

SOB O MANTO DA JUSTIÇA: O DIREITO, A VIOLÊNCIA E O DESVANECER DA IDEOLOGIA JURÍDICA

Jacinta Vieira Santos²⁰⁷

Resumo: Sob o prisma de suas relações com o Direito, com o Estado e com a violência que a interpela, o presente artigo dedica-se a problematizar as controversas tentativas de se apreender o que de fato é a justiça. Para tanto, sob o pano de fundo de uma crítica da ideologia jurídica contemporânea, nos apoiaremos nos escritos dos filósofos Jacques Derrida (1930-2004) de *Força de Lei*, Walter Benjamin (1892-1940) de *Para uma crítica da violência* e Slavoj Žižek (1949-) de *Violência: seis reflexões laterais*. Assim, na discussão que se segue, ao pensar a justiça, ainda que de forma oblíqua, somos instados a retirar o Direito de sua aura pura, objetiva e imparcial, bem como, mediante uma crítica da violência jurídico-policial amparada pelo Estado, a interrogar os alicerces de sua autoridade. Assim, a reflexão sobre a justiça constrói os mecanismos para se questionar as bases de uma ideologia jurídica que fundamenta os arcabouços jurídico-normativos e que, de forma falaciosa, dissolve a extensão do poder do Estado na lei. Nessa toada, entre a legalidade estrita e a busca pela isonomia, deparamo-nos também com uma justiça que, ao se pretender social, amolda-se à violência divina e insurgente. Ao fim, retiramos, pois, o manto que recobre as carcomidas instituições que buscam{,} sobre um débil sustentáculo, isto é, sobre a justiça enquanto valor que não se presentifica, erigir toda uma tecnologia de controle e opressão.

Palavras-chave: ideologia jurídica; direito; Estado; justiça; violência. {excelente noção do que deve ser um resumo}

Introdução: Justiça, sonho inebriante {a aluna esqueceu de colocar dois espaços 1,5 separando os subtítulos}

Produto das condições psíquicas e materiais dos grupos sociais, bem como da busca pela sobrevivência, a existência de um sistema regulador, ainda que ágrafo e implicitamente enunciado, remonta a tempos imemoriais da experiência dos numerosos agrupamentos humanos ao longo da temporalidade terrena. É nesse sentido que, para os antigos, pensar a justiça envolvia a imediata associação a uma construção harmônica da Natureza, presidida, amiúde, pelo divino. Concebida, então, enquanto uma lei da Natureza, inalterável, universal e absoluta destinada a presidir as relações entre os homens, a primeira noção de justiça expressa o anseio do Homem por compreender o que está a sua volta, a sua urgência pelo significado.

²⁰⁷ Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente, membro do Grupo de Estudos Labor e Trabalho Doméstico. E-mail: jacinta.vieira2003@ufs.edu.br.

(BARBOSA, 1983). {retiraria toda esta parte, dado a sua generalidade, não há aqui informações que possam de fato ser confirmadas}

No século V a.C., no apogeu da Hélade, Justiça é a harmonia cósmica das relações humanas. Assim, na Grécia Antiga, o nascer da sociedade engendra de tal modo a justiça que, sendo os homens seres naturalmente sociais, urge que esta assegure a justeza das relações entre os indivíduos. Por esta razão, deparamo-nos com uma *polis* grega, cuja finalidade primordial era salvaguardar o cumprimento da Justiça, supervisionando, assim, o cumprimento das “convenções”. Contudo, nesta cidade-estado, em que a sociedade era vista como fruto da sociabilidade inata aos homens, a suposta manutenção de uma “ordem justa” foi utilizada para legitimar a desigualdade entre os homens, de modo que a harmonia social (é isto a justiça?) seria alcançada de acordo com o desempenho exato dos papéis socialmente predeterminados.

Nesse viés, partindo de uma leitura tradicional, na célebre alegoria da caverna²⁰⁸ retirada do Livro VII do seu *A República*, Platão (428 a.C.-347 a.C.) demonstra que a essência da Justiça, no homem, é alcançada através do método dialético, que parte do questionamento da realidade sensível. Ao herdar a noção de inatismo defendida por Sócrates {anacronismo?}, o pensamento platônico afirma que o conhecimento não é obtido, pois já está presente na alma humana, e deve ser recuperado por um processo racional de reminiscência (FREITAS, 2014). Isso se associa à teoria do conhecimento do filósofo, a qual propõe que as formas verdadeiras das coisas estão presentes no “mundo inteligível”, e os indivíduos capazes de acessar tais ideias têm o dever de transmiti-las aos demais, para que a Justiça em si se firme como virtude predominante na comunidade.

A partir dessa concepção, há, também, a elaboração da teoria sobre {a} Justiça na cidade ideal. Como o sábio é o indivíduo que domina o método dialético, ou seja, tem uma postura pautada na atitude filosófica, e transmite o conhecimento verdadeiro para a comunidade, ele representa a alma racional no âmbito das classes sociais. Logo, para que o governo da cidade seja justo, os sábios devem liderá-lo (YABIKU, 2011). As demais classes, compreendidas pelos guardiões e comerciantes, correspondem às almas irascíveis e concupiscentes, respectivamente, as quais devem ser controladas pela racionalidade.

²⁰⁸ Nesta alegoria vemos homens presos no fundo de uma caverna, conhecendo o mundo apenas por sombras. Um deles descobre a realidade e tenta avisar aos demais, no entanto, é considerado louco e morto. Assim, no diálogo travado entre as personagens Sócrates para {e} Glauco, Platão nos apresenta conceitos e situações que versam sobre a busca pelo conhecimento, em contraste com a ignorância e a manipulação. { } {a aluna deixa muitos espaços ao final dos parágrafos}

Desse modo, se Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) dá à justiça um sentido formal, Platão, na contramão, atribui a esta, enquanto virtude suprema, uma conotação ética. Mas há de se pensar, sem cair em anacronismos, que a escravatura, inadmissível na contemporaneidade, sobretudo quando de uma lógica de vencedores e vencidos nas guerras, era vista como um fato natural e legítimo. Mulheres, crianças e escravos eram postos como figuras inferiores, excluídos da cidadania. Era “justo”, por natureza, que o homem livre mandasse nos escravos, mas injusto que aquele intimasse outro também livre. Teríamos, então, uma “justiça” das desigualdades? Em que medida seria esta cidade, de fato, justa? Como chegar ao conhecimento do que é a justiça?

Apoiados no breve resgate histórico das acepções de justiça nos primórdios da “civilização”, esbarramos com a impossibilidade de defini-la teoricamente. Encontramos, assim, na narrativa mítica platônica, a primeira no mundo ocidental a tentar alcançar o belo, o justo e o bom em sua essência verdadeira, um discurso metafísico-justificador, nada factual que, em um “falatório” incessante, apenas reproduz contrassensos²⁰⁹ {um pouco excessivo}. Diante disso, ao pretender superar as sombras e imagens do justo para alcançar a justiça em absoluto, Platão, tanto quanto os cativos no interior da caverna, permanece aprisionado em sua fabulação.

Isto posto, ao abandonar aqui a pretensão de discorrer sobre o metafísico ou qualquer valor transcendental, debruçamo-nos, na tentativa de desconstruir certas conjecturas consagradas, sobre a justiça enquanto experimentação do impossível. Uma justiça que não se confunde com a Lei ou com o Direito, mas que nos leva a investigá-los, {a} falarmos sobre estes de modo incisivo e criticarmos os discursos ideológicos que os fundamentam. Em virtude disto, defini-la por meio de fórmulas simples se traduziria em uma imensa grosseria teórica. Com efeito, ainda que tenhamos que nos aproximar de modo oblíquo, como princípio e valor universal, a justiça permanece aquilo que não se presentifica, indizível e invariável. Um ideal que em qualquer lógica espaço-temporal aspiramos por encontrar e que, ao ser problematizada, nos insta a interrogar nossas concepções mais sólidas acerca das instituições do mundo contemporâneo.

²⁰⁹ Piauí (2022), ao citar Wittgenstein, observa: o que se pode em geral dizer [o não-místico], pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar [o místico], deve se calar. Assim, salienta que o que está além dos limites do que ele fixa é “simplesmente um contrassenso (*Unsinn* – não ou sem sentido)”. (não publicado). {a aula que a aluna cita aqui integra o presente volume}

Por este motivo, o presente trabalho²¹⁰ traz a lume não só uma problematização da justiça, como também das instituições, a citar o Direito e o Estado que se põem à serviço deste valor supostamente absoluto, e da violência que os atores supracitados invocam. Para tanto, nos apoiaremos nos escritos dos filósofos Jacques Derrida (1930-2004) de *Força de Lei*, Walter Benjamin (1892-1940) de *Para uma crítica da violência* e Slavoj Žižek (1949-) de *Violência: seis reflexões laterais*. Ademais, resta, preliminarmente, esclarecer que a crítica da ideologia jurídica representa o pano de fundo em que se desenvolve nossa discussão. { }

Num primeiro momento abordaremos, à luz do pensamento desconstrutivista derridiano, como a partir de uma justificação ideológica, a justiça é concebida como consequência e fim do direito, fato que funda uma força que não só autoriza e legitima o ato violento fundador daquele, como também se faz sustentáculo do Estado e da instituição policial. Por consequência, sem esquecer que Derrida não nega o valor da lei ou do direito, afinal “é justo que haja um direito” (DERRIDA, 2010, p. 30), questionamo-nos acerca do fundamento último da razão jurídica, o qual instiga um trajeto exploratório pela estrutura uma do poder legal e da autoridade ora autorizante, ora autorizada que constituem a força de lei.

Num segundo momento, a princípio {a partir} da questão sobre a violência no sistema jurídico normativo, em correspondência com o ensaio benjaminiano, discutiremos que {a “surpreendente” tese segundo a qual} o *locus* pretensamente ocupado pela justiça é, na verdade, extirpado pela violência que instaura e mantém o Direito. { }

Por fim, com esteio nas partes anteriores e com questões correlatas ao pensamento do filósofo eslavo Slavoj Žižek, lançamo-nos a pensar: e se na violência, tão cara ao Direito, jaz também a possibilidade de realização da justiça? Uma justiça que ao assumir a roupagem da equidade social, não mais da legalidade, isto é, conformidade com o Direito, se presentifica ora como violência divina, ora como violência revolucionária na luta pelo social. Assim, o ato violento recolhe-se de tal modo sob o manto da justiça, que esta revela-se também enquanto manifestação direta da insurreição e do irrefreável jugo divino.

Justiça e Direito: uma antinomia

²¹⁰ {A/C Talvez a melhor maneira de começar a introdução fosse a partir do em fundo cinza, abandonar o que veio antes. Diria que falta enfraquecer as várias teses que levanta durante todo o seu texto, poderia fazer isso usando expressões tais como “talvez”, “pode ser”, “a quem diga” etc.}

Em *Força de Lei*: o “*fundamento místico da autoridade*”, o texto ensaístico que constitui sua primeira seção é envolto pela problematização derridiana da justiça e do direito a partir de um viés desconstrucionista²¹¹. “Do Direito à Justiça” é essencialmente construído sob a tematização da justiça enquanto uma experiência do impossível, assim como sob as implicações que erigir uma intransigente fronteira entre o direito e a justiça abarca.

Desse modo, em virtude da relação metonímica²¹² que se estabelece entre o direito e a justiça, a análise e crítica ao discurso e à ideologia jurídica empreendidas por Derrida fundamentam seu intento de apartá-las. À luz da tradição filosófica, a justiça é interpretada enquanto uma estrutura metafísica ordenadora; concomitantemente, a justificação ideológica da justiça como consequência e fim do direito funda uma força que não só autoriza e legitima o ato violento fundador daquele, como também se faz sustentáculo do Estado e da instituição policial. Assim, prestes a enunciar as exemplificações aporéticas que compõem o encerramento do ensaio, o autor afirma que a realização de uma distinção entre o direito e a justiça é complexa e preenchida pela instabilidade; a justiça em si é infinita, incalculável, assimétrica, heterogênea, já o exercício daquela enquanto direito comporta a legitimidade, o calculável, um sistema de prescrições regulamentares e codificadas que constituem um dispositivo estabilizável. À vista disso, afirma Derrida:

Tudo seria ainda simples se essa distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado - pela força, “{“}enforced{”} [colocar em itálico]”). (DERRIDA, 2010 {Idem}, p. 42-43).

Em face da constatação de que a justiça e o direito se confundem, porém necessitam ter seus limiares reestabelecidos, a concepção derridiana se desenvolve em torno da impossibilidade de uma teorização acerca daquela. A justiça não se presentifica, não pode ser

²¹¹ A desconstrução faz {faria} uma leitura fina e minuciosa de textos jurídicos da tradição ocidental, analisando seus pressupostos idealistas e metafísicos, pois não pactua com a ideia de que os conceitos jurídicos existem transcendentemente em algum “espaço”, cabendo aos homens apreendê-los. A desconstrução do direito é uma concepção teórica que se reflete em consequências práticas em que a lei e o direito não podem, inevitavelmente, fecharem-se para os desafios e evitar transformações.

²¹² Figura de retórica que consiste no uso de uma palavra fora do seu contexto semântico normal, por ter uma significação que tenha relação objetiva, de contiguidade, material ou conceitual, com o conteúdo ou o referente ocasionalmente pensado {exemplos do uso de tal figura?}. Disponível em: < <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>>. Acesso em: 14 nov. 2022.

objetificada, assim existe enquanto uma experimentação do impossível, fato que apela por uma desmitificação do direito. Portanto, se consequência direta do emprego da lei ou do direito, a justiça como idealizamos não é realizável. Dessa maneira, tais questões são “problemas infinitos, infinitos em seu número, infinitos em sua história, infinitos em sua estrutura...” (DERRIDA, 2010 {Idem}, p. 29). Entretanto, a infinitude não se estabelece devido à expressiva quantidade ou ao profundo enraizamento no infinito de memória e de culturas que não podem ser apreendidas; a infinitude reside nelas mesmas porque exigem a experiência aporética, o ir sem chegar, a mística. Destarte, diz Derrida:

Uma *experiência* é uma travessia, como a palavra o indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. *Aporia* é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar. (DERRIDA, 2010, p. 29-30).

Logo, a axiomática subjetal, vide sentenças como “o direito promove a justiça” ou “justiça é dar a cada um o que é seu”, confronta-se com sua fragilidade e grosseria teórica{s} e, em estado de suspensão, desloca-se do lugar que assegurava sua veracidade absoluta acendendo numerosos questionamentos acerca de qual direito evoca-se, a partir da linguagem. Diante disso, segundo Derrida, o momento em que se {} finda a credibilidade de um axioma pode levar a crer na inexistência de um lugar para o interesse teórico que se direciona para os problemas da justiça ou para o tratamento desta em si. No entanto, embora o direito ou a lei não a possuam enquanto consequência direta, uma vez que ela somente existirá para aqueles “como tal” mediante o uso da força, a ideia incalculável e doadora da justiça não deve ser abandonada a si mesma, pois a condição de abandono a aproxima do mal e da apropriação com fins perversos. Por conseguinte, afirma Derrida:

(...) a justiça incalculável *manda* calcular. E primeiramente no mais próximo daquilo a que associamos a justiça, isto é, o direito, o campo jurídico que não se pode isolar em fronteiras seguras, mas também em todos os campos de que não podemos separá-lo, que nele intervém e que já não são somente campos: o ético, o político, o técnico, o econômico, o psicossociológico, o filosófico, o literário etc. Não apenas *é preciso* calcular, negociar a relação entre o calculável e o incalculável, e negociar sem regra que não esteja por reinventar ali onde estamos “jogados”, ali onde nos encontramos; mas *é preciso* também fazê-lo tão longe quanto possível, para além do lugar em que nos encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito.” (DERRIDA, 2010, p. 55-56).

Nesse viés, instauramos o questionamento acerca do fundamento último da razão jurídica, o qual instiga um trajeto exploratório pela estrutura uma do poder legal e da autoridade ora autorizante, ora autorizada que constituem a força de lei. Para o filósofo franco-argelino, o direito que se expressa no âmbito legislativo ou moral não é seguido por ser em si mesmo o reflexo da justiça. Desse modo, a não-subversão frente ao que aquele estabelece é simplesmente o produto de uma aplicação que pressupõe a força ou pela autoridade que encerra. O ato de seguir a lei seria, pois, o fruto da mera crença que se deposita no dever segui-la; crença que é também uma consequência direta da potente autoridade que a delegamos. Portanto, o fundamento místico da autoridade, o qual está intrinsecamente ligado à criação do direito, reside no crédito posto e nos atos de fé que legitimam o poderio da lei. Ademais, amiúde {retiraria}, o feito de “crer” é incitado por ficções legítimas que articulam a ideia de que no seguimento das normas (im)postas pela autoridade jurídica jaz o suprasumo da justiça e do bem-estar social. Dessa maneira, em um resgate do pensamento daqueles que primeiro empreenderam, na modernidade, uma crítica da ideologia jurídica, Jacques Derrida cita a fala de {do humanista} Michel Montaigne sobre o fundamento místico da autoridade:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...] {ou (...)}. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.” (a{A} pud DERRIDA, 2010, p. 21).

Diz ainda o humanista francês:

(...) as mulheres usam dentes de marfim onde os naturais lhes faltam e, em vez de sua verdadeira tez, forjam outra de alguma maneira estranha... embelezam-se com uma beleza falsa e emprestada: assim faz a ciência (e até mesmo nosso direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça). (idem).

À luz destas reflexões, se a relação metonímica entre direito e justiça fosse genuína, a justiça não passaria de um mero tributo aos preconceitos de uma sociedade arbitrária e irracional. Contudo, de acordo com Derrida, a justiça se constitui, com efeito, enquanto uma experiência da alteridade absoluta, isto é, ainda que inapresentável, nela se encontra a chance do acontecimento e a condição da história, “(...) {} sem dúvida irreconhecível, claro, para aqueles que pensam saber do que falam quando usam essa palavra, quer se trate de história social, ideológica, política, jurídica etc.” (DERRIDA, 2010, p. 55). {não ficou muito claro o que pretende com a citação}

De tal modo, como experiência da singularidade, a justiça que é devida ao outro precede qualquer contrato, antepõe o conceito do *outrem* incógnito ao de homem e nos lança em uma infinda procura {sem fim} e apelo por ela; desajusta o direito nas dobras do devir histórico, vertendo-o também em uma promessa sempre vindoura da alteridade. Em virtude disto, pondera Derrida:

(...) futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* porvir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir. Ela o terá sempre, esse por-vir, e ela o terá sempre tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política. (DERRIDA, 2010, p. 53-54).

Por conseguinte, ainda no princípio de suas enunciações elementares, Jacques Derrida resgata a expressão idiomática inglesa “*to enforce the law*”, objetivando criticar a inseparável correlação entre o direito, que pretende exercer-se em nome da justiça, e a “*enforceability*” desta que, convertida em lei e direito, deve ser posta em ação pelo emprego da força. O autor argelino discorre {observa ou faz observar} que sua tradução para o francês em “aplicar a lei (*francês*)”, fez com que a sentença perdesse sua pujança interior responsável por aludir inequivocamente que “o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável.” (DERRIDA, 2010, p. 7-8).

Sob essa ótica, depreende-se que, sem a força, o direito e a justiça são impotentes; a justeza das leis fundamenta-se tão somente na possibilidade de serem forçosamente aplicadas pelo direito. Portanto, as leis são “justas” porque supõem uma força de aplicação violenta, a qual, paradoxalmente, abriga um direito “justo” que se edifica sob a injustiça. Em face disto, Derrida nos lembra que “o próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença” (DERRIDA, 2010, p. 24). Diz ainda: { }

Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor {onde e como, valeria uma nota}. A aplicabilidade, a “*enforceability* {itálico}” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da justiça enquanto direito, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (DERRIDA, 2010, p. 8).

Não esqueçamos que a incorporação, pela análise derridiana, de elementos do pensamento de Pascal e Montaigne, que refletem premissas de uma crítica da ideologia jurídica moderna, representa “uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade.” (DERRIDA, 2010, p. 23). Isto posto, ante o axioma pascaliano: “é justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido” (DERRIDA, 2010, p. 18), Derrida sustenta que a definição do justo, no sentido de justiça, demanda analiticamente e *a priori* que o “reto” seja seguido, *enforced*; sendo também a necessidade de seguir aquilo que é mais forte detentora de certa justeza. Desta maneira, como já evidenciado, para Blaise Pascal:

A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo. E assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo. (apud DERRIDA, 2010, p. 19).

No que diz respeito a Montaigne, rememora as proposições do pensador quinhentista sobre um fundamento místico da autoridade das leis. Segundo aquele, as leis não são justas nelas mesmas, mas somente porque são leis e a obediência a estas legadas é fruto da autoridade. Contudo, é no pensamento pascaliano que a força é convertida em atributo indissociável ao {do} direito. Ao citar Montaigne, sem endereçá-lo diretamente, Pascal versa {afirmava}:

(...) um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o fundamento místico da autoridade. Quem a remete a seu princípio a aniquila. (apud DERRIDA, 2010, p. 20).

Entretanto, segundo o pensador desconstrucionista, o direito não pode ser interpretado enquanto um mero ente subserviente à força, posto que, partilharia com ela uma relação mais interna e complexa. A justiça enquanto direito não serviria meramente a uma força ou a um poder social de ordem econômica, política ou ideológica, cuja existência deveria ser extrínseca e anterior a ela. Deste modo, contrariamente, seu momento de instituição jamais poderia ser um evento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Assim sendo:

(...) 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, poderiam nem garantir nem contradizer ou invalidar. (DERRIDA, 2010, p. 24).

Ainda sob a perspectiva derridiana:

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. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e é mais do que um exemplo, de um Estado como garante de direito) suponha condições e convenções prévias (por exemplo no espaço nacional ou internacional), o mesmo limite "místico" ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções - {-, não confundir hífen com travessão} e de sua interpretação dominante. (*Ibid.* {Idem}, p. 26).

Por consequência, ao aproximar-se do fim do ensaio, {Derrida} afiança não ser possível afirmar que uma decisão é puramente justa, ao menos não de forma presentificada, nem mesmo é plausível atribuir a justeza a terceiros nem se auto afirmar enquanto justo. Em lugar de “justo”, Derrida {ele} aconselha a utilização dos vocábulos legal ou legítimo, isto é, consoante ao direito, regras ou convenções, os quais, não obstante autorizarem o cálculo, somente afastam a problemática da justiça. Afastamento provocado, pois “no fundamento ou na instituição desse direito o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalcado.” (DERRIDA, 2010, p. 45).

Violência: gênese e ruína do Direito justo

Em face das constatações {feitas} acima realizadas, o ordenamento jurídico e o Estado de Direito dão ares de que o simples ato de fé depositado na justeza de suas ações revela-se um débil pilar. O Direito que se pretende cristalino, na verdade, reveste-se{, na verdade,} de uma opacidade que escamoteia a justiça, pois aquele, desmesuradamente, carece da violência, como o fluido que lhe dá vida.

Nesse quadro, ao nos debruçarmos sobre *Para uma crítica da violência* (1921) de Walter Benjamin, reconhecemos a validade da afirmativa do escritor italiano Italo Calvino para quem um clássico seria “um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”²¹³. Concebido na incipiente República de Weimar, o ensaio benjaminiano soma-se a sua extensa produção intelectual que tematiza o direito e a violência. Contudo, em meio a estes escritos, marcado por sua singularidade, percebemos um texto “inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco, assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total” (DERRIDA, 2010, p. 61) que se lança a problematizar a violência enquanto meio; ora mantenedora, ora instauradora do direito, que, atravessada pelo divino, pelo mítico e pelo ordenamento jurídico-normativo, expõe como a barbárie está inscrita no próprio coração da “civilização”.{ }{muitos espaços depois de parágrafo}

Por conseguinte, uma crítica da violência desemboca diretamente em uma crítica ao direito, pois, para além de discutir a fundamentação histórica e ideológica da violência em seus diversos domínios, Benjamin compreende a violência não só como um germe possível, mas imanente ao direito e às suas relações. Dessarte {Destarte}, ao monopolizarem a violência, o direito e o Estado têm como fito, na autoconservação de si próprios, a manutenção de suas estruturas de poder. Isto posto, essa “crítica” circula em torno de três termos fundamentais, na medida em que estão imbricados entre si: direito (*Recht*), violência (*Gewalt*) e poder (*Macht*).

À vista disso, em uma reflexão histórico-filosófica sobre o direito e suas conexões com a violência, o pensador alemão desarticula toda e qualquer fabulação humanística a respeito de um direito que, na verdade, mostra-se sob uma luz ética tão ambígua que tem questionada a validade de sua existência enquanto um meio não-violento para a resolução de conflitos. Afiança, assim, “há algo de podre no âmago do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 134), porquanto, sua perversão então reside nesta violência que o erige e arruína.

A princípio, objetivando introduzir a questão, Walter Benjamin (1892- 1940)²¹⁴ realiza algumas constatações que serão imprescindíveis para compor as faces da crítica da violência

²¹³ CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.8.{ }

²¹⁴ A vida desse filósofo alemão reflete a singularidade de sua obra, que é representativa dos problemas históricos e políticos do começo do século. Benjamin nasceu em Berlim e estudou filosofia. Evitou envolver-se na Primeira Guerra Mundial e, quando estudante, frequentou movimentos da juventude judaica. Em Berna defende sua tese *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* (1919). Em 1925, sua tese *A Origem do Drama Barroco Alemão* não é aceita na Universidade de Frankfurt, e a partir de então Benjamin passa a viver de artigos e livros. Em 1926- 1927, está em Moscou, atraído pelo marxismo, do qual procurará extrair um método aplicável à estética. Em 1933 seu exílio natural foi a França, já que conhecia pessoalmente numerosos escritores que ele ajudara a divulgar na Alemanha. Aproxima-se então da “Escola de Frankfurt”. Em 1940, Benjamin recebe do Instituto de

empreendida por este, dentre elas a afirmativa de que a relação entre meios e fins é basilar da ordenação jurídica, bem como, a tese de que a sua crítica estaria parametrizada pela delimitação das relações entre direito e justiça. Somando-se a elas, há também a noção da violência enquanto critério para estabelecer as relações entre direito e justiça, o que nos leva a questionar: a violência é um meio para fins justos ou injustos? Pode aquela ser ética, ainda que como meio para fins justos? Visando à fragmentação das indagações, o autor impulsiona também de forma subsequente uma discussão à luz das correntes jurídicas do direito natural e do direito positivo.

A tentativa de se realizar uma crítica da violência encerra em si o imperativo de analisar as suas conexões com o direito e com a justiça. Contudo, é preciso atentar-se ao fato de que uma causa só se torna violência, em sua completude, ao interferir em relações éticas. Estaria então Benjamin afirmando que sua manifestação, no sentido lato da palavra, dar-se-á no vislumbre do outro, um outro humano e envolto pela sociabilidade? De qualquer maneira, o âmbito dessas relações será designado pelos próprios conceitos de direito e justiça.

Ao discorrer sobre as duas grandes tendências {correntes?} da filosofia do direito, o pensador alemão enfatiza que há uma permanente relação de justificação entre os meios e os fins do direito, assim, tanto as leis naturais quanto as positivas tentam assegurar a justiça de meios e fins. Nesse viés, a violência jurídica é sempre contraditória se a violência se fundamenta enquanto meio para determinados fins, pois não há como assegurar a justeza daquele quando a violência nunca pode ser totalmente adequada em relação ao objetivo a que serve. Portanto, para Benjamin, é importante analisar os meios e os fins separadamente.

À medida em { } que o direito positivo²¹⁵ compreende a violência enquanto produto do devir histórico, para o direito natural²¹⁶, a violência apresenta-se tal qual um dado da natureza.

Pesquisa Social um visto para ir aos Estados Unidos; na fronteira espanhola, ameaçado por um alcaide de ser entregue à Gestapo, suicida-se. (HUISMAN, 2001, p. 131-132).

²¹⁵ As correntes formalistas da moderna filosofia do Direito tendem, ao contrário, a prescindir de qualquer ideal valorativo, ou seja, da própria noção de justiça, que é entregue à esfera política e moral, mas considerada estranha à do Direito. O Direito Natural, como delineamento normativo de condições perfeitas, desse ponto de vista é mera ficção: o único Direito de que se pode legitimamente falar, que pode ser objeto de consideração científica, e não de desejos ou de aspirações idealizadoras, é o Direito positivo. Mas o Direito positivo nada tem de perfeito ou de transcendente, não inclui nenhum valor último e absoluto. É simplesmente um instrumento para alcançar certos fins; e, como todo instrumento, pode ser julgado em termos da eficiência, da capacidade de garantir uma ordenação (qualquer) da sociedade humana. Sob esse aspecto, o Direito deve ser reconhecido como um dever-ser, como uma regulamentação do comportamento humano, com a qual esse comportamento pode até não se ajustar. (ABBAGNANO, 2007, p. 287). {excelentes usos de vocabulário técnico, de verbetes de dicionário técnico}

²¹⁶ Direito natural é a participação da comunidade humana na ordem racional do universo. Como, segundo os estoicos (aos quais se deve a primeira formulação dessa doutrina), a participação dos seres vivos na ordem universal se dá por meio do instinto, nos animais, e por meio da razão, nos homens. O Direito de natureza é às vezes interpretado como instinto e às vezes como razão ou como inclinação racional. Mas em todos os casos, é entendido como participação na ordem universal que é Deus mesmo ou vem de Deus, na qual o Direito natural é

Isto posto, “este vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no “direito” de locomover seu corpo até um fim desejado.” (BENJAMIN, 2011 {idem}, p. 123), visto que, no direito natural, os fins justificam os meios. Logo, meios violentos são empregados para alcançar fins justos contanto que os fins aos quais se almeja também o sejam. Posteriormente, Benjamin verifica tal constatação ao citar o terror da Revolução Francesa e a teoria da evolução darwinista, segundo a qual a violência natural é “um meio originário e o único adequado para todos os fins vitais da natureza” (idem, 2011 {Idem}, p. 123), isto é, para a sobrevivência da espécie.

Em contrapartida, no direito positivo, isto é “positivado”, “posto”, os meios assumem uma função justificadora e legitimadora dos fins. Assegura-se a justiça dos fins pela justificação dos meios. De tal modo, se o fim que se pretende for alcançado mediante meios legítimos, então ele estará conforme ao direito. Logo, uma decisão que já transita em julgado, não mais exposta à anulação ou a reformas, mesmo que posteriormente se mostre “injusta”, permanecerá conforme ao direito e não perderá seu efeito, salvo casos em que seja comprovado alguma perversão no processo que gerou a sentença, ou seja, uma ilegitimidade nos meios{,} fato que aparta {separa} a justiça do fim alcançado.²¹⁷{ }

Mas quem ou o que define, a princípio, o que é justo? Por que o direito seria detentor desta “qualidade” {ou “potência”}? Presenciamos aqui o nascer de uma aporia. O próprio direito é quem determina não só a justeza e legitimidade de seus atos, como também o critério para que uma violência esteja em acordo – sancionada – ou em desacordo – não sancionada – com ele.

Após a exposição acerca do Jusnaturalismo e do Direito positivo, a investigação se direciona ao triunvirato representado pelas conexões entre o Estado, o direito e a violência, esta última concebida agora, não só como objeto da aspiração dos atores supracitados, mas enquanto terrível ameaça a qualquer ordem estatal e de direito. Para o filósofo judeu alemão, o interesse do direito ao monopolizar a violência e retirá-la das mãos dos indivíduos é menos a garantia de um bem-estar social e das condições de previsibilidade das relações humanas, e mais a garantia

a disciplina racional indispensável às relações humanas, mas independe da ordem cósmica e de Deus. (ABBAGNANO, 2007 {Idem}, p. 278).

²¹⁷ A possibilidade da ilegitimidade dos meios esbarra na legitimação institucional que se origina na operação de forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública, a citar a autorização da violência policial de toda sorte expressa nas intervenções arbitrárias em comunidades, no discurso ideológico que sustenta a guerra às drogas, nas chacinas que carecem de condenação, pois sequer são vistas como criminosas.

de si mesmo como estrutura de poder, visto que “a violência quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.” (BENJAMIN, 2011, p. 127). Desse modo, poder-se-ia formular, segundo Benjamin, a seguinte máxima geral da legislação europeia: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência. (2011 {Idem}, p. 126).

Compreendemos, pois, que na luta do direito e do Estado pelo monopólio da violência, subsiste o temor que nutre também esse movimento auto-conservativo. Contudo, em uma tentativa de ilustrar como esse estado de posse pode ser subvertido, o ensaísta apoia-se na figura do “grande” criminoso²¹⁸, o qual abala o direito, ao passo que inspira secretamente a admiração de inúmeros indivíduos que gostariam de ver-se como agentes em suas ações {contra o poder, o Estado ou o Direito}. Em face disso, assevera Benjamin que:

Isto se deve não a seu ato, mas sim à violência de que esse ato dá testemunho. Neste caso, com efeito, a violência que o direito atual procura retirar das mãos dos indivíduos em todos os domínios da ação aparece como realmente ameaçadora, e mesmo vencida ainda suscita simpatia da multidão contra o direito. (2014 {ou 2011? Idem}, p. 127-128).

Mas a que se deve tamanho amedrontamento? A resposta para esta indagação encontra-se no desdobramento da ordenação de direito em que a manifestação da violência, advinda do seu exterior, ainda é permitida. A função ameaçadora e que inspira temor da violência demonstrar-se-á em determinadas situações limite, a citar a garantia do direito de greve dos trabalhadores que se dá na esfera da luta de classes.

Apreende-se, então, que a violência não só ultrapassa o campo jurídico-normativo, como também desconstrói a errônea noção de que somente atinge seus fins enquanto violência predatória²¹⁹. Segundo Benjamin, a greve mostra que a violência é capaz de fundamentar e modificar as relações de direito {compreendeu perfeitamente!}. Desta maneira, a fim de refutar

²¹⁸Em “O Poderoso Chefão” (Francis Ford Coppola, 1972), baseado no livro homônimo de Mario Puzo (1969), percebemos {podemos perceber} uma linguagem visual que se tornou típica nos filmes relacionados as organizações criminosas denominadas Máfias. Esta linguagem, observada inúmeras vezes no cinema se caracteriza pelo grande apelo a violência e ao apuramento estético das locações, dos personagens e sobretudo da estrutura criminosa diferenciada, orientada por códigos e valores distintos daqueles seguidos por bandidos comuns. ({cf.} BUNDCHEN, 2015 {p. ?}).

²¹⁹ A violência predatória engloba comportamentos premeditados e meticulosamente planejados que buscam obter uma série de benefícios muito específicos. Premeditada, esta violência que visa a obtenção de benefícios é desprovida de qualquer senso de moralidade. Disponível em: <https://amenteemaravilhosa.com.br/agressividade-instrumental-ou-predatoria-violencia-em-busca-de-objetivos/>.

a objeção de que essa função da violência seria fortuita e esporádica, o autor resgata o exemplo da violência da guerra.

Benjamin pensa a violência da guerra, enquanto “forma originária e arquetípica”, como exemplo de violência instauradora do direito. A possibilidade de um direito de guerra é, tal como o direito à greve, um caso que expressa uma contradição objetiva na situação de direito, visto que, os sujeitos de direito que sancionam violências enxergam imbricada nos seus fins a existência de fins naturais. Esses fins naturais devem colidir com os fins de direito, e quando isto não ocorre, principalmente nos casos mais graves, entra-se em conflito com seus próprios fins de direito ou naturais.

Ademais, embora pontue que a ordem que o direito logicamente pretende conservar não deve ser poupada de crítica, qualquer contestação dessa ordem se mostra impotente quando feita em nome de uma liberdade sem forma, “sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade.” (BENJAMIN, 2011, p. 133).

Destarte, nada mais politicamente contraproducente do que lutar contra algo, seja o totalitarismo ou a própria ordem de direito, em nome de alguma norma transcendental – o Progresso, a História, a Modernidade, a Razão etc. Se mostrará tremendamente impotente também o ataque isolado de leis ou práticas de direito, ao invés de voltar-se para a ordenação de direito por inteiro. Estes procedimentos sempre possibilitarão ao direito recorrer a seu poder – poder este que reside, segundo Benjamin, no fato de o próprio direito existir enquanto único destino possível e de que pertence à sua ordem aquilo que simultaneamente o mantém e ameaça. (Match) – a fim de se proteger.

Vale ressaltar que a ameaça ao direito contida na violência não deve, como fazem “alguns teóricos mal instruídos”, ser concebida no sentido de intimidação. Para que houvesse, diz o autor, uma intimidação no sentido preciso da palavra seria necessária uma determinação que contradiz {contradissesse ou pudesse contradizer} a essência da ameaça e esta determinação não pode ser obtida por nenhuma lei, pois nessa ameaça persiste a expectativa de escapar de seu braço.

A primeira dificuldade com a crítica da violência nesses termos é que o próprio arcabouço legal, a própria lei, estabelece as condições de possibilidade que definem a violência. Em outras palavras, quem estabelece o padrão que define o que é ou não é violência é esta por si só. A amplitude do jurídico sobre a vida é tão potente e limitante que Benjamin{, no decorrer do seu ensaio,} irá compará-lo {la, a amplitude} com as leis do destino no mundo grego ao

decorrer do ensaio, de modo que o cumprimento ou violação de normas e leis legais implica, inescapavelmente, em { } uma submissão a estas.

Não há vida fora do direito assim como, para o herói grego, não há fora do destino. À vista disso, {Benjamin fala} versa sobre o domínio das penas {ou penalidades?}, âmbito em que podemos encontrar um “indício precioso” da indeterminação da ameaça do direito, com especial enfoque na pena de morte, em que encontramos as questões que primeiro puseram em xeque a validade do direito positivo. Com a pena de morte temos o encerramento da vida que contém na sua mera existência uma ameaça à ordem de direito. Sobre isto, afirma:

Uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência [Gewalt], 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, quanto este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira mais representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (BENJAMIN, 2011, p. 134).

Assim, somos levados a crer que, deveras, “há algo podre no direito”. A pressão por uma resolução de tais disputas por meios legais decorre, pois, conforme ao direito, e introduz o regime do destino. A ordem legal se vê como preservando uma ordem imposta pelo destino, portanto, a violência nas mãos de indivíduos é extremamente ameaçadora para o Estado. Ao repudiar o regime do destino,{ } Benjamin mostra que geralmente assumimos que o sistema não seria capaz de existir a menos que a violência individual fosse proibida, no entanto, de acordo com o autor, esta crença é um mero dogma; a lei não preserva fins jurídicos, em vez disso, preserva-se. O direito é {torna-se}, portanto, o único destino possível.

Outrossim, para além do militarismo e da pena de morte, o filósofo alemão resgata outra figura indissociável ao funcionamento do Estado moderno. Ainda mais contrária à natureza do que a pena de morte, a instituição policial mostra-se uma mistura espectral desses dois tipos de violência, uma vez que “o infame de uma tal instituição{”} (...) {“}reside no fato de que nela está suspensa a separação entre violência que instaura o direito e a violência que o mantém.” (BENJAMIN, 2011 {Idem}, p.135).

E aqui é fundamental entender que se trata de uma polícia recém-formada – não a polícia como conhecemos hoje, mas o que Benjamin discute ainda encontra seus reflexos na instituição contemporânea. Isto posto, como produto desta combinação fantasmagórica, o poder policial decide, em situações empíricas nas quais “não há nenhuma situação de direito clara”, quais

tipos de vida são “fundamentadamente suspeitas”. Percebemos aqui como alguns marcadores sociais, a citar raça e classe, podem estabelecer quais vidas são passíveis ou não de suspeita, bem como, alvos da punição do Estado. É nesse sentido que a necropolítica estatal assume sua face mais sórdida. {maneira muito interessante de usar o texto, pensar questões atualíssimas, excelente}

A mistura espectral à qual Benjamin se refere na instituição policial confunde e torna indiscerníveis os poderes executivo e legislativo na medida em que, a um só tempo, “emite decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito” (2014, p. 135) e executa os decretos emitidos, mantendo o direito instaurado. Desse modo, “sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados.” (idem, 2011, p. 138).

Ademais, a afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o ‘direito’ da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem do direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém ‘por razões de segurança’ em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara.²²⁰

Portanto, ao existir enquanto meio a violência necessariamente ocupará a função de instauradora ou mantenedora do direito, de forma que, se não pode executar nenhuma das funções sua validade torna-se nula. Assim, nos é revelada uma clara implicação: toda violência como meio participa da problemática do direito em geral. Nesse viés, Benjamin mutila as visões e as retóricas românticas a respeito do direito e do seu papel. O direito agora, como diz Benjamin, “aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito.” (BENJAMIN, 2011, p 136). Em vista disso, o direito que deveria existir para mediar os conflitos, que deveria projetar-se enquanto coluna vertebral do corpo social, como versa o

²²⁰ { } Sob esse viés, incorporando à discussão a questão da guerra às drogas, Borges afirma: (...) {“}a polícia, agindo como a própria lei, e tendo o poder do Estado investido em si naquele território, obviamente deixa as pessoas intimidadas. Ao crescer aprendendo que a polícia é um agente repressor que mata, dificilmente um jovem negro, mesmo sabendo de seus direitos, terá coragem de não responder a perguntas ou questionar alguma abordagem. Não responder pode ampliar a suspeição sobre o indivíduo em uma sociedade do senso comum de “quem não deve, não teme”. Com isso, vemos muitas mortes de jovens negros sendo descritas como consequências de resistência à prisão, os autos de resistência{”}. (2019, p. 108).

pensador italiano Giorgio Del Vecchio, na verdade mostra uma face tão violenta que Benjamin nos leva também {a} constatar que “uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito” (2011, p.137), uma vez que a violência é imprescindível para a abertura e firmamento de contratos legais.

Conclui-se, então, que o contexto histórico-político em que Benjamin redige o ensaio explícita e traz à luz precisamente essa visão: a violência como fundamento de todo e qualquer ordenamento jurídico-normativo e, sobretudo, os ardis das diversas forças (*Gewalten*) políticas na tentativa de monopolizá-la e fazer dela estrutura de poder (*Macht*). O que nos levar a pensar: até que ponto *Para uma crítica da violência* pode ser concebido como uma profecia do terror nazista, em que a detenção imotivada, os comandos de espancamento, as decisões incontrastáveis das esferas de poder e o assassinio brutal faziam parte do cotidiano.

Fiat iustitia et pereat mundus: faça-se justiça, ainda que o mundo pereça²²¹

Publicado em 2014 no Brasil, embora a sua primeira publicação date de 2007, a obra *Violência: seis reflexões laterais* afasta os olhares viciados sobre a temática em tela e atribui centralidade à pulsão anônima do capital que, à sombra dos conflitos travados entre atores antagônicos, impera de forma intransponível com sua “dança metafísica autopropulsiva” (ZIZEK, 2014, p. 25), a qual submerge e sufoca aqueles que nela estão imersos, ao passo que “fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real” (*Ibid.*, p. 26). Desta maneira, em consonância com o anseio kafkiano posto no monumental *O Processo*²²², o filósofo eslavo, quiçá sem pretensão, faz com que nós, seus leitores, sintamos nos mareados em terra firme.

Nesse ínterim, como abscessos purulentos, arrebentam os momentos de ira revolucionária e as manifestações “irracionais” de violência subjetiva. Contudo, sem apelar

²²¹ {A/C inverteria, com o objetivo de manter a distinção de palavras e expressões em outro idioma, o uso do itálico para: ***Fiat iustitia et pereat mundus: faça-se justiça, ainda que o mundo pereça***. E talvez colocasse a tradução da expressão em nota e não no subtítulo, o que a aluna de fato fará em nota mais à frente}

²²² *O Processo* (*Der Prozess*) é um romance do escritor checo Franz Kafka, que conta a história de Josef K., que acorda certa manhã, e é processado e sujeito a longo e incompreensível processo por um crime não especificado. *O Processo* apresenta ao leitor a narrativa carregada de uma atmosfera claustrofóbica, absurda e distópica, na qual o personagem Josef K. está imerso. Tal atmosfera deve-se mormente à sequência infundável de surpresas quase surreais, geradas por uma lei maior e inacessível, que está, no entanto, em perfeita conformidade com os parâmetros reais da sociedade moderna. Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Processo>.

para sentimentalismos, mesmo em face da carnificina, da brutalidade e do sadismo mais atroz, Slavoj Žižek foge de dicotomias estereis e nos auxilia em uma nova compreensão. Em seu procedimento analítico, não busca por um bode expiatório ou estigmatiza a violência. Esta, quando fundamental ao capitalismo, “não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas ‘más’ intenções, mas é puramente ‘objetiva’, sistêmica e anônima” (ŽIŽEK, 2014, p. 26).{ }

Assim, o texto do intelectual esloveno é fundamentalmente sobre a compreensão da violência e a forma como ela é representada na sociedade global, especialmente em relação aos interesses econômicos. Para tanto, faz uma distinção entre o que ele chama de violência subjetiva e violência objetiva. A violência subjetiva refere-se à violência que é infligida por um agente claramente identificável, como no caso de atividades criminosas ou terrorismo. A violência objetiva, por outro lado, não tem um perpetrador claro e é frequentemente negligenciada no contexto de surtos de violência subjetiva. Por exemplo, a violência objetiva da pobreza global {parece} não pode{r} ser imputada a nenhuma entidade e, mesmo se as elites financeiras fossem identificadas como culpáveis, elas ainda poderiam ser exoneradas de sua culpa devido a sua {injusta} subjugação a um sistema de finanças capitalistas que torna inevitável a ascensão de uma elite financeira.

Nesse ritmo, no capítulo “Violência D{d}ivina”, ao seguir os rastros do ensaísta alemão Walter Benjamin, o autor se volta para um {o nosso já conhecido e} enigmático texto {ensaio,} escrito, { } em 1921, intitulado {“”*Para uma crítica da violência*”}, sem itálico}, com o qual estabelece profundo diálogo e resgata o conceito de “violência divina” com vistas a seu caráter emancipador. Desta forma, se para Benjamin a violência divina é sinônima da violência pura (*reine Gewalt*) e revolucionária, aniquiladora do direito, a qual desarticula a relação entre violência e direito ao não fazer da violência um meio cujo fim é a instauração do direito como estrutura de poder; no encalço de Benjamin, embora articule uma noção com certas particularidades, Žižek também a concebe enquanto “as intrusões brutais de uma justiça para além da lei.” (ŽIŽEK, 2014, p. 141). Em virtude disto, ao resgatar a emblemática cena em que o detetive Arbogast é assassinado no filme hitchcockiano *Psicose*, o ponto de vista de Deus em Hitchcock assume contornos benjaminianos, uma vez que, Deus (nós, os espectadores, ou a criatura ululante) assume uma função não mediata da violência, uma violência como pura manifestação de si mesma, que não traz culpa e expiação, mas é des-expiatória.

{ }Outrossim, para além do enigmático texto *Para uma crítica da violência* – mencionado em diversos momentos ao longo dos ensaios – Žižek transpõe a extensão do divino

discutida neste para o aterrador quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, a partir da análise benjaminiana na nona de suas teses *Sobre o conceito de história*. Nesse sentido, o ensaísta alemão pondera que na obra de Klee:

(...) está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade. (BENJAMIN, 2014, p. 141-142).

Surge, pois, a questão: e se a violência divina representar nada mais do que um reflexo da intervenção selvagem desse anjo? O divino, fortuitamente, vinga-se, “explode numa cólera de retaliação devastadora” contra as ruínas de uma história que se erige na injustiça. Contudo, a esta noção da violência divina enquanto fonte do equilíbrio e da justiça contrapõe-se a manifestação violenta do divino como mero capricho e explosão injustificada, fato evidenciado na narrativa bíblica de Jó²²³. Em um mundo no qual justos e não pecadores também são vítimas do flagelo divino, conforme afirma Zizek, “a grandeza de Jó está tanto em protestar sua inocência como em insistir na falta de sentido das calamidades sofridas.” (2014 {Idem}, p. 142). Portanto, segundo o autor, no enfrentamento das catástrofes contemporâneas, faz-se mais que necessário o não se deixar cativar por atribuições transcendentais de sentido para as tragédias que nos atingem hodiernamente.²²⁴

²²³ {Conta-se que} Em Hus, terra da Arábia, vivia um homem chamado Jó, reto, justo, temente a Deus e afastado do mal. Tinha 7 filhos e 3 filhas; possuía grandes rebanhos de ovelhas, camelos, bois e jumentos, além de muitos criados. Era homem muito considerado em todo o Oriente. Deus experimentou-o, permitindo a Satanás que lhe fizesse muito mal. Jó é experimentado na sua saúde e nos seus bens de forma cruel e inconcebível. Deus permitiu que Satanás ferisse Jó com úlceras malignas, da planta do pé ao alto da cabeça, assassinasse seus filhos, criados e roubasse seus rebanhos. Jó, porém, não blasfemou contra Deus, mas em vez disso, levantou-se, rasgou o seu manto, raspou a sua cabeça e, prostrando-se ao chão, adorou ao Senhor; e disse: “*nu saí do ventre da minha mãe, e nu tornarei para lá. Deus me deu, e Deus tirou; bendito seja o nome do Senhor*” (Jó 1:20–21). Ao fim, Deus reverteu a situação de Jó, enquanto ele orava pelos amigos, devolvendo-o em dobro a tudo quanto antes possuía de bens materiais, além de vir a ter outros sete filhos e três filhas. Disponível em: <<https://www.bibliacatolica.com.br/conhecendo-a-biblia-sagrada/13/>>.

²²⁴ Discursos similares{, de apelo a transcendência ou a sentido transcendente} foram observados durante a pandemia de COVID-19. Fruto de uma concepção ideológica, a pandemia, ainda que uma “punição divina”, deveria servir para mostrar o melhor de nós e provocar a redenção daqueles que profanaram o nome de Deus. Infelizmente, em meio a quase 700 mil mortes {por Covid-19 no Brasil atual}, nota-se {podemos defender} que nenhuma peste carrega consigo significação metafísica profunda e superior.

Nessa toada, o conceito de violência divina em Benjamin nada tem a ver com qualquer ação em nome de Deus ou fundamentalismo religioso, não pode ser concebido como exercício da soberania do Estado que representa a exceção que funda o direito; tampouco pode ser confundido com a “violência pura”, como explosão anárquica. Assim, enquanto a violência mítica é uma forma de garantir o exercício do poder e a instauração da ordem social legal, pertencente à ordem do Ser, a violência divina pertence à ordem do acontecimento, impossível de ser identificável a partir de “critérios objetivos”, pois “é simplesmente o signo da injustiça do mundo, de um mundo eticamente desarticulado.” (ZIZEK, 2014, p. 156).

Contudo, para o autor eslavo, determinadas manifestações de violência revolucionária constituem a violência divina, esta última caracterizada como violência que aparentemente surge do nada e constitui {ao menos a tentativa de} uma ruptura do *status quo*; a violência que é destrutiva da lei e não a violência que confirma a lei. Em virtude disto, ressalta ao longo do texto que esta não é a violência de um Deus irado contra uma humanidade pecadora (por exemplo, como alguns fundamentalistas cristãos viam na tragédia ocasionada pelo Furacão Katrina), mas é antes a violência do povo (no sentido preciso do velho adágio latino *vox populi, vox dei*). Ademais, ainda que Zizek também descreva a violência divina como a autodefesa popular violenta, ele atribui maior ênfase ao componente retributivo desta violência. Assim, a violência divina se constrói como o “Dia do Juízo” pela longa história de opressão, exploração e sofrimento, é a violência segundo o lema *fiat iustitia, pereat mundus*.²²⁵ {tirar o itálico do índice nota}

Nesse sentido, os exemplos de violência divina oferecidos pelo teórico variam de forma marcante em seu alcance e significado histórico, incluindo a ameaça contra o filho de Lossky, o regime de terror da Revolução Francesa, o “Terror Vermelho de 1919”, o pilhar e queimar nas partes ricas do Rio de Janeiro pelo povo das favelas – “os assaltantes eram como gafanhotos bíblicos, um castigo divino pelas ações pecaminosas dos homens” (ZIZEK, 2014, p. 157), o uso do “suplício do colar”²²⁶ feito por apoiadores de Jean-Bertrand Aristide no Haiti para combater as forças de opressão e a rebelião maoísta na Índia. A reivindicação, realizada por Zizek, do reverberar de uma violência divina nestes casos varia de discussões detalhadas, em alguns

²²⁵ Máxima da Escola do Direito Livre, em sua tradução “*fiat justitia, pereat mundus*” quer dizer “faça-se justiça, ainda que o mundo pereça”. Essa corrente de interpretação desenvolvida na Alemanha, entendia que o objetivo único do Direito seria a Justiça e, portanto, haja ou não uma lei escrita, o magistrado estaria sempre autorizado a se basear por essa finalidade maior.

²²⁶ Suplício do Colar se refere à prática de imobilização da vítima para incendiá-la através de um pneu banhado de gasolina que era posto ao redor de seu corpo, em inglês *neckling*.

casos, para um simples apontamento de que a violência era "divina" e, portanto, legítima em outros episódios.

Por conseguinte, partindo da perspectiva de que a violência se justifica apenas como contra-violência, a violência divina como retribuição é indiscriminada, uma vez que é dirigida a pessoas culpáveis, independentemente de representarem ou não uma ameaça. Assim, somente aqueles que procuram manter a antiga ordem mediante uso da força são alvos apropriados da violência revolucionária. Entretanto, mesmo quando este limite é levado em consideração, a revolução como retribuição está sujeita a perigos semelhantes ao guerrear como retribuição à agressão. Nesse viés, força excessiva ou desproporcional pode ser usada, as regras de rendição podem ser ignoradas, e os prisioneiros podem ser maltratados ou executados sumariamente. Tanto na guerra como na revolução, a punição deve ocorrer por instrumentos legais após o fim do conflito, permitindo o estabelecimento de culpas individuais.

À vista disso, quando estas diretrizes são postas de lado, a injustiça pode ser transferida para o futuro, e assim a justiça do pós-guerra ou da sociedade pós-revolucionária é posta em questão. Mas mesmo que aceitemos a violência como justa retaliação, a violência divina como uma súbita explosão de raiva por parte das pessoas oprimidas prejudica inevitavelmente tanto os culpados quanto os inocentes. Nesse viés, acrescenta-se ao problema da violência a questão de que a raiva tem raízes históricas que vão além da injustiça que é infligida à vida atual. Assim, ao discorrer sobre o ressentimento e suas implicações, Zizek afirma:

Quando um sujeito é ferido de modo tão devastador que a própria ideia de vingança segundo o *ius talionis*²²⁷ não é menos ridícula do que a promessa de reconciliação com o agressor após sua reparação, tudo o que resta é persistir na “incessante denúncia da injustiça”. Deveríamos dar a esta posição todo o seu peso antinietzscheano: aqui, o ressentimento nada tem a ver com a moral do escravo. Representa antes uma recusa de “normalizar” o crime, de torná-lo parte do curso habitual/explicável/compreensível das coisas, de integrá-lo numa narrativa de vida consistente e dotada de sentido; depois de todas as explicações possíveis, eis que retorna com a questão: “Sim, tive tudo isso, mas, apesar de tudo, *como pôde você fazê-lo?* A sua versão da história não faz o menor sentido!” Em outras palavras, o ressentimento que Sebald advoga é um ressentimento nietzschiano heroico, a recusa do compromisso, a insistência “contra toda a expectativa{’?’}”. (ZIZEK, 2014, p. 149).

A violência passa a ser descrita como a força necessária para romper estruturas sociais entrincheiradas, e quanto mais "profunda" a violência sistêmica, tanto mais violência será

²²⁷ Deveria ao menos oferecer uma tradução da expressão, quem sabe também alguns de seus usos; seria bom esclarecer um pouco o “antinietzscheano”.

necessária para mudá-la. Esta força pode, mas não precisa envolver violência subjetiva. Esta "terapia de choque" inclui a transformação da vontade dos revolucionários para que eles possam ser realmente violentos, bem como a transformação da vontade dos inimigos da revolução, "chocando-os" para aceitar a nova ordem. Estes aspectos da violência enquanto "terapia de choque" se unem à alegação de Žižek de que "é difícil ser realmente violento, perturbar os parâmetros básicos da vida social". A dificuldade inclui que nem todos os indivíduos têm a "dureza" para provocar na sociedade uma mudança real.

Assim, é possível apreender que, em nosso tempo, os esquerdistas que {} não abraçam a revolução como {se ela fosse} terror enquanto "liberais sensíveis", que {} anseiam por uma revolução descafeinada (se é que de fato a perseguem), uma revolução que não {pode} cheira{r ou feder} a revolução. Em contraste com a esquerda liberal que anseia por um Fanon e Benjamin "amaciado, descafeinado", aqueles que buscam por mudanças reais, e, portanto, são realmente violentos (isto é, aprenderam a "amar com ódio"), devem apoiar a violência como terror porque somente tal violência (quando chega o momento da revolução) pode negar totalmente o presente e erigir verdadeiramente novas estruturas sociais. Por esta razão, em face da "majestosa igualdade das leis, que proíbe tanto o rico como o pobre de dormir sob as pontes, de mendigar nas ruas e de roubar pão"²²⁸, a violência, recoberta pelo manto da justiça, enreda-se nesta na busca do justo.

Considerações finais

À luz das discussões que atravessaram o presente artigo, parece-nos que o ideal de uma justiça absoluta está além de qualquer experiência histórica, e, desta maneira, pode-se deduzir que é impossível determinar cientifi{teori}camente o que é a justiça. A justiça revela-se, pois, um princípio que pretende ser válido sempre em todas as partes, independentemente do espaço e do tempo. Quicá, por esta razão, todas as tentativas de definir a justiça reduziram-na a fórmulas simples, quando não destituídas de qualquer sentido, desde a dos romanos "dar a cada um o que é seu", passando pela cristã medieval "faz o bem e evita o mal", ainda hoje aceitas sem maiores questionamentos, ou ainda outras mais recentes, como "aquilo que está em

²²⁸ Citação atribuída ao célebre escritor francês, ganhador do Nobel da Literatura em 1921, François-Anatole Thibault (1844-1924), mais conhecido pelo pseudônimo de Anatole France.

conformidade com o direito”. No entanto, levanto uma vez mais {a}os questionamentos: O que é de cada um? O que é o bem? Que é direito?

Ao contrário do Direito, com o qual não deve ser confundida, conforme vimos acima, da Moral, das religiões e dos costumes, a ideia de justiça não se apresenta como um valor relativo, daí sua invariabilidade no tempo e espaço. À vista disso, somos convocados a nos sacrificar constantemente em prol de um difuso e genérico bem-estar da sociedade; todavia, onde reside a justeza dos sacrifícios que nos são impostos? É impossível apontar exemplos concretos do que vem a ser a justiça no nosso cotidiano, ainda assim não hesitamos em enumerar as numerosas {muitas} injustiças que nos acometem hodiernamente.

Contudo, certos de que a ordem jurídica de nossa sociedade é um fenômeno cultural, haja vista suas modificações no curso da historicidade, sob nenhuma conjectura o ideal de justiça pode basear-se somente na observância da legalidade, nem se confundir com esta. Embora o Direito represente uma realidade cultural que se põe a serviço do valor da justiça, impondo também uma ideia do que é justo; a luta pela justiça demanda que se ultrapasse a ordem estabelecida pelo império das leis. Nesse sentido, o fôlego teórico deste artigo reside não nas argumentações desenvolvidas pelos juristas, mas na crítica da ideologia jurídica aventada por filósofos modernos e contemporâneos que se dedicaram a pensar a justiça enquanto um polígono de muitas faces.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N; ALMEIDA, J.L.V; OLIVEIRA, E.M; ARNONI, M.E.B. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARBOSA, Júlio César Tadeu. *O que é Justiça*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades, 2011.
- BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BÜNDCHEN, Vitor Bernardi. *Representações Cinematográficas da Máfia Norte-Americana e suas relações com a História*. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o “{”}fundamento místico da autoridade{”}”*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREITAS, Jeferson Benício de. *O universal em Platão e Aristóteles*. Orientador: Guy Hamelin. 2014. 37 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) ■ Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/10015/1/2014_JefersonBen%C3%ADciode_Freitas.pdf. Acesso em: 14 nov. 2022.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. {Trad. X et al.} S. Paulo: Martins Fontes, 2001.

PIAUI, W.S. *Ética e linguagem: uma introdução ao pensamento de Derrida*. No prelo.

YABIKU, Roger Moko. {“}Ética, Direito e Justiça: Sócrates e Platão contra os sofistas{.”}. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, 2011. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/20758>. Acesso em: 14 nov. 2022.

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

{A/C Apesar de faltarem elementos da análise dos textos e da estruturação dos argumentos, o que faz parecer um pouco confusa a argumentação, e de ser um pouco categórica nas teses que vai defendendo, 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, faz um excelente uso do expediente nota de rodapé e realiza muitíssimo bem principalmente a leitura interpretativa dos textos; escreve muitíssimo bem, sabe o que significa fazer uma introdução e conclusão, parabéns pelo artigo/trabalho final!}