seria ética, mesmo que utilizada para fins justos.

Walter Benjamin traz um questionamento acerca da violência e do Direito Natural: haveria relação entre ambos? No Direito Natural, a violência é vista como “a forma em que o homem locomove o seu corpo até um fim desejado” (BENJAMIN, 2011, p. 123). Logo, nessa concepção jusfilosófica, a violência é vista como um produto da natureza; não há problema em utilizá-la, no entanto, não se deve abusar para a garantia de fins injustos. Utilizando o pensamento da Teoria do Estado no Direito Natural, as pessoas abrem mão do seu poder em favor do Estado, uma vez que todo o indivíduo, de si para si, exerce a justiça e qualquer poder que ele de fato tem (BENJAMIN, 2011, p. 123). O Direito Natural é responsável por julgar os direitos existentes por meio das críticas dos fins. O Direito Positivo, por outro lado, avalia qualquer direito nascente pela crítica aos meios. Mas, o que há de comum entre eles? Walter Benjamin explica que ambos acreditam {enquanto um acredita} na possibilidade de que fins justos podem ser alcançados por meios justificados e {o outro acredita} que meios justificados podem ser alcançados por fins justos {ou seja, compartilham da ideia que basta ter meios ou fins justificados}.

Em *Zur Kritik der Gewalt*, o filósofo atesta que o domínio dos fins e o critério de justiça estão excluídos da investigação, uma vez que seu objetivo é compreender a justificação dos meios que constituem a violência. Desse modo, ele traz a ideia de separação da violência no Direito Positivo entre violência sancionada e não sancionada. Assim, se uma análise for feita por meio de uma crítica, a violência não sancionada será criticada pela forma como ocorre a sua aplicação. Benjamin alega que “o sentido da diferenciação entre a violência conforme o

direito e a não conforme ao direito não está ao alcance da mão” (BENJAMIN, 2011, p. 125). Diferentemente do Direito Natural, o autor constata que o Direito Positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto à sua origem histórica, dependente do seu direito, da sua sanção e da sua conformidade.

Ademais, aborda-se a ideia de que o reconhecimento das forças do direito que se manifesta de maneira mais tangível {materializada} (tocável {que se pode tocar}) {se} fundamentada na submissão sem resistência dos seus fins, pode-se tomar como base a classificação hipotética com relação aos tipos de violência a existência ou a ausência de um reconhecimento histórico geral dos seus fins. Conclui-se que a função diversificada da violência deve ser desenvolvida de forma clara, tendo como base as relações de direito determinadas. Nas relações de direito em que há o indivíduo como sujeito direto, a tendência é que não haja a admissão dos fins naturais nos casos em que há a realização dos fins. Assim, esta só pode ser efetuada com o uso da violência. “Todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com os fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência” (BENJAMIN, 2011, p. 126).

O direito enxerga a violência na mão do indivíduo como um perigo capaz de prejudicar sua organização e vigência. Um sistema de fins de direito torna-se insustentável quando fins naturais são perseguidos de maneira violenta. Entretanto, Walter Benjamin diz que isso é um dogma e que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito, mas, sim, de garantir os próprios fins.

A crítica da violência não é efetuada somente por instaurar o direito. Benjamin diz que há um caráter duplo com relação à violência, o { } que caracteriza o militarismo. O autor diz que o militarismo “é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado” (BENJAMIN, 2011, p.131). O autor ainda adverte que a imposição do emprego da violência, em alguns momentos, é condenada com a mesma ou maior ênfase do que a própria aplicação da violência. Na imposição, a violência detém uma função diferente da que é utilizada para a aplicação de fins naturais, ou seja, a imposição consiste em um meio para fins naturais.

Desse modo, Benjamin expõe {observa ou considera} que se a primeira função da violência é a instauração do direito, a segunda é a sua manutenção. Assim, o autor exemplifica com o militarismo uma espécie de instrumento utilizado para a manutenção do direito. Com relação à crítica do serviço militar obrigatório, sendo este um meio para a manutenção do direito, sua crítica eficaz não é muito simples. O teórico diz que, antes, ela coincide com a

crítica de toda a violência do direito, ou seja, com a crítica legal ou executiva, e não pode ser analisada num processo restrito{, ou seja, somente a partir da violência referente ao serviço militar obrigatório}.

