

DIREITO E VIOLÊNCIA: A TERRÍVEL RELAÇÃO ESCONDIDA PELO SEMÂNTICO

Caio Bruno Alves de Oliveira Miranda²⁴⁰

Resumo: {juntamos com o que vinha a seguir e colocamos no espaçamento simples } O presente artigo tem como objetivo principal investigar e compreender a relação entre o direito, a justiça e a violência a partir das ideias de três filósofos, Jacques Derrida (1930-2004) de *Força de Lei*, Walter Benjamin (1892-1940) de *Para uma crítica da violência* {sem itálico e entre aspas} e Slavoj Žižek (1949) de *Violência: seis reflexões laterais*. A reflexão acerca do tema {de tal relação} atinge a necessidade de uma visão analítica da realidade {? Diz respeito à necessidade de pensar a filosofia?} e, sobretudo, {a que se denominou} desconstrucionista, no sentido de avaliar os pilares estabelecidos da ideologia jurídica dominante, a qual, recorrentemente na história, tenta fazer uma conexão do direito à {com a} justiça. Aliás, o ato de ignorar a necessidade de reavaliação daquilo imposto pelo Estado, isto é, o direito, torna possível a cristalização de questões que, futuramente, poderão ser tidas como ilegítimas ou atozes, ao perceber que a visão acerca do justo nunca foi estática na sociedade. Em consequência disso, como núcleo central da exposição das ideias desses filósofos e da explanação do tema, leva-se em consideração a volatilidade do que se é considerado a justiça e a injustiça, como também a indiferença do imaginário popular {do senso comum?} para outros tipos de violência que não sejam aquela subjetiva, isto é, aquilo não evidente. {resumo começou bem mas não estabeleceu bem as etapas da argumentação que pretende desenvolver}

Palavras-chave: direito; justiça; violência; desconstrução; ideologia jurídica.

Introdução {seguirá muito confusa como parte do resumo, o que deve ser uma introdução?}

O direito e a violência são palavras que, superficialmente, não parecem ser “sinônimas”. Porém, quando se investiga o que representam na realidade {novamente apela para a realidade, mas o que seria do discurso, de palavras, sem o semântico e etimológico? Pense melhor o que pretende dizer!}, isto é, no mundo físico, fora do “semântico” e do “etimológico”, uma aterrorizante relação entre tais termos é manifestada. Além disso, o tema se torna ainda mais complexo quando a justiça é posta como uma possível matéria do direito, como se este pudesse atingir a sua existência puramente em conforme com o justo.

Nessa perspectiva, Derrida, Benjamin e Žižek, em suas obras, respectivamente, *Força de lei*, *Para uma crítica da violência* e {sem itálico} *Violência: seis reflexões laterais*,

²⁴⁰ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); E-mail: contact.caiomiranda@gmail.com

escrevem textos e discorrem {formulam ou oferecem ou lançam} teorias que corroboram essa ligação entre o direito e a violência, a qual, às vezes, ainda recebe a imposição de uma conexão com a justiça.

De todo modo, Benjamin representou uma nova maneira de interpretar o direito e o Estado, maneira esta que já vinha sendo desenvolvida por autores de séculos anteriores ao alemão, como Blaise Pascal e Michel de Montaigne ²⁴¹. Como também, por Derrida ser um “pontífice” da desconstrução, foi interessante ao argelino fundamentar uma investigação de Para uma crítica da Violência {“Para uma crítica da violência”}, visto que esta vai de encontro à ideologia predominante da filosofia jurídica.

Nesse sentido, ao também entender que a obra de Zizek, *Violência*, representa uma outra ruptura de padrões axiológicos quanto a determinadas matérias, nesse caso, a percepção acerca de atos violentos, o círculo da justiça, direito e violência pode ser melhor compreendido utilizando-se os escritos desses 3 autores, o que, por conseguinte, implica a necessidade da análise de cada uma delas concatenadamente para que, assim, instaure-se um panorama do tema inerente à história do mundo jurídico.

Jacques Derrida: desconstruindo a força de lei {nos parece que o aluno tem alguma dificuldade em escrever mais diretamente, sem circunlóquios que podem gerar muita confusão e mais trabalho, deveria se ater mais à análise dos textos que pretende utilizar}

Em {um} primeiro plano, por motivos de organização cronológica a{d}o assunto, faz sentido iniciar o tema compreendendo aquilo executado {considerado ou escrito} pelo autor argelino na sua obra. { } Em *Força de lei* {(Onde? AUTOR, ano xxxx, p. y), Jacques Derrida buscou fundamentar uma crítica ao núcleo da filosofia jurídica, que é pautada em, majoritariamente no direito natural, achar um direito mais legítimo e justo. Por certo, a exploração da ideia do justo é visível desde os primórdios da sociedade ocidental, quando filósofos como Platão e Aristóteles, passavam grande parte de suas vidas investigando a essência desse “*justum*” e aquilo manifestado por ele no mundo dos homens. Decerto, a herança

²⁴¹ Op.cit. {espaçamento depois de ponto}, p. 23. Jacques Derrida, em *Força de Lei* {(Onde?)}, comenta sobre a construção de “premissas” {?} para a crítica da ideologia jurídica, as quais remontam do {ao} século XVI {ou XVII?}, com Montaigne, ganham um novo enfoque com Pascal e, então, alcançam um novo ápice por meio das ideias de Benjamin.

dessa investigação foi notada ao longo do desenvolvimento dessa sociedade. De Roma ao alto medievo, do baixo medievo ao moderno e do iluminismo ao contemporâneo diversos teóricos de filosofias {filósofos} ligadas ao direito – as quais, intrinsecamente, também estavam ligadas à moral e ao ético – dedicaram-se à produção intelectual para fundamentar um ordenamento jurídico que pudesse estar em conforme com a justiça. Sob essa ótica, na ordem {com o objetivo} de executar tal tarefa, esses intelectuais pressupõe{m ou pressupunham} a existência de um conceito {solido} de justo sólido – não relativo – e a possibilidade do direito em alcançar a criação de leis justas. Pois, a partir do momento em que se acredita haver a chance de condicionar um ordenamento jurídico a ser justo, estabelece-se que o direito pode existir fusionado à justiça, como se, analogamente, estes fossem a mesma matéria, não precisando, como provado na física, seguir a “lei” de que dois corpos diferentes não podem estar no mesmo espaço e tempo.

A ideologia jurídica, a qual é predominante no ideário jurídico mundial {? O que quer dizer com isso?}, ao perceber a influência de autores como, Platão, São Tomás de Aquino, Kant e entre {dentre} outros, procurou veemente{mente} por essa fusão no decorrer da história. Mas será possível ser as duas coisas ao mesmo tempo? Poder-se-ia achar uma maneira de criar leis justas de fato? Bem, é partindo desse axioma defendido por tal ideologia que Derrida fundamentará as críticas escritas em sua obra Força de Lei {Itálico}.

A priori {itálico?}, é crucial compreender a maneira pela qual o filósofo argelino analisa o tema. Sem dúvidas, ao perceber sua base “desconstrucionista”, Derrida pressupõe antes de tudo, em sua inspeção, {que} a concepção da justiça apresentar a impossibilidade de ser estudada diretamente. Conforme esse autor, a justiça é uma matéria indecifrável ao homem. Além do mais, ela nunca se mostrou como um conceito estabelecido e estático na história da humanidade, tendo em vista que cada sociedade possuía diferentes visões quanto ao *justum*, isto é, nunca existiu um critério definitivo – ou uma régua como alguns diriam – para diferenciar o justo do injusto. Quando se relaciona o direito à justiça, pode-se estar, na verdade, relacionando-a com a injustiça que só será reconhecida no futuro. Não há a possibilidade de falar daquilo nunca estabelecido universalmente de maneira direta. {novamente espaçamento} Consoante isso, tome-se {considere-se ou consideremos}, por exemplo, o caso do Brasil. Desde a colonização brasileira, a escravidão era permitida pela lei. Caso considerassem o direito e o justo a mesma matéria, e por isso a não necessidade de alterar ele, a escravatura nunca teria sido abolida em 1888, fato terrivelmente irônico, já que, por ter-se a noção do quão atroz esse

período foi em nossa sociedade, essa atividade é condenada no presente. Dessa forma, seria necessário a abordagem desse assunto obliquamente, falando sobre a justiça sem tocar, de fato, na definição de um justo absoluto. No {Ao} contrário, para o argelino, a traição daquela – e até mesmo do direito – estaria sendo consumada. { } Isto pode ser observado nesse trecho escrito pelo argelino:

É o que eu gostaria de me esforçar por fazer aqui: mostrar por que e como aquilo que se chama correntemente a desconstrução, embora não pareça “endereço” o problema da justiça, fez apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo *oblíquo*. Oblíquo como, neste momento, em que me preparo para demonstrar que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer “isto é justo” e, ainda menos, “eu sou justo”, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito (DERRIDA, 2007, p.17 {espaço depois de ponto}).