Benjamin afirma que o Direito Positivo, como consciente de suas raízes, reivindica reconhecer e fomentar o interesse da humanidade em cada indivíduo. Tal interesse é pautado na apresentação e na manutenção de uma ordem de destino. Além disso, o autor ainda diz que, assim como essa ordem que o direito visa manter não é poupada de crítica, qualquer contestação referente a esta em nome de uma “liberdade sem forma” é impotente, sendo ainda mais impotente se o seu objetivo for criticar as ordens, as leis e as práticas que o direito protege com o seu poder, uma vez que a violência que protege o direito é uma violência que ameaça (BENJAMIN, 2011, p.133). Benjamin deixa claro que essa ameaça presente na violência do direito não é referente à intimidação, mas, sim, “uma determinação que contradiz a essência de ameaça e que também não pode ser obtida por nenhuma lei, pois persiste a esperança de escapar a seu braço” (BENJAMIN, 2011, p.133). Não obstante, o autor ainda ressalta que o sentido mais profundo da indeterminação da ameaça do direito se revelará tão só pela consideração posterior da esfera do destino, da qual esta, a ameaça, se origina.

Ainda no que se refere à indeterminação, um indício precioso, segundo a concepção do autor, encontra-se no domínio de penas. Walter Benjamin diz que a pena de morte, sem sombra de dúvidas, foi a que a mais recebeu críticas. Os argumentos são pouco fundamentados, mas, de certo modo, a grande maioria, é {está} pautada numa questão de princípios.

Sentiam os críticos, talvez sem poder explicá-lo, talvez possivelmente sem querer senti-lo, que uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito em sua origem. Se, de fato, a violência (*Gewalt* {itálico}), a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então, pode-se prontamente supor que no poder (*Gewalt*) supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando esta adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível (BENJAMIN, 2011, p.134)

A pena de morte, diz o autor, não é utilizada com o sentido de punir a infração do direito, mas, sim, de instaurar um novo direito. Logo, num ato de cumprimento do direito, voltado ao exercício de poder sobre a vida e a morte, é a si mesmo que o direito fortalece. Entretanto, Benjamin identifica que é nesse caso que se é encontrado algo de podre no direito.{ , deixa muitos espaços depois de parágrafos }

Além da pena de morte, Walter Benjamin diz que ambos os tipos de violência (fundadora e conservadora) estão presentes em uma outra instituição do Estado Moderno: a polícia. O autor diz que esta é uma violência para fins de direito, com o direito de disposição, mas, com a competência simultânea para ampliar o alcance desses fins de direito com o direito de ordenar medidas. Nessa determinada instituição, não há uma separação do que é a violência fundadora e o que é a violência conservadora. É por isso que o autor a chama de “combinação mais contrária à natureza que a pena de morte – mistura espectral”. A polícia é o que funda o direito (promulga leis e decretos) e, ao mesmo tempo, é o que o conserva, colocando-se à disposição para realização de ações visando determinados fins.

Benjamin também ressalta que comparar a violência que se faz presente na instituição policial como idêntica ao resto do direito (Estado) ou que tem alguma relação entre si, é uma grande mentira. Isso porque a polícia entra com sua vigência quando o Estado, por algum motivo, não consegue mais garantir fins empíricos que ele deseja a qualquer custo. É por esse motivo que a polícia intervém em um número incontável de casos em que não há uma situação de direito clara, ou seja, intervém por razões de segurança.

Diferentemente do direito, que carrega consigo uma categoria metafísica possibilitadora de uma avaliação crítica, na instituição policial, nada é encontrado. Assim, pode-se dizer que a sua violência não tem uma figura, assim como não há figura na sua aparição espectral (jamais tangível, tocada {jamais tornada presente}) presente nos Estados civilizados. Além disso, Walter Benjamin diz que apesar da polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, o seu espírito era menos devastador na monarquia absoluta, quando esta era representada pelo poder do soberano que reunia em si o domínio do poder executivo e legislativo.

Existiria{m} outros meios não-violentos para a regulamentação dos interesses humanos? Benjamin constata que ainda que houvesse uma resolução de conflitos totalmente não-violenta, não seria necessário estabelecer um contrato de direito, uma vez que, de um certo modo, o contrato traz consigo uma possível violência, mesmo que em última instância. O autor diz que ainda que essa violência não esteja escancarada, ela está presente na origem do contrato.

Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência. Nesse caso, Benjamin traz o exemplo dos parlamentos, uma vez que estes perderam a consciência das forças revolucionárias que os constituíram.

Falta a estes o senso da violência instauradora do direito, que neles está representada; assim não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessa

violência, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar assuntos políticos (BENJAMIN, 2011, p.137 {espaço depois de “p.”}).

Benjamin diz que não há como alcançar um parlamento de alto nível com o parlamentarismo, uma vez que o último só alcança suas questões vitais por meio das ordenações de direito que têm a marca da violência tanto na origem, quanto no modelo. Destaca, ainda, que em todo o campo das forças levadas em consideração pelo Direito Natural ou pelo Direito Positivo, { } não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Com relação ao dogma de que fins justos são alcançados por meios justificados, e meios justificados são alcançados por fins justos, Benjamin questiona o leitor sobre o que aconteceria se a modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino usando meios justificados, se encontrasse com um conflito inconciliável com os fins justos; além de questionar-se também sobre a situação de consideração de uma outra modalidade de violência que não pudesse ser o meio justificado tampouco o injustificado para um determinado fim (BENJAMIN, 2011, p.146).

Benjamin diz que quem decide sobre fins justos ou injustos não é a razão. A primeira maneira é definida por Deus, e a segunda, pela violência do destino. O autor também cita a violência presente na vida cotidiana. O exemplo utilizado é o da cólera, que leva o homem às mais patentes explosões de violência, sendo esta violência uma que não se relaciona como um meio a um fim predeterminado. Logo, ela não é um meio, mas, sim, uma manifestação encontrada no mito.

Nas rupturas da ideia do místico do direito, na destruição do direito e de todas as violências que ele instaura e depende, funda-se uma nova história. Conclui-se, aqui, que a violência para além do direito é {pode ser} uma violência revolucionária. Mais uma vez, o autor retoma o pensamento de que a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens, no entanto, as formas eternas, que o mito traz com o direito, estão livres para a violência divina. Na visão de Benjamin, toda violência instauradora do direito deve ser rejeitada. Além disso, é preciso que haja também a rejeição no que concerne à violência mantenedora e conservadora do direito. Afinal, “a crítica da violência é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 2011, p. 155).

O humor e a violência em Zizek

Existe um pensamento pautado na concepção de que as manifestações populares, por serem materializadas em coletivo e visíveis, são violentas, no entanto, estas são apenas o resultado da violência que as motivam. Slavoj Zizek, em seu livro *Violência: seis reflexões laterais*, analisa e discorre sobre os problemas de estagnação do modelo de sociedade vigente. Assim, o autor expõe {considera} as sociedades democráticas utilizando como instrumentos a arte, a história, a filosofia, a sociologia e até mesmo {ou principalmente} a psicanálise. Dividindo o seu livro em seis partes, o autor realiza reflexões acerca da violência presente nas sociedades modernas atrelada à globalização, ao capitalismo e ao fundamentalismo.

Jorge Luiz Souto Maior²⁰¹ afirma que a obra também aponta para o aumento da percepção das violências originárias, sendo este conhecimento favorecido pelo acesso à informação. Ademais, o jurista brasileiro afirma que a compreensão acerca da violência originária permite aos indivíduos uma melhor análise acerca dos conflitos e dos processos de exclusão social. Desse modo, Zizek busca delinear os aspectos subjetivos e objetivos da prática violenta.

Ainda no prefácio da obra, o autor busca esclarecer alguns pontos. Em uma primeira análise, deve-se deixar claro que a violência revolucionária, ou seja, a resposta violenta das multidões, {não} é pior do que a violência que a motiva {cuidado aqui, é preciso indicar de algum modo que será o contrário disso que se pretende defender no desenvolvimento do texto, daí o nosso uso do “não”}. É importante que antes mesmo de realizar uma crítica à violência, compreenda-se o que há entre o poder e a violência social. Nesse sentido, o autor utiliza o exemplo do comunismo do século XX. Tal movimento{,} em determinado momento da história, utilizou {repetição}, de forma descabida, a utilização { } da violência. Contudo, Slavoj Zizek nos diz que criticar determinado movimento tendo em vista somente esse viés de análise é uma armadilha. É de extrema importância que se compreenda que há, em qualquer circunstância, algo que motiva o uso da violência. Nesse sentido, a ação adequada não seria criticar o comunismo do século XX pela determinada ação {por tal abuso da violência}, mas, sim, tentar entender o fator que o levou a utilizar a violência social de forma exagerada (ZIZEK,

²⁰¹Jorge Luiz Souto Maior (1964) é jurista e docente de Direito do Trabalho Brasileiro na USP desde 2001. Foi juiz titular na 3ª Vara do Trabalho de Jundiaí de 1998 até 2018. Em agosto de 2018, tomou posse como Desembargador no Tribunal Regional do Trabalho da 15ª Região. Também atua como palestrante e conferencista. {a menos que fosse melhor articulado, retiraria todo o trecho referente ao que se esclarece na nota, a menção à opinião de Jorge S. Maior não esclareceu em nada o texto ou opinião geral de Zizek}.

2014, p. 10). { marcar as nuances da escrita de Zizek é muito difícil, a autora parece estar mais descuidada nessa parte de seu trabalho }

Com relação a isso, o filósofo diz que é necessário rejeitar a noção de “suspensão ética do teológico-político” {O que a expressão entre aspas quer dizer? Valeria uma nota, não?}, a ideia de que o indivíduo deve estar preparado para restringir o seu sistema de envolvimento político quando este o leva a violar normas morais. No entanto, isso não significa que se deve{a} haver uma suspensão e a afirmação de um engajamento político-radical que justifique assassinatos em massa. Pelo contrário, é necessário que a crítica a este engajamento político-radical seja imanente ao indivíduo { }. Por último, é necessário que se entenda que há violência em todo processo emancipatório, sendo o intuito da obra redefinir a ideia equivocada da violência em {relacionada ao} terror sanguinário.

Zizek afirma que os sinais de violência que são perceptíveis para nós, são os atos de crime e terror, conflitos internacionais e civis. A isto, denomina-se a violência subjetiva, sendo esta a parte mais visível de um triunvirato e exercida por um agente identificável. Ademais, tal violência é subdividida em violência simbólica, voltada para linguagens e formas {?}, ao que o Heidegger define{ia} como “casa do ser”. Zizek define esta violência como algo que não está presente somente em casos evidentes de provocação e de relações de dominação social. Em segundo lugar, o filósofo cita a violência sistêmica, proveniente das consequências catastróficas{, mas não só,} do funcionamento regular dos sistemas econômicos e políticos (ZIZEK, 2014, p. 17). A violência objetiva, por outro lado, é invisível, uma vez que está sustentada em uma normalidade do nível zero. Zizek constata que a violência subjetiva e a violência objetiva não podem ser percebidas no mesmo viés, visto que a primeira é vista como uma perturbação do estado normal e pacífico das coisas, já a segunda, como algo que sustenta a normalidade devido à sua invisibilidade.

Em “*adagio ma non troppo e molto espressivo*”, o autor chama a atenção {para o que?} quando afirma que opor-se a qualquer tipo de violência, seja ela física e direta, pautada em um extermínio em massa, terror, ou ideológica constituída por racismos, incitação ao ódio, discriminação sexual, parece ser a maior preocupação da atitude liberal. No entanto, não se pode esquecer que as quatro {Ou três? Subjetiva, Simbólica e Sistêmica?} formas de violência são efeitos do capitalismo defendido por estes mesmos liberais. Assim, o filósofo questiona se “não haveria aqui uma tentativa desesperada de desviar as atenções do verdadeiro lugar do problema, uma tentativa que, ao obliterar a percepção de outras formas de violência, se torne

assim parte delas?” (ZIZEK, 2014, p. 23). {de fato a autora ficou mais descuidada e apressada nessa parte de seu trabalho}

Utilizando a piada da mulher que trai o marido enquanto ele está fora de casa trabalhando e ainda questiona o porquê de ele ter chegado mais cedo do que o habitual, Zizek diz que o mesmo acontece com a violência, já que esta também compartilha da mesma tarefa {estratégia} que a mulher: mudar de assunto {e não falar do que de fato importa}. Nesse sentido, o pensador afirma que:

A lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos dominados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três {[e não quatro!]} (ZIZEK, 2014, p. 23).

Ademais, o autor constata que a violência objetiva assumiu uma nova forma com o capitalismo. Nesse sentido, Zizek utiliza o pensamento teórico {filosófico} de Karl Marx²⁰². A posição de Marx é definida como {é lembrada principalmente a partir da ideia que é} “a dança teológica enlouquecida das mercadorias que emerge na vida real”, uma vez que diversas camadas da sociedade são moldadas pelo capital (ZIZEK, 2014, p. 24).

É a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real. É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima (ZIZEK, 2014, p. 24).

Neste ponto, encontra-se a diferença entre a “realidade” e o “Real”. Zizek define a “realidade” como a realidade social dos indivíduos, implicando, desse modo, em interações sociais e processos produtivos. O sentido de “Real”, por outro lado, como algo abstrato, uma vez que é moldado a partir de uma lógica do capital que determina o que ocorre na realidade. Sendo assim, o autor questiona se os fenômenos tidos como característicos do capitalismo virtual não ilustram um reino da abstração real de forma mais pura do que nos tempos de Marx. Em síntese, conclui-se que a forma mais extrema da ideologia não consiste no indivíduo ser

²⁰²Karl Marx (1818-1883) foi um filósofo, economista, sociólogo, teórico político, jornalista e revolucionário alemão. Estudou direito e filosofia nas universidades de Bona e Berlim. Suas teorias críticas acerca da sociedade, da economia e da política sustentavam que o desenvolvimento da sociedade humana era pautado na luta de classes.

tomado pela natureza espectral da ideologia, mas, precisamente na subestimação do Real espectral com o intuito de se dirigir às pessoas reais e aos seus problemas reais.

Além disso, Slavoj Žižek também utiliza o pensamento de Hegel²⁰³ para complementar a sua obra. O filósofo germânico diz que para todo “excesso objetivo”, existe um “excesso subjetivo”. Étienne Balibar²⁰⁴ realiza uma abordagem de dois modos opostos, porém complementares{,} acerca da {com respeito à} violência excessiva: a violência sistêmica, própria das condições sociais do capitalismo global, sendo ela responsável pela criação de indivíduos excluídos (dos desabrigados aos desempregados), e a violência “ultrassubjetiva dos novos fundamentalismos emergentes”, responsável por ter um caráter único ou religioso e, numa última esfera, racistas (ŽIZEK, 2014, p. 24).

Outrossim, Žižek afirma que a cegueira perante a violência sistêmica pode ser melhor observada em debates acerca de crimes comunistas, uma vez que estes têm uma fácil atribuição: é um mal subjetivo atrelado a agentes que procederam mal. Entretanto, quando se é citado o alto número de pessoas que morreram devido à globalização capitalista, há, de certo modo, uma negação diante de tal fator, “tudo parece ter acontecido como resultado de um processo objetivo, que ninguém planejou nem executou e para o qual não houve um manifesto capitalista” (ŽIZEK, 2014, p. 25).

Ademais, neste mesmo capítulo, o autor realiza {lança} críticas aos “comunistas liberais”, incluindo Bill Gates²⁰⁵ e George Soros,²⁰⁶ uma vez que os considera como grandes executivos imbuídos do espírito contestatório ao se apoderarem de grandes companhias. Estes são {seriam} pragmáticos e estão {estariam} envolvidos em campanhas humanitárias, contudo, recordam aos indivíduos {o autor faz lembrar} que para doar, é preciso tomar ou explorar alguém. O autor é enfático ao afirmar que “a caridade é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica” (ŽIZEK, 2014, p. 32).

²⁰³Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi um filósofo germânico. Sua obra Fenomenologia do Espírito é tida como um marco na filosofia mundial e alemã. Hegel pode ser incluído naquilo em que ele chamou de Idealismo Alemão, uma espécie de movimento filosófico marcado por discussões filosóficas entre pensadores da cultura alemã por volta dos séculos XVIII E XIX. {não é necessário espaço depois do final da nota}

²⁰⁴Étienne Balibar (1942) é um filósofo e professor universitário francês. Até 2002, lecionou Filosofia Política e Moral na Universidade Paris Oeste Nanterre La Défense, da qual é professor emérito.

²⁰⁵William Henry Gates (1955), conhecido como Bill Gates, é um magnata, empresário, diretor executivo, investidor e autor americano. É conhecido por fundar, juntamente com Paul Allen, a Microsoft, maior empresa de software do mundo em termos de valor de mercado.

²⁰⁶George Soros (1930) é um investidor e filantropo húngaro-estadunidense. Em 2018, seu patrimônio líquido era de 8 bilhões de dólares.

No último capítulo, intitulado de “*allegro*”, é realizada a abordagem da violência divina proposta por Walter Benjamin, que define tal violência como revolucionária e que se opõe a violência mítica. Desse modo, a violência divina depõe, aniquila e ultrapassa o direito. Zizek deixa em evidência {evidencia} que é {a} importa{â}nte{cia de} ressaltar que a violência divina proposta pelo filósofo judeu alemão, não é uma violência que faz apologia ao terrorismo utilizado pelos fundamentalistas religiosos em nome de Deus e da vontade divina. Assim, Zizek, obtendo um conceito próximo ao de Benjamin, a enxerga como “as intrusões brutais da justiça para uma lei”, uma explosão de ressentimento que engloba {desde} os linchamentos de massa ao {até o} terror revolucionário organizado.

Se a primeira (violência mítica) estabelece fronteiras, a segunda (violência divina) aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2011, p. 150).

Ao final do seu livro, Slavoj Zizek conclui {explicita} que a sua obra parte de uma rejeição da falsa antiviolença e chega à aceitação da violência emancipatória. O autor afirma que aqueles que combatem a violência subjetiva, ou seja, aquela que é {mais} visível, servem-se da violência sistêmica. Realiza-se também a análise dos tipos de violência presentes nos meios atuais de comunicação como, por exemplo, os ataques terroristas e, é claro, a abordagem do conceito de violência divina para Walter Benjamin.

A obra aqui exposta, traz, na concepção do filósofo, três importantes lições. Em primeiro lugar, o leitor, a partir da leitura da obra, entende que enxergar e definir a violência como “má” contribui para o processo de tornar invisíveis os demais fundamentos da violência social. Em segundo lugar, compreende-se que é difícil ser violento, no sentido de que existe uma certa dificuldade em perturbar parâmetros fundamentais para a vida social.

A última lição, por outro lado, ensina que a violência não é uma propriedade exclusiva de certos atos. Ela é distribuída entre os atos e seus contextos, entre atividade e inatividade (ZIZEK, 2014, p. 164)

Considerações finais {eis um bom exemplo de conclusão: reconsidera o que escreveu}

Perante a argumentação aqui estabelecida {desenvolvida}, nota-se {é possível notar} que, ainda que {mesmo} não {sendo} percebida, a violência se faz presente em todo ato instaurador de direito. Na primeira parte do artigo, utilizando a obra *Força de Lei*, por exemplo, aprendemos que existe um silêncio voltado ao ato instaurador do direito, ao qual chamamos de *fundamento místico da autoridade*. Desse modo, compreende-se que a desconstrução encontra a sua força no apelo insatisfeito da justiça, no entanto, em determinados casos, esta ainda pode ser vista como uma ameaça e não como uma possibilidade da justiça no âmbito jurídico, todavia, continua sendo a responsável por “endereçar” a problemática da justiça.

Ademais, ainda seguindo a linha de pensamento de Jacques Derrida, constata-se que não há direito sem força. Contudo, existe uma diferenciação realizada acerca da violência que é considerada legítima ou ilegítima. Tal diferenciação, afirma o pensador, é identificada através do caráter da forma e da significação de qual tal força é dotada.

Com a abordagem realizada sobre *Zur Kritik der Gewalt*, compreendemos, também, que existe uma relação direta da crítica à violência com o direito e a justiça. Na segunda parte do presente artigo, demonstramos, a partir do pensamento de Walter Benjamin, que uma causa só se transforma em violência quando vai contra aos princípios éticos designados pelo direito e pela justiça. Se observarmos a partir das correntes jusfilosóficas, chegaremos à conclusão de que no Direito Natural, a violência é vista como um produto da natureza ou, como Benjamin deixa explícito, como um produto similar a uma espécie de movimento que o homem realiza quando quer alcançar o objeto desejado. No Direito Positivo, por outro lado, entenderemos que existe a avaliação de qualquer direito nascente pela crítica dos meios e a subdivisão da violência em sancionada e não sancionada, uma vez que este exige de toda violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica.

Em contrapartida, o direito enxerga a violência na mão do indivíduo como uma ameaça capaz de prejudicar a sua organização e vigência. A este pressuposto, evidenciamos como uma espécie de dogma, cujo interesse do direito é, na verdade, monopolizar a violência para garantir os seus próprios fins. Sendo assim, se a primeira função da violência é a instauração do direito, fica claro que a segunda nada mais é do que a sua conservação garantida por diversos instrumentos, inclusive pelo serviço militar obrigatório.

Talvez, o ponto mais crucial da obra de Walter Benjamin tenha sido o momento em que o teórico alega que, no Estado moderno, praticamente, não há diferenciação entre a violência

fundadora e conservadora do direito. É uma mistura espectral, uma vez que a polícia, instituição presente no Estado moderno, funda o direito, promulgando, dessa forma, leis e decretos, e o conserva, colocando-se à disposição para a realização de ações que visam determinados fins.

Na terceira e última parte do artigo, por meio de seis ensaios realizados por Slavoj Žižek em sua obra intitulada *Violência: seis reflexões laterais*, compreendemos que, além dos dois tipos de violência citados por Derrida e Benjamin, faz-se presente na estrutura do direito a violência subjetiva, parte mais visível de um triunvirato, sendo subdividida em simbólica e sistêmica, e a violência objetiva, invisível em uma normalidade do nível zero. Além disso, o filósofo e psicanalista alega que opor-se a qualquer tipo de violência, seja física ou direta, é a maior preocupação da atitude liberal. No entanto, Žižek ressalta que as quatro violências citadas em sua obra são efeitos do capitalismo defendidos por esta.

Enxergar e definir a violência como “má” contribui para o processo de tornar invisíveis os demais fundamentos da violência social. Em síntese, conclui-se que na visão dos {desses} três grandes teóricos {filósofos} a violência é compreendida como uma alteração radical das relações sociais. Para Derrida, a justiça está para além da lei, transcendendo-a. O direito é finito, contudo, a justiça é infinita e absoluta. Walter Benjamin, por outro lado, alega existir uma relação entre a violência fundadora e conservadora do direito, cujo somente a violência divina pode dar um fim decisivo ao direito e à violência mítica. Por fim, ainda que pareça ser de péssimo tom tal afirmação, na concepção de Slavoj Žižek, o problema dos “monstros históricos” que massacraram milhões de indivíduos, foi não terem sido altamente violentos {o suficiente}. Desse modo, compreende-se que “a crítica da violência é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 2011, p. 155).

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. “Para Uma Crítica da Violência”. In: _____ *Escritos Sobre Mito e Linguagem (1915-1921)* {}. Tradução de Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011 (p. 121-157).

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MARCONDES, D; STRUCHINER, N. *Textos Básicos de Filosofia do Direito: de Platão a Frederick Schauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

{A/C Apesar de apressada e descuidada aqui e ali, em nada de muito grave, a aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin, Derrida e Zizek, 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, sabe o que significa fazer uma introdução e conclusão, parabéns pelo artigo/trabalho final!}