Ainda assim, nessas condições, é evidente a dificuldade em se executar uma atividade desse tipo. Como ter uma experiência de locomoção de um ponto “A” a um outro “B” sem que ocorra uma travessia de fato (falar da justiça sem ser diretamente)? Segundo Derrida, essa espécie de aporia – descrita por ele na sua obra como a experiência sem a passagem, a ação de atravessar algo sem atravessá-lo de verdade, a experiência do impossível – é a única forma possível para se tratar {do problema} da justiça analiticamente {retirar}.

A justiça é a uma experiência do impossível. [...] O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça.” (Idem, p.30).

Nessa perspectiva, ao utilizar o direito como um intermediário para a crítica da justiça, a “desconstrução” atenuaria a execução dessa missão aporética difícil {difícil}, porque, de acordo com o escritor argelino, “a desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível, ao mesmo tempo que “a indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível”. Conseqüentemente, “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.” (DERRIDA, 2007, p.27).

Afinal, a desconstrução ocorre em um processo infinito, visto que sempre considerar a possibilidade de o direito em vigor não ser o justo, analisando e {o} desconstruindo lhe { } profundamente, é a forma de garantir que este nunca permaneça igual, estático e sólido, fatores

que, caso concretizem-se, dão a possibilidade de matérias consideradas inaceitáveis por determinadas óticas nunca mudarem, pois, quando fossem “positivadas” (entrassem no ordenamento jurídico), seriam associadas ao certo absoluto que deve permanecer imutável. Ora, não foi a *alterabilidade* do direito brasileiro que fez a escravidão, antes positivada, ser abolida? Desse modo, o cerne dessa corrente é garantir o questionamento do direito vigente, rejeitando a objetificação da justiça, isto é, não apontando aquilo que é ou não é justo {em absoluto}. {cremos que mais uma vez se evidencia aquela dificuldade em ser mais direto e não gerar confusão quanto ao que parece querer dizer}

Subsequentemente {?}, apresentado o perigo em relacionar o direito à justiça, conforme o axioma do filósofo argelino, é preciso atentar-se{ } ao fato de como o ordenamento jurídico funciona, para que se possa notar onde ocorre a interseção de uma outra relação dicotômica: a do direito com a violência.

Na primeira parte da obra Força de Lei {Itálico}, intitulada “Do direito à justiça”, Derrida aponta algumas {ideias que são} essências {e} intrínsecas ao direito, dentre elas, e talvez a mais crucial de todas, a aplicabilidade (*enforceability*) da qual toda lei é dotada. Corroborando aquilo pensado por Kant, o escritor francófono reforça o fato de não existirem normas ausentes de uma aplicabilidade. Mesmo que nem todas leis sejam aplicadas na prática, a aplicabilidade está contida no núcleo destas, pois, no {do [novamente]} contrário, a lei não vai ter poder algum, isto é, ela vai ser uma mera sequência de palavras livre de influência sob aqueles a quem visa. Aliás, o poder ligado a essa *enforceability* – semanticamente falando, a qualidade de uma norma conseguir executar uma ação (ser passível de aplicação) – implica uma força capaz de coagir os indivíduos sob a lei. Ademais, é vontade do Estado querer regular o comportamento de seus cidadãos, fazendo-o através de normas dotadas de uma força, a qual exerce um poder (coação) perante aqueles. Como dito por Derrida:

A palavra “*enforceability*” chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique nele mesmo, *a priori*, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser “*enforced*”, aplicado pela força. [...] Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*”{itálicos} da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica - {-, não confundir hífen com travessão}, coercitiva ou reguladora etc. (DERRIDA, 2007, p. 8-9).

Contudo, se a lei precisa de uma força, a qual será direcionada aos indivíduos para a garantia de que estes irão sofrer uma sanção ao não cumprir as normas estabelecidas seja para

pagar pelos crimes cometidos – e aí, posteriormente, é interessante entender a noção do “crime” advindo do Estado – ou para condicionar a não repetição desses atos por esse ou outros indivíduos, como diferenciá-la da violência que consideramos injusta? Qual é {seria} a fronteira que limita {separa claramente} a violência necessária para o justo daquela atroz e ilegítima?

Sob esses questionamentos, Derrida aborda a palavra *Gewalt*, a qual suscita essa contradição entre a força de lei e a violência. No idioma alemão, de onde provém tal palavra, *Gewalt* pode significar tanto violência como também o poder legítimo carregado pelo Estado para a execução do direito. Então, tratando semanticamente e realmente desse termo, não é errado dizer que o direito, manifestado pela força de lei, na verdade poderia estar materializando a violência. Ora, nunca existiu um critério perfeito quanto à legitimidade daquilo que o Estado pode exigir da população por meio de sua força. Por esse viés, como proposto em um trecho anteriormente, a investigação do movimento estatal em delimitar os crimes é de interesse para a melhor compreensão dessa dualidade {qual?} no direito. Quando se questiona o porquê de uma ação ser considerada criminosa, tende-se a pensar na delimitação da autoridade do Estado como a razão disso. Porém, e aqui temos a maior ironia dessa dicotomia, caso essa instituição estiver abusando de sua força e submetendo os indivíduos a vontades subjetivas {?}, ninguém poderá ir contra ela sem estar cometendo um crime. Além do mais, a sanção penal segue a lógica de que “toda ação contra a lei é violência, é crime”. O criador do conteúdo e dos deveres das normas é o mesmo que ordena o indivíduo a não ir contra a lei. O Estado proíbe de ir contra algo o qual ele mesmo delimitou.

Nessa perspectiva, essa convenção pode ser considerada como uma tautologia. Explicando melhor, tal termo é utilizado pelos matemáticos para expressar, justamente, sentenças que significam nada em essência, pois sempre darão 2 alternativas, as quais eram supostas de ser contraditórias, mas ambas são sempre verdadeiras. Por exemplo, quando se fala “amanhã choverá ou não choverá”, percebe-se que as duas alternativas são verdadeiras. Não existe uma opção falsa dentre estas. Vai ser uma coisa ou a outra. Semelhantemente, é claro que toda ação contra o estado é crime e violência. É ele o criador da delimitação do que é ou não é um ato criminoso {todo esse parágrafo nos pareceu muito confuso}. Com isso, essa noção é vista no trecho a seguir de *Força de lei*:

Há um “interesse do direito na monopolização da violência” (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtsw Zwecke*), mas o próprio direito. Isso parece uma trivialidade

tautológica. Mas a tautologia não é a estrutura fenomenal de certa violência do direito, que ele mesmo se instaura decretando que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo o que ele não reconhece? Tautologia performativa ou síntese *a priori* que estrutura toda fundamentação da lei, a partir da qual se produzem performativamente as convenções [...] que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, obtêm-se os meios de decidir entre a violência legal e a violência ilegal (Idem, p. 78). {o aluno revela um excelente domínio da forma que deve assumir um artigo}

Em paralelo, essa lógica se assemelha ao exposto – e veemente{mente} creditado – por Platão em sua obra *A república*. Em um dos diálogos encontrados no “livro VII”, Sócrates discute com Glauco a possibilidade que uma determinada classe de estudiosos {aprendizes} tem em {de} alcançar um “plano” superior, no qual estes aprenderiam o verdadeiro bem e {o de fato} ético. Sendo assim, por meio desse conhecimento superior – quase divino – essa classe poderia fazer a pólis {itálico, palavra de outro idioma} alcançar a felicidade ao criar leis e replicar ensinamentos advindos desse mundo inteligível. Ou seja, tais {“}educadores{”} delimitariam o que é o certo e o que é o errado, o justo e o injusto, o belo e o feio, de forma que tudo aquilo contrário ao dito por esses pensadores estaria sendo contrário ao bem {excelente maneira de abordar o texto}. No geral, diferentemente dos demais cidadãos “comuns”, eles seriam os conhecedores da pura verdade, como pode ser observado no {seguinte} trecho escrito por Platão a seguir:

Mas a vós outros pusemos nós no mundo para serdes chefes da colmeia, reis de vós mesmos e do resto da cidade, melhor e mais completamente educados que aqueles e mais capazes, portanto, de participar dos assuntos públicos e da filosofia. Tereis, pois, de descer cada um por seu turno à vivenda subterrânea dos demais e acostumar-vos a enxergar no escuro. Uma vez acostumados, vereis infinitamente melhor que os habitantes da caverna e conhecereis cada imagem e o que representa, porque já tereis visto o belo, o justo e o bom em sua verdadeira essência (PLATÃO, 2014, p. 249).

Isto é, para Sócrates, homens como ele seriam capazes de alcançar a sabedoria a qual contém a noção da justiça verdadeira. Analogamente, o axioma desse filósofo poderia ser expressado na {formulado por nós com a seguinte} máxima: “Eu sou justo e correto, tudo que sigo e faço é baseado nos ensinamentos do divino inteligível, ao qual só eu e mais algumas pessoas atendemos. Logo, tudo que for contrário ao que eu digo, é injusto e incorreto.”

Entretanto, baseando-se nessa lógica, o que garante que Sócrates conhece a verdade? Como saber se o mesmo alcançou o divino? Do que importa o fato de que ele conhece a real justiça e, por isso, suas ações são sempre justas se ninguém conhece a veracidade {ou verdade?} disso (e nem nunca vai saber {conhecer})? Bom, é evidente que as repostas para tais perguntas

se localizam além da capacidade humana. Ora, ninguém conseguiria conhecer Deus ou ler a mente de Sócrates para saber e para confirmar a verdade do que ele diz. Por isso, ao proclamar fazer parte da única classe capaz de conhecer o real *justum*, afirmando, intrinsecamente, que aquilo contrário a suas ideias vai ser o injusto, Sócrates expurga toda e qualquer – caso a realidade em que ele conhecer a justiça de fato seja considerada – chance de haver uma outra alternativa, senão a *sua verdade*. Não é a mesma coisa cometida pelo Estado quando esse diz ser violência tudo contra a lei, a qual é criada por ele {mesmo}? Parece evidente que aquilo contrário ao filósofo grego, para ele, será o incorreto, visto que, em tese, seria ele o responsável por delimitar o certo e o errado. Decerto, a tautologia de Sócrates é intensificada quando este se avalia como capaz de saber a verdade absoluta acerca da justiça, mesmo que essa matéria seja, apropriando-se de um conceito “benjaminiano” explorado por Derrida em *Força de lei*, um “selo indecifrável”.

Então, retornando ao núcleo do que concerne ao capítulo “Do direito à justiça”, segundo Derrida, mesmo com a necessidade de a desconstrução ocorrer constantemente, não é problemático existir uma força de lei {, na verdade é necessário que assim o seja {eis o problema}}. A ordem jurídica carente de uma força para ser executada é impotente, deixando de ser o que é por essência. Ademais, as leis não são seguidas necessariamente porque são justas, mas por possuírem uma “credibilidade”, isto é, elas são detentoras de uma força invisível que age coercitivamente nos indivíduos, a qual vai ser lembrado{a} pelo autor argelino como o “fundamento místico”²⁴².

Conforme o juízo do autor ao longo da obra, não é necessário que a lei seja justa. Até porque, o argelino escreve sobre a impossibilidade de ter certeza de quando ela a {o} é de fato. Além disso, por saber-se que as civilizações precisaram de uma espécie de ordenamento para sobreviverem ao longo dos anos, o qual impôs deveres aos indivíduos sob a ordem vigente, não faz sentido {pra Benjamin faz!} ser contra a existência de um {do} direito. É observável a impossibilidade da definição desse assunto {não é não!}, contudo não ser justo não significa ser inútil. “É justo que haja um direito”²⁴³. (DERRIDA, 2007, p.37). Na raiz da questão, de acordo com aquilo escrito por Derrida, se o direito busca ser justo, ele precisa de uma força para executar a justiça, pois, em tese, a justiça carente de uma força para ser executada é

²⁴² Derrida cita em sua obra a perspectiva de Michel de Montaigne quanto àquilo que ele chamava de fundamento místico, o qual seria a espécie de crédito que os indivíduos conferem à lei, respeitando-a mais por causa de tal crédito do que pela “justiça de fato {o que é indeterminável!}.

²⁴³ Op. cit., (DERRIDA, 2007, p. 30) {pode tirar}.

impotente, deixando de ser o que é por essência. Esta precisa ser capaz de agir para condicionar ativamente sua finalidade. Ainda assim, garantir um direito justo é pressupor a possibilidade de uma conexão entre esses dois sujeitos.

Nem sempre, talvez nunca, a diferença (*différance*) entre o ato ilegítimo – a violência {ou força} tirânica – e o legítimo – a justiça {a violência ou força justa} – é visível {, tais atos diferem, oscilam muito}, o que torna perigoso quando aqueles que detém, criam e modificam o direito tentam forçar a ideia do direito vigente ser o justo. Aliás, isso é dito por Blaise Pascal em um trecho exposto por Derrida em força de lei: “E assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo.” (a{A}pud DERRIDA, 2007, p.19).

Decerto, a maior preocupação do filósofo argelino em *Força de lei*, principalmente no capítulo “Do direito à Justiça”, é desassociar o direito da justiça. Ambos não são a mesma coisa nem precisam a { } ser. A partir do momento em que teóricos estudam a justiça diretamente, como se fosse possível alcançá-la pelo direito, é admitido a possibilidade de se atingir um ordenamento jurídico ético e justo, o qual, por apresentar esse fator, obviamente, não será nem mesmo questionado em sua aplicação normativa. Não seria essa a lógica presente em teóricos da ideologia jurídica? {pergunta perfeita}

No geral, conforme Derrida, quando regras se aplicam de forma adequada e seguindo sua ordem advinda do sistema vigente, pode-se dizer que o direito foi respeitado. De fato, ele foi aplicado de forma justa, não aquela semanticamente relacionada à justiça, mas aquela relacionada a justeza (*justesse*), isto é, a qualidade de ser precisa. Por outro lado, não se poderia afirmar, com certeza, que a justiça também foi aplicada com justeza. Ora, essa matéria é a experiência do impossível {mal formulado}, a qual nunca podemos, até então, e provavelmente para todo o sempre, estabelecer uma definição absoluta. Por conseguinte, como dito por Derrida:

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranqüilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi. O Direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra (Idem, p. 30).

Posteriormente, ainda nesse prisma {sob esta perspectiva}, no mesmo capítulo já citado, o autor argelino proporciona um enfoque a uma outra peculiaridade da justiça: a impossibilidade da espera. Ao escrever sobre uma das *aporias* pelas quais a desconstrução pode ocorrer, nomeada de “a urgência que barra o horizonte do saber”²⁴⁴, Derrida destaca o aspecto apresentado por tomadas de decisões que abarcam a necessidade da justiça. Por certo, quando acionada, mesmo sem ainda ter sido definitivamente reconhecida, esta é incapaz de aguardar. A “justiça” {a ação supostamente justa} enquanto um fato não possui o privilégio de {poder} passar um tempo indeterminado buscando informações, conhecimentos e melhores definições do justo para tomar a melhor escolha, pois, ao assistir {?} no “presente”, ela necessita de uma decisão urgente para o problema que a acionou. Vale ressaltar o trecho a seguir de *Força de Lei*:

Ora, a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. Para ser direito, simples e breve, digamos isto: uma decisão justa é sempre requerida imediatamente, de pronto, o mais rápido possível. Ela não pode se permitir a informação infinita e buscar o saber sem limite das condições, das regras, ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la. E mesmo que dispusesse de tudo isso, mesmo que ela se desse tempo, todo o tempo e todos os saberes necessários a esse respeito, pois bem, o momento da decisão, como tal, aquele que deve ser justo, precisa ser sempre um momento finito de urgência e de precipitação (Idem, p. 51).

No entanto, mesmo com esse excesso de urgência para um determinado “presente”, o argelino destaca que a justiça possui uma estrutura que sempre estar no *por-vir*, isto é, ela pode até ser executada no presente, mas suas inovações e reviravoltas *talvez*²⁴⁵ {espaço} poderão habitar em um futuro – seja distante ou próximo – no exato momento em que novas leis serão instituídas e antigos regimentos mudados. Por exemplo, como já aqui abordado, ao analisar a história do Brasil e do mundo, inúmeros são os casos em que decisões consideradas corretas se tornaram incorretas e vice-versa. Independentemente da decisão tomada, a volatilidade da definição do *justum* viabiliza a possibilidade da mudança por parte de sistemas jurídicos após tal fato. Ou seja, a decisão do passado não impossibilita o direito de futuramente reconhecer a

²⁴⁴ C.f. Idem, p. 51.

²⁴⁵ C.f. {Cf.} Idem, p. 55. Derrida evidenciou o termo talvez nesse trecho da sua obra, afinal, como ele mesmo deixou em evidência, ao se tratar do tema da justiça, é impossível habitar na certeza, por isso uma palavra que expressa o contrário. {excelente domínio da forma}

injustiça cometida, até porque, a definição do justo nunca é estável e, por isso, o “futuro” pode repreender o axioma condicionador daquilo não mais visto como correto²⁴⁶.

Sendo assim, a justiça abre a oportunidade no *por-vir*, ela nunca fecha – ou ao menos deveria – a chance da mudança do que um dia já foi o “presente”. Não que isso a faça ser o futuro. Afinal, defini-la como tal pressuporia uma alterabilidade desta, mesmo depois de a ação já ter sido cometida, o que seria um fato inconcebível, visto que nenhuma ação pode ser material e temporalmente revertida após realizada. Ora, a matéria dessa decisão – tomada por acharem ser a mais justa – sempre continua a mesma, pois já aconteceu (é o passado). Ela não muda. Apenas acontece que uma nova forma de enxergar a decisão (uma perspectiva) antes tida como justa ou injusta é a razão de sua qualidade ter sido alterada. Com isso, conforme o axioma de Derrida, a decisão – ou a justiça “do momento” – possui o *porvir* de abarcar consequências e acontecimentos muito posteriores a sua manifestação.

Paradoxalmente, é por causa desse transbordamento do performativo²⁴⁷, por causa desse adiantamento sempre excessivo da interpretação, por causa dessa urgência e dessa precipitação estrutural da justiça que esta não tem horizonte de expectativa (reguladora ou messiânica. Mas, por isso mesmo, ela talvez tenha um futuro, justamente, um por-vir que precisamos distinguir rigorosamente do futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro (quem vem) sem o qual não há justiça. [...] A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir. {(Onde?)}

Walter Benjamin: do direito à violência {nos pareceu uma parte muito descritiva apenas, ou seja, faltaram inclusive os elementos de leitura analítica}

Sendo assim, tendo melhor compreendido o prisma da desconstrução e a relação entre a justiça e o direito em Derrida, é valoroso inspecionar a segunda parte do livro *Força de lei* para dar continuidade n{a}o tratamento dessa irônica relação entre os termos.

²⁴⁶ {A/C te recomendaria assistir o filme “Ghosts of Mississippi”, em português “Fantasmas do passado”, lançado em 1996, mas referente a um julgamento de fato ocorrido em 1994, pertinho do lançamento de *Força de lei*, portanto, e bem ao gosto de parte do que você está defendendo aqui e que tem a ver com o que Derrida, e quem sabe as teses sobre a história de Benjamin sobre a presentificação do passado, também pretendia em *Força de lei*}

²⁴⁷ {Era preciso explicar, ainda que fosse em nota! A citação pare se referir a DERRIDA, 2010, p. 54, era preciso ter localizado tal argumentação dentro da problemática da terceira aporia portanto}

Nesse capítulo, intitulado de “Prenome de Benjamin”, o autor argelino aborda ideias do filósofo Walter Benjamin escritas {desenvolvidas} no texto Para uma crítica da violência {entre aspas e sem itálico} com o fito de melhor compreender o que esse autor quis dizer com certos trechos.

Escrita no contexto de uma Alemanha devastada no pós 1º guerra mundial, Para uma crítica da violência é uma das partes da obra Escritos sobre mito e linguagem, publicada em 1921 {que contém ensaios redigidos entre os anos 1915-1921}. Ao longo do ensaio, o autor busca, como o título indica, fazer uma crítica à violência e, para ele, ao seu maior condicionador: o Estado. Em adição, como apontado por Derrida, esse “criticar” confere um sentido além de dar um valor negativo a algo. A “crítica” foi também empregada se referindo ao ato de investigar profundamente a violência, a qual é também manifestada no direito. “No título *Zur Kritik der Gewalt*, “{‘}crítica{’}” não significa simplesmente avaliação negativa, rejeição ou condenação legítimas da violência, mas juízo, avaliação, exame que se dá os meios de julgar a violência.” (DERRIDA, 2007, p. 74).

Isto é, nesse texto, Benjamin explora o ato violento expresso na força de lei, que é, como ficará mais visível subsequentemente, a razão do nascer e do existir do direito. Por esse viés, é possível dizer que o autor alemão aspira à clarificação de como tal fator é intrínseco à ordem jurídica, tornando-se evidente as implicações em o Estado possuir um monopólio do uso da força e da classificação do legítimo.

Inicialmente em Para uma crítica da violência, Benjamin inspeciona o raciocínio presente nas filosofias do direito jusnaturalista e positivista, predominantes na história da ideologia jurídica. Conforme o axioma do filósofo alemão, a lógica utilizada por essas escolas jurídicas implica uma dicotomia entre os fins e os meios de um ato. Nessa perspectiva, Benjamin acredita que criticar a violência pressupõe dever buscá-la dentro de meios e nunca nos fins, já que os fins, por serem apenas as consequências da causa, isto é, eles vão estar além (depois) do ato violento (o meio), são utilizados por essas filosofias como formas de suprimir a violência utilizada ou, melhor dizendo, de justificá-la. Afinal, conforme o autor, a eliminação do questionamento dos meios para apenas indagar se um fim é justo ou injusto está presente no juízo do direito natural, o qual não se preocupa com uma mediação violenta, conquanto que o objetivo desejado seja “justo” pelo ponto de vista de quem o profere.

A eliminação desse questionamento crítico e mais preciso caracteriza uma grande tendência na filosofia do direito, talvez como sua mais marcante característica: **o**

direto natural. 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, p.123{, grifo nosso}).

Em certa extensão {certo sentido}, a violência vai ser vista por essa teoria {do Direito Natural} como algo intrínseco à natureza humana e, por isso, normal de acontecer, desde que não se abuse desta visando fins considerados “injustos”. Inclusive, é na “Seleção Natural” de Charles Darwin que a violência ganha um maior enfoque naturalista, visto que a evolução das espécies e o maior equilíbrio da vida terrestre, de acordo com essa teoria, advém da mais pura violência, isto é, ela seria a forma mais apropriada para que tais eventos sejam consumados.

Ora, esse argumento se encaixa muito bem na pretensão oferecida pelo direito natural: confie ao estado a proteção de sua essência contra a violência que, ironicamente, sua natureza também é responsável por causar. Essa ideia pode ser observada no seguinte trecho de Para uma crítica da violência:

Segundo sua concepção (que forneceu ao terrorismo da Revolução Francesa seu fundamento ideológico) a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos. Se, de acordo com a teoria do Estado no direito natural, as pessoas abrem mão de todo seu poder em favor do Estado, isso acontece segundo o pressuposto [...] de que todo indivíduo, em si e para si – e antes de firmar esse contrato ditado pela razão –, também exerce de jure todo de qualquer poder que ele de facto tem. Estas concepções talvez tenham adquirido vida nova mais tarde graças à biologia de Darwin, a qual, de um modo inteiramente dogmático, e a par da seleção natural, considera tão somente a violência como meio originário e o único adequado para todos os fins vitais da natureza. (BENJAMIN, 2011, p. 123).

Posteriormente, o filósofo alemão evidencia um dualismo entre o direito natural e o direito positivo. Enquanto o primeiro tentaria justificar os meios através da demonstração de fins justos; o segundo quer assegurar a justiça dos fins pela justificação dos meios²⁴⁸. De acordo com esse juízo, percebe-se que ambos dizem a mesma coisa, mas com palavras diferentes. Filosofias supostas de serem {supostamente} contraditórias se mostram, na realidade, não antinômicas entre si. Afinal, a história da filosofia jurídica foi consideravelmente marcada pelo embate entre essas duas “escolas”, fator que, em tese, faria elas serem antagônicas entre {nas ou em} suas ideias núcleo {centrais ou fundamentais}. Contudo, não é o que Benjamin percebe acerca de suas filosofias. Olhando o fundamento dessas vertentes, o autor alemão não identificou uma verdadeira diferença de ideias. De fato, ao fazer essa reflexão, o filósofo marca

²⁴⁸ Cf. [idem, p.124.]

uma revolução no entendimento da forma como o positivismo e o jusnaturalismo analisam a matéria jurídica. Tendo isso posto, vale relembrar aquilo dito pelo autor em sua obra:

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

Ainda assim, Benjamin escreve que a investigação da violência no direito positivo não pode residir na aplicação dela, mas na avaliação executada por este quanto ao justo. Ora, baseando-se na lógica positivista, não é necessário se atentar à violência aplicada. Isso não importa. Aquilo que será passível de críticas – e, portanto, aquilo que importa – é se esse ato vai ter fins justos/legítimos ou injustos/ilegítimos. Além do mais, o direito positivo apenas deseja que as consequências sejam “boas” para a ordem, independentemente da condição utilizada para terem sido engendradas, tendo em vista o princípio intrínseco ao positivismo de que a justiça é uma qualidade subjetiva e relativa, não compensando tentar dominá-la. Ou seja, independentemente do justo ser consumado ou não, a aplicação pura da lei – a qual só deve ser legitimada enquanto proveniente do poder do Estado – visando a manutenção da ordem social, expressa o mais correto e justo existente.

Em uma crítica da violência, o critério para esta última, no direito positivo, não pode passar por sua aplicação, mas somente por sua avaliação. Trata-se da pergunta: o que implica para a essência da violência que tal critério ou diferença seja possível em relação a ela; ou, em outras palavras, qual o sentido desta diferenciação. [...] Em uma outra palavra: se o critério que o direito positivo estabelece para a conformidade ao direito da violência só pode ser analisado segundo seu sentido, então a esfera de sua aplicação deve ser criticada segundo seu valor (Idem, p.125).

Dessa forma, o Estado – detentor do monopólio da violência – tende a não admitir que os indivíduos alcancem seus “fins” por meio da violência, livremente de ser natural ou não. Pois, os fins legítimos só podem ser aqueles passíveis de serem executados pelo poder jurídico ou aqueles permitidos por este. Aliás, o { } Benjamin define essa lógica como a máxima da legislação europeia. Tudo que os indivíduos desejam atingir por meio da violência deve estar alinhado com os desejos do direito. Qualquer posse da violência na mão dos cidadãos representa uma ameaça extrema a ordem vigente.

Sendo assim, se de acordo com o axioma benjaminiano a única violência que será condenada é aquela posicionada para {que se volta para} fins contrários aos do Estado, o perigo é representado não pela ação violenta em si, mas por aquilo que o ato fora do alcance do direito representa. Às vezes um único ato não previsto na norma pode não causar abalo algum na integridade da ordem geral, porém, todo ato fora do direito representa uma “faísca” provável de gerar uma explosão de vários outros atos semelhantes – ou até mesmo “piores” – causadores do assassinato dessa ordem, isto é, esse tipo de ato pode engendrar fatores que implicam o uso da força conservadora prévia por parte do direito²⁴⁹. Nessa ótica, pode-se ressaltar um trecho escrito pelo autor germânico:

Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que{ } o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de 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).

Sem dúvidas, o direito quer proteger a si mesmo. Essa necessidade em expurgar a mínima chance de um ato comprometedor da ordem é natural e não surpreendente. Além disso, é atraente para o direito uma certa dominação do que é ou não considerado violência, isto é, uma “monopolização” pelo Estado desse conceito. Ora, isso garante que o direito possa performar a lei sem que seja consagrada como uma violência ilegítima. Ademais, qualquer ato que não esteja previsto na norma – portanto ameaçador para o regimento estabelecido – passa a ser assimilado como violência pela máquina estatal, conseqüentemente, a coerção do Estado contra isso parecerá, teoricamente, justa e legítima. Não seria essa a tautologia máxima do direito abordada anteriormente no empregado artigo {ensaio analisado aqui}²⁵⁰?

Ainda assim, diferentemente do que se pensa, nem toda violência na mão dos cidadãos é proibida pelo Estado. Em sua obra, Benjamin escreve sobre a greve trabalhista ser uma das peculiaridades do direito moderno, o qual é encontrado em diversas nações, incluindo o

²⁴⁹ Op. cit., (BENJAMIN, 2011, p.126-127). {não tem sentido colocara Op. cit. [Obra citada, mencionada já] e depois colocar a referência da mesma obra, atenção com o espaçamento depois de “p.”}

²⁵⁰ Escrita por Derrida em “Prenome de Benjamin”{,} sobre esse trecho de Para uma crítica da violência, vale ressaltar a citação direta da obra já utilizada no empregado ensaio {retirar}, a qual está localizada na 6{ª} página do presente artigo{, ou seja, referente à p. 78 de *Força de lei* [é difícil fazer notas com auto referência, mas são um sinal que você está utilizando momentos argumentativos que já ocorreram ou ocorrerão, que você, portanto, tem uma visão ampla do que está escrevendo, isso é ótimo e revela um bom domínio da forma]}.

Brasil, já que a classe trabalhadora organizada passar a ser, depois do Estado, uma outra possuidora do uso legítimo da violência, isto é, esta classe acaba sendo a única capaz de reagir à violência estatal.

Decerto, mesmo que a greve represente mais uma abstenção da força do que o uso desta, o ato violento da greve é existente, sobretudo quando se nota seu funcionamento pautado em uma espécie de chantagem: se o patrão não concede aquilo pedido pelos trabalhadores, estes se ausentarão de suas funções, causando um prejuízo ao chefe. Isto é, os grevistas empregam a violência – ainda que em {de} um modo peculiar – para chegar a determinados fins. “O momento de violência, entretanto, necessariamente entra em cena na forma de chantagem em um tal abster-se de ações.” (BENJAMIN, 2011, p. 128).

Além do mais, a “suspensão” de uma ação e a indiferença por algo representam o não reconhecimento do poder estatal. Com isso, percebendo que ninguém o considera mais, o direito perde literalmente a força de lei e o “crédito” nesse tipo de situação, tornando-se impotente, pobre de uma influência sob estes. Por isso, conforme Benjamin – ao ver que enfraquece absolutamente o poder da lei, o qual representa o poder máximo em uma sociedade – essa forma de violência seria, na verdade, a mais forte de todas. Contudo, o filósofo alemão ainda destaca a essencialidade em {necessidade de} compreender os critérios estabelecidos para a greve acontecer. Esta só pode ser executada conforme o padrão estabelecido pelo direito, pois, quando a greve apresenta determinadas características – chamadas por Benjamin de revolucionárias – o Estado a considerará como um abuso e, conseqüentemente, repreenderá a greve vista como “revolucionária”. Ou seja, é evidente que – mesmo normatizando a violência da classe trabalhadora – a máquina estatal põe entraves para garantir o seu monopólio da força e para fazer tal ação continuar nos limites não ameaçadores da ordem. Dessa forma, convém relembrar o que o autor alemão escreve:

É nesse sentido que, da perspectiva da classe trabalhadora, que se contrapõe à perspectiva do Estado, o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins. O antagonismo entre as duas concepções mostra-se de maneira muito mais aguda no caso da greve geral revolucionária. Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado “dessa maneira”) e promulgará seus decretos de emergência. Com efeito, para o Estado não existem impedimentos para declarar que o exercício simultâneo da greve em todas as empresas vai contra o direito, na medida em que a greve não teve, em cada local de trabalho, seu motivo específico previsto pelo legislador. Nesta diferença de interpretação se expressa a contradição objetiva da situação de direito, na qual o Estado reconhece uma violência cujos fins,

enquanto fins naturais, ele às vezes considera com indiferença, mas em caso sério (de greve geral revolucionária) com hostilidade.” (BENJAMIN, 2011, p.129).

Sob esse prisma, Benjamin vai classificar a greve por 2 {em dois} tipos, a revolucionária e a pacífica {ou que se deixa corromper pela chantagem?}. Devido à primeira ter {se valer de} atos violentos evidentes – o que seria chamado por Zizek, como será abordado mais a {à} frente, de violência subjetiva – a segunda, por não possuir o mesmo, pode parecer não violenta. Por esse viés, Benjamin reforça o argumento da violência ser também intrínseca a determinados atos “pacíficos”, em uma espécie de necessidade de mostrar que o ato violento consegue atingir seus fins sem nem sempre usar uma “agressividade predatória”²⁵¹, alterando, assim, relações de direito em uma condição mais estável. Nessa ótica, Derrida vai corroborar tal juízo falando de uma noção de reconhecer a possibilidade de a violência advir de dentro do direito. Até porque, esta que parece ser uma reação exterior ao direito contra o direito é, quando analisada profundamente, a própria causa do nascimento e da conservação da ordem jurídica. Ora, ao compreender o relacionamento íntimo destes faz sentido reconhecer a violência interior ao Estado, “devemos primeiramente reconhecer sentido numa violência que não é um acidente sobrevindo do exterior do direito. [...] Aquilo que ameaça o direito pertence já ao direito, ao direito ao direito {provavelmente erro da própria tradução brasileira}, à origem do direito.” (DERRIDA, 2007, p. 82).

Aliás, aquilo provavelmente mais simbólico encontrado em *Para uma crítica da violência*, e que recebeu um destaque por parte do autor argelino, é a subdivisão em tipos de violência intrínsecas ao Estado que Benjamin idealizou.

Em primeiro plano, o filósofo alemão fala do ato violento que funda tudo, aquele responsável por instaurar uma nova ordem estatal, a “violência fundadora”. Assim, para exemplificar esse tipo, Benjamin aborda o direito à guerra, visto que, por ser permitido a todos participantes a utilização da violência, após as partes lutarem entre si{,} à {por} causa de determinado objetivo, a guerra sempre terminará por instituir um “tratado” conferindo deveres e imposições aos perdedores, o que seria a pura manifestação de uma nova ordem instaurada. Ou seja, essa espécie de “cerimônia de paz” – ao notar que o fim da guerra representa a paz alcançada pelo vencedor mesmo que uma das partes sofrerá a opressão da derrota – serve para destacar que um novo acordo entra em vigência, no qual ambas partes estão conscientes de suas

²⁵¹ Op. cit., (BENJAMIN, 2011, p.129). {achei todo esse período que precede a nota e vai até a citação um pouco confuso}

novas posições após o fim do conflito. Isto é escrito por Benjamin em sua obra na forma a seguir:

De fato, a palavra “paz”, quando tem o sentido correlato ao sentido de “guerra” [...], designa exatamente um tal sancionamento – necessário *a priori* – de toda e qualquer vitória, e independente de todas as outras relações de direito. Esta sanção consiste precisamente em reconhecer as novas relações como um novo “direito” – isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, de facto, necessitar de garantias para perdurar. Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito (BENJAMIN, 2011, p. 130-131).

Além disso, é crucial entender que esse é o tipo mais temido pelo Estado, pois só a violência instauradora é capaz de ameaçar o direito vigente. Afinal, querer fundar algo novo pressupõe, intrinsecamente ao ato, o querer de assassinar {destruir} o sistema atual para, então, conquistar tal objetivo. É necessário aniquilar o presente para se instaurar o futuro.

Inclusive, perante essa questão, Derrida vai dialogar em *Força de lei* {Derrida vai falar} sobre o enquadramento da revolução e suas características nesse tipo de violência. Segundo o autor argelino, todas as situações revolucionárias observadas na história humana, seja de viés da esquerda ou de viés da direita, apresentam um discurso de justificação da utilização da violência com o fito de instaurar um novo Estado²⁵². No fim das contas, a formação de uma nova soberania implica, quase sempre, o seu surgimento a partir de uma espécie de revolução de toda aquela estrutura vigente, configurando a instauração de um novo direito baseada no uso da violência, a qual – mesmo antes sendo considerada crime, já que ela lutou contra o direito antes vigente (ora, “toda ação contra o direito é crime, é violência”) – passará a ser justificada pela nova ordem.

Não seria essa situação um outro paradoxo e contradição observado por Derrida acerca do tema? De certa forma, o “sofrimento²⁵³” causado por essa mudança revolucionária no direito é imensa. Não tem como você mudar bruscamente algo sem haver uma quebra de valores ou conflito. No caso de uma revolução, todo um sistema precisa ser mudado, significando que as estruturas de conservação serão tombadas. Como também, independentemente do que foi executado para alcançar tal objetivo, a violência advinda dessa mudança passará a ser legítima

²⁵² Op. cit., (DERRIDA, 2007, p.82). {deixe só a referência da página}

²⁵³ Op. cit., (DERRIDA, 2007, p.84). O autor usa essa palavra se referindo aos atos de tortura, assassinatos e crimes presentes, geralmente, nas guerras e revoluções, o que está ligado ao fato de estar ocorrendo uma mudança da ordem vigente para uma nova.

e, por isso, legal pelo novo sistema. Em outras palavras, o direito o fere para criar um novo, de forma que o conceito de legítimo e legal nunca está estabilizado no tecido da “justiça”. Como se existisse um momento onde o direito entra em um estado de transição de uma lógica para outra, que nada é justo e nada é injusto, um abismo, um limbo, para que o novo direito possa ser formado sem que seja interrompido pelo direito antes estabelecido, isto é, o que antes era legal e legítimo, mas, provavelmente, não será mais. Paralelamente, poder-se-ia dizer que essa seria a particularidade inerente à história do direito.

Esses momentos, supondo-se que possam ser isolados, são momentos aterradores. Por causa dos sofrimentos, dos crimes, das torturas que raramente deixam de os acompanhar, sem dúvida, mas também porque eles são neles mesmos, e em sua própria violência, ininterpretáveis ou indecifráveis. [...] Tal como apresenta Benjamin, essa violência é certamente legível, ou inteligível, já que ela não é estranha ao direito [...]. Mas ela é, no direito, aquilo que suspende o direito. Ela interrompe o direito estabelecido para fundar outro. Esse momento de suspense, essa *epokhé*, esse momento fundador ou revolucionário do direito é, no direito, uma instância de não-direito. Mas é também toda a história do direito. *Esse momento sempre ocorre e nunca ocorre numa presença*. É o momento em que a fundação do direito fica suspensa no vazio ou em cima do abismo, suspensa a um ato performativo puro que não teria de prestar contas a ninguém e diante de ninguém (DERRIDA, 2007, {p.} 84).

Segundamente, tendo abordado a fundação violenta, Benjamin descreve o tipo de violência responsável por conservar o direito. Esta é exemplificada pelo autor alemão com o “alistamento obrigatório militar”, no qual os indivíduos sempre devem servir ao estado quando solicitados. Por certo, o serviço militar obrigatório deixa claro que o direito, nesse caso o Estado, utiliza a violência para a conservação da sua própria estrutura. Ora, em situações de conflito interno – como uma guerra civil – ou externo, o Estado vai utilizar aquilo prescrito na lei (homens servir{em} às forças armadas) para atenuar o imbróglio, que vai ser suprimido pelo uso da violência, isto é, o militarismo permitido {exigido} pelo Estado. Em linhas gerais, a coerção estatal nos militares tem como meio a violência para atingir a manutenção e proteção do direito, o seu fim. Essa ideia é retratada no seguinte trecho de *Para uma crítica da violência*:

A imposição consiste na aplicação da violência como meio para fins de direito. Pois a subordinação dos cidadãos às leis – no caso, à lei do serviço militar obrigatório – é um fim de direito. Se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito. Uma vez que o serviço militar obrigatório é um caso de aplicação da violência que mantém o direito – caso que, em princípio, não se distingue de outros. (Idem, p.132).

Destarte, conforme o axioma benjaminiano, o direito apresenta uma condição básica inerente a atos violentos. Para ser fundado, ele precisa ser feito por meio da violência (instauradora) e, ainda assim, para que possa ser mantido e não extinguido, ele precisará fazer o uso, novamente, da violência (conservadora). Ademais, como explorado por Derrida, existe até mesmo uma dualidade entre os 2 {dois} tipos. A conservação faz parte do processo de instauração, já que a guerra/revolução necessita conservar aquilo que ainda será criado. No mesmo raciocínio, a mesma violência usada para proteger o direito fruto do fim da guerra/greve é também aquela fundadora, ou seja, para acontecer, a instauração implica uma proteção de si e a conservação corrobora a fundação daquilo que se pretende conservar. Assim, ambas são interdependentes, de um modo que a existência de uma obriga a da outra. Aliás, o trecho a seguir de *Força de lei* aborda essa lógica

Conseqüentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade [ou seja, repetição], apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretender fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação (DERRIDA, 2007, p. 90).

Ainda assim, essas incongruências de críticas à natureza jurídica tratadas até aqui não superam a indignação de Benjamin por uma instituição da sociedade moderna, a qual, para ele, devido a uma sádica mistura (a inseparabilidade da violência conservadora da instauradora, que ele chamará de “espectral”²⁵⁴), representa a manifestação de um terror maior que a pena de morte: a polícia moderna. Em primeiro plano, para ser um dos tipos de violência é necessária, geralmente, a comprovação pela formação de um novo contrato ou lei (na fundadora) ou a proibição de se criar novos fins para o direito (a conservadora). Entretanto, a polícia moderna está isenta dessas duas instâncias para ser uma ou outra. Ora, ao considerar sua capacidade de criar decretos com a justificativa de manter a ordem, ela pode instaurar o direito; como também, notando-se que esta se coloca à disposição de suprimir crimes e novas ameaças à ordem, a polícia demonstra a conservação do direito.

Além do mais, como apontado pelo filósofo alemão, tal instituição age no intervalo onde o estado já não tem mais o controle da situação, para que os fins sejam estabelecidos custe o que custar. Nesse prisma, conforme Derrida em “Prenome de Benjamin”, essa mistura de

²⁵⁴ Op. cit., (BENJAMIN, 2011, p.135).

violência catalisa a ausência de limites do poder de ação da polícia. Esta passa, inclusive, a ser não apenas aquela que executa a “força de lei”, mas também aquela que a cria, numa espécie de “legislação irresponsável”²⁵⁵ em favor da vontade da polícia. De acordo com o autor argelino, não seria errado dizer que a ausência do rigor da distinção entre essas violências seria um sinônimo do uso desmedido da força de lei, representando uma evidência de que esta estaria livre para exceder na execução da violência subjetivamente. Corroborando essa ideia, vale ressaltar aquilo escrito por Derrida em sua obra:

MAS AQUILO DE QUE HOJE DÁ TESTEMUNHO DE MODO AINDA MAIS “ESPECTRAL” [...], MISTURANDO AS DUAS VIOLÊNCIAS, A VIOLÊNCIA CONSERVADORA E A VIOLÊNCIA FUNDADORA, É A INSTITUIÇÃO MODERNA DA POLÍCIA [...] CUJOS LIMITES SÃO, NO FUNDO, INDETERMINÁVEIS. ESSA AUSÊNCIA DE FRONTEIRA ENTRE AS DUAS VIOLÊNCIAS, ESSA CONTAMINAÇÃO ENTRE FUNDAÇÃO E CONSERVAÇÃO É IGNÓBIL [...]. SUA AUSÊNCIA DE LIMITE NÃO LHE VEM APENAS DE UMA TECNOLOGIA DE VIGILÂNCIA E REPRESSÃO [...]. ELA PROVÉM IGUALMENTE DO FATO DE QUE A POLÍCIA É O ESTADO [...] ELA A INVENTA (A LEI), ELA PUBLICA DECRETOS [...]. ELA É A FORÇA DE LEI, ELA TEM FORÇA DE LEI. A POLÍCIA É IGNÓBIL PORQUE, EM SUA AUTORIDADE, A SEPARAÇÃO DA VIOLÊNCIA FUNDADORA E DA VIOLÊNCIA CONSERVADORA É SUSPENSA (Idem, p. 98-99).

Não obstante, Benjamin em sua obra ainda resalta uma outra peculiaridade inerente a esse órgão estatal, a qual, quando percebida, torna a sua existência e as suas ações ainda mais problemáticas. Conforme o autor alemão, a ausência de uma forma física exata para se atribuir a culpa e a penalização das atrocidades cometidas por esta, diferentemente do que se pode fazer com o Estado, o qual pode ser representado pelo chefe estatal, tornava a apreensão e crítica – tanto no sentido de análise mais aprofundada quanto no da desvalorização – da “polícia”, principalmente de sua violência, uma atividade difícil. Por conseguinte, essa ideia é observada no seguinte trecho de *Para uma crítica da violência*:

Ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados (Idem, p.136).

A polícia não é apenas a instituição física ou o agente fardado, na verdade, a polícia, seu efeito melhor dizendo, pode ser manifestada na sociedade em locais onde ela nem presente

²⁵⁵ Op. cit., (DERRIDA, 2007, p.99).

fisicamente está, onde a ordem está mantida por um tipo de força invisível. Afinal, o “fator existência” de uma instituição e de indivíduos capazes de utilizarem a força da lei impacta no meio em questão mesmo que não esteja presente no local. Inclusive, esse fator é chamado, no direito, de coerção da lei (*coaçoão in potentia*), a qual seria a capacidade do direito em causar uma espécie de medo e receio nos indivíduos por causa da possível consequência (sanção penal) que podem sofrer após cometer aquilo considerado como crime, medo este que conseguirá, muitas vezes, influenciar os indivíduos a não cometerem os crimes. Por esse viés, como lembrado por Derrida em sua obra:

Benjamin o reconhece à sua maneira, mas segundo um gesto duplo e, acredito, não deliberado, em todo caso não tematizado. [...] Admite, assim, que o mal da polícia é o de ser uma figura sem rosto, uma violência sem forma (*gestaltlos*). Ela não é apreensível, como tal, em lugar nenhum (*nirgends fassbare* {itálico}). Nos Estados ditos civilizados, o espectro de sua aparição fantasmática se estende por toda parte (Idem, p. 103).

Em suma, poder-se-ia afirmar que Benjamin fundamentou um marco histórico na crítica à ideologia jurídica. Após séculos de estudos direcionados a relacionar o direito à justiça por parte de diversos estudiosos, o filósofo alemão expôs uma linha de pensamento analítico {crítico} responsável por mudar a perspectiva dominante acerca do tema, o que torna sua obra, de fato, um clássico da vertente crítica do direito. Não é de se espantar que as palavras escritas em um contexto antiquado (primeira metade do século XX), conferem semelhanças e conexões com o contemporâneo, como abordado por Jacques Derrida em sua obra *Força de Lei*, escrita no final do século XX.

Slavoj Zizek: as violências objetiva e subjetiva

Ainda assim, o assunto acerca da violência não se esgota com apenas os dois autores retratados até então {aqui}. Com isso, posteriormente à apresentação das duas violências inerentes ao direito para Benjamin, é de extrema relevância continuar a exploração do tema em conjunto da visão de um outro filósofo, o esloveno Slavoj Zizek.

À priori {itálico?}, vale salientar que o autor fundou concepções únicas e pertinentes do tema similarmente como Benjamin o fez. Ao longo de sua obra, *Violência*, o autor esloveno caracterizou o que ele chamou de violência objetiva e de subjetiva. Por vezes, os indivíduos

tendem a considerar só aquilo que lhes é óbvio visualmente. Notam a violência e se importam com ela apenas enquanto manifestada em ações extremamente visíveis, como em atos terroristas, guerras e confrontos civis, quando, na verdade, sem ao menos terem consciência, a violência pode estar ocorrendo em um mero ato cotidiano. Por esse viés, Žizek descreve o conceito da violência subjetiva. Esta seria aquela observável e ligada aos eventos consolidados popularmente como a violência velada, já que é uma espécie de “perturbação impactante no estado de coisas pacíficas”, isto é, ela mexe naquilo que mais é ligado aos indivíduos, fazendo-os sentir a violência quando esta engendra uma alteração visível.

Nesse caso, a violência subjetiva só é um pedacinho de toda a estrutura violenta²⁵⁶, a qual, de acordo com Žizek, também é composta pela objetiva, que pode ser subdividida em simbólica e sistêmica. A primeira é aquela presente na linguagem e em suas formas, ao ver que alguns signos e frases já carregam intrinsecamente uma violência escondida. Tome, por exemplo, a máxima citada ao longo do empregado {referido} trabalho “toda ação contra a lei é violência é crime; e o Estado pode coagi-la”. Como já abordado, a violência dessa frase mora em uma sequência de palavras enunciando a impossibilidade de o cidadão executar algo enquanto limitado pelo Estado. Ora, se aquele responsável por criar a lei é o Estado, logo é ele quem impõe os parâmetros do que é ser contrário a lei. Assim, o indivíduo não tem outra escolha, senão aceitar o que lhe é imposto. A coerção seria, nessa lógica, a pura manifestação da violência estatal.

Por um outro lado, a segunda subclassificação (sistêmica) está ligada à ideia de uma violência escondida na importância e tratamento que damos para determinadas situações, como se uma matéria tivesse mais importância que outra e, por isso, devesse ser passível de maior preocupação. Ademais, a violência objetiva funciona onde os olhos não enxergam ou, em outras palavras, não querem enxergar. Ações que podem parecer comuns e naturais em nossa sociedade revestem atos extremamente violentos. Por isso Žizek tenta, em sua obra, expor a preocupação que deveria se ter com o invisível. Tal juízo pode ser percebido no seguinte trecho da obra:

A questão é que as violências subjetiva e objetiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisas “normal” e pacífico. Contudo, a violência objetiva é precisamente aquela

²⁵⁶ C.f. (ŽIZEK, 2014, p.17) O autor esloveno utiliza, até mesmo, a palavra triumvirato para expressar essa estrutura da violência multifacetária {tada}.

inerente a esse estado “normal” de coisas. A violência objetiva é uma violência invisível, uma vez que é precisamente ela que sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento. Assim, a violência sistêmica é de certo modo algo como a célebre “matéria escura” da física, a contrapartida de uma violência subjetiva (demasiado) visível. Pode ser invisível, mas é preciso levá-la em consideração se quisermos elucidar o que parecerá de outra forma explosões “irracionais” de violência subjetiva (ZIZEK, 2014, p.17-18).

Paralelamente, em um trecho do capítulo “*Adagio ma non troppo e molto espressivo*”, o filósofo eslavo dá o exemplo de Nikolai Lossky²⁵⁷, que foi um dos “exilados” da Rússia após a revolução socialista de 1917. Decerto, esse exemplo foi utilizado para exemplificar {explicitar} a indiferença das pessoas perante o “invisível”, isto é, a violência sistêmica. De acordo com a descrição do autor, tal filósofo estava horrorizado com a violência transportada pela {resultante da} revolução e não entendia o porquê de as coisas terem chegado àquele ponto²⁵⁸. Ademais, de acordo com Zizek, Lossky se considerava alguém benevolente e filantropo, ou seja, quem, em tese, não merecia sofrer essa “injustiça”. No entanto, o que ele não conseguiu perceber foi que toda aquela revolta era fruto do mesmo motivo que o mantinha em uma posição social boa, com uma casa de luxo, possuindo alimentação farta e com boas roupas.

O capitalismo predatório da primeira metade do século XX explorava as camadas mais populares e não as proporcionavam boas condições de vida. Mesmo que a violência não fosse direta, como literalmente um “murro” do capitalismo nessas pessoas, parece claro que {a} lógica do sistema nessa época condicionava uma péssima condição de vida ao proletariado, configurando, sem dúvidas, a violência contra esta classe.

Com isso, conforme o filósofo esloveno, a vida de luxo de Lossky estava fundamentada em uma violência objetiva, a qual parece não ser, mas, na verdade, apresenta um dos atos violentos mais fortes que existem, visto que nem percebida é. Segundo a perspectiva de Zizek, essa revolução violenta – que pareceu vir do nada – foi apenas uma reação ao capitalismo{, ao sistema}, o qual, diferentemente do que a elite enxergava, violentava diariamente a camada popular, por meio da {assolada ou que sofria pela} insegurança alimentar, as exaustivas jornadas laborais, a péssima qualidade de moradia e entre {dentre muitos} outros fatores. No geral, essa anedota escrita por Zizek expressa a convenção usual na sociedade, é como se apenas

²⁵⁷ Conforme o {a enciclopédia eletrônica livre} “*Wikipédia*”, Nikolay Onufriyevich Lossky nasceu em 6 de dezembro de 1870, Krāslava, Letônia e faleceu em 4 de janeiro de 1965, Paris, França. Ele foi um filósofo representante, majoritariamente{,} do idealismo russo. LOSSKY. In: Wikipedia: the free Encyclopedia. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Nikolay_Lossky. Acesso em: 31 out. 2022.

²⁵⁸ Op.cit., (idem, p.22-23).

a violência física e direta, a ideológica e a verbal fossem as únicas passíveis de preocupação pela “maioria”. Nesse sentido, o trecho a seguir de *Violência* aborda essa concepção:

Embora Lossky fosse sem dúvida uma pessoa benevolente e sincera, que realmente se preocupava com a assistência à pobreza e estava empenhada na tentativa de civilizar as condições de vida russas, esta sua atitude trai uma insensibilidade arrepiante frente à violência sistêmica necessária para que uma vida tão confortável fosse possível. Aqui, estamos falando sobre a violência inerente a um sistema: não só da violência física direta, mas também das formas mais sutis de coerção que sustentam as relações de dominação e de exploração, incluindo a ameaça de violência. Os Lossky e seus pares de fato “não tinham feito nada de mal”. Não havia qualquer maldade subjetiva em suas vidas, apenas o pano de fundo invisível dessa violência sistêmica (Idem, p.22).

Outrossim, seguindo os passos de Walter Benjamin, e também buscando evidenciar a violência objetiva enquanto a confronta ao imaginário popular, o filósofo eslavo corrobora a tese de que greves – vistas como apenas a suspensão de uma ação e não um ato violento – devem ser consideradas violência. Afinal, de acordo com o axioma do autor, sempre existe um potencial violento em qualquer processo emancipatório e contestador, seja pacífico ou não. Sendo assim, o problema reside em considerar manifestações violentas como só aquilo que usa terror sanguinário e atos físicos de destruição. Focar em apenas uma acepção da palavra – por exemplo, violência enquanto ações físicas depredatórias – torna quem o faz cego aos outros tipos de violência escondidas em nossa realidade, isto é, aquelas objetivas²⁵⁹.

Aliás, como exposto em sua obra, esse tipo de pensamento fez de Zizek um alvo de críticas por muitos indivíduos. Quando o filósofo abordou a tese de que Ghandi foi mais violento que Hitler, muitos acharam que ele apenas tentou ser provocativo, querendo expressar, na verdade, que as ações de Ghandi foram mais efetivas que as do alemão. Porém, como escrito pelo esloveno em *Violência*, eles não esperavam que Zizek realmente pretendesse expressar que a desconsideração das leis inglesas pelo movimento “ghandiano” exalou uma violência mais profunda comparada às práticas nazistas. Pois, conforme o filósofo, a suspensão da consideração da lei – executada por Ghandi – é aquela que aniquila toda e qualquer força do direito existente, visto que, caso o indivíduo se torne indiferente à lei, a ordem perde o efeito da coação que a dota de poder sobre as pessoas. Ou seja, tal ato vence a maior violência existente: a da lei.

²⁵⁹Op. cit., (Idem p.11).

Pois há violência ativa por trás de qualquer autêntico processo emancipatório: o problema aqui é traduzir equivocadamente essa violência em terror sanguinário. [...] Então para que caracterizar as tentativas de Gandhi de minar o Estado britânico na Índia como “mais violentas” do que os assassinatos em massa de Hitler? Para chamar atenção para a violência fundamental que sustenta o funcionamento “normal” do Estado (...), assim como para a não menos fundamental violência que sustenta toda e qualquer tentativa de minar o funcionamento do Estado (...). É por esse motivo que a reação do poder estatal contra aqueles que o ameaçam é tão brutal, e é por isso que, em sua brutalidade, essa reação é precisamente “reativa”, protecionista. (Idem, p. 12-13). {tem que decidir se usa “[...]” ou “(...)”}

Em síntese, Slavoj Žižek buscou, em sua obra, escrever sobre a percepção que a sociedade é habituada a ter acerca de atos “violentos”. De fato, ele busca alertar os leitores dos truques do sistema global, sobretudo o midiático, o qual segue a lógica de selecionar aquilo que deve ser exposto (violência subjetiva) e o que deve ser escondido (violência objetiva). Ainda assim, em nenhum momento o filósofo eslavo quis diminuir a importância de uma violência perante a outra. Todas são questionáveis e passíveis de serem criticadas (tanto no sentido de se aprofundar quanto naquele de valorar negativamente). Sem dúvidas, aquilo desejado pelo autor por meio de sua obra foi fazer com que não se olhe apenas para um pedacinho da violência – aquele que é visível, subjetivo – mas que se atente para todos tipos de violência – principalmente a “discreta”, objetiva – e os condenem de forma igual.

Considerações finais

O direito é um dos pilares, e talvez não seja errado considerá-lo como o principal entre todos, das civilizações na história da humanidade. Este que diz ser responsável por condicionar a “coesão” e “harmonia” social, é o mesmo que alcança tal finalidade por meio de ações dotadas da força de lei, sendo expressada na coerção (influência psicológica nos indivíduos) ou na sanção (punição para quem cometeu crimes, seja com multas, limitação da liberdade e entre {dentre} outras). Sob essa ótica, ao longo desse artigo, é {foi} observado que os autores retratados mostraram as perspectivas que as ações executadas por essa força de lei podem ser vistas. O justo pode se tornar injusto, o legítimo pode virar o ilegítimo, o legal se torna{r} ilegal, o direito pode passar a ser crime e a violência pode parecer não violência. Isto é, nenhuma dessas matérias se estabilizaram, axiologicamente falando, na história humana até então. Aliás,

qual a fronteira que limita a violência injusta do poder legítimo da lei? Eis a questão central tratada por Benjamin e avaliada por Derrida.

Não que todo esse assunto seja puramente relativo e, por isso, nunca deva se chegar a um ponto em comum. Ora, seria possível relativizar o crime contra a escravidão humana, contra a tortura, contra o estupro ou qualquer outro direito proibitivo de um ato majoritariamente considerado como nefasto? Evidentemente, existem concepções e conquistas de direitos históricas na humanidade {retirar, direitos é coisa só da humanidade}, as quais, quando comparadas a sua “antípoda” no passado, são difíceis de imaginá-las como injustas. Ainda assim, a desconstrução, enquanto uma constante reavaliação daquilo tido como o estabelecido, é necessária de ser executada em um âmbito geral do direito, ou seja, reavaliando até o que parece a óbvia justiça. Afinal, selecionar e separar o justo do injusto já seria tratar do assunto de forma direita, o que significa, por mais certo que determinados assuntos pareçam, como dito por Derrida, trair a justiça e o direito. Ademais, não é sobre uma relativização de valores, mas sobre uma reavaliação de conceitos, capaz de garantir a não cristalização do direito, o qual poderia carregar consigo injustiças que só seriam reconhecidas futuramente.

Não obstante, o imaginário popular, às vezes, tende a achar que o direito é a manifestação da justiça. Essa vontade em acreditar veemente que aquilo considerado por eles como injusto será compensando pelo Estado os faz perderem a noção da violência utilizada para alcançar esse. Por esse viés, não é de se estranhar que, *em Violência*, Zizek expõe{onha} a cegueira de nossa sociedade para a violência objetiva enquanto a nossa visão está ofuscada por determinadas ações, como a guerra, a criminalidade civil e o terrorismo. De certa forma, inclusive, ao observar que visa, *a priori*, a não tocar no assunto diretamente (o que é ou não é violência de fato) e, *a posteriori*, reavaliar a ideologia predominante, poder-se-ia afirmar que a obra do autor eslavo apresenta um cunho desconstrucionista. {Interessante suposição, mas acho que Zizek detestaria a ideia de ser confundido com um desconstrucionista}

Por certo, a relação entre justiça, direito e violência são observáveis em nossa sociedade e, eventualmente, “explodem” em nossas vistas. A violência excedente da polícia contemporânea reflete a relação do direito com a violência, gerando a revolta popular. O julgamento em favor de criminosos por conta de uma parcialidade da lei reflete a contradição entre direito e justiça, retirando a população do estupro da crença de que o direito é a mesma coisa que o justo. No final das contas, compreendendo a impossibilidade de se alcançar a verdade absoluta, a não ser que fizéssemos parte da mesma classe que {o} Sócrates {de A

república de Platão}, faz sentindo aceitar e conviver com a relação contraditória e irônica dessas matérias, ao passo que se objetiva atingir o equilíbrio entre a constante desconstrução (reavaliação axiológica do direito) e a consciência da conexão entre o direito, a (in)justiça e a violência, isto é, o reconhecimento da relação aqui abordada entre tais fatores. Pois, como dito pelo filósofo argelino em sua obra, “é justo que haja um direito”. (DERRIDA, 2007, p. 37).

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. “*Para uma crítica da violência*” {sem itálico}. In: *Escritos sobre mito e linguagem* (p.121-156) {sem itálico}. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; 2 cidades, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Força de L{l}ei: o “fundamento místico da autoridade”*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PLATÃO. *A república*. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

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

{A/C Apesar de faltarem elementos da análise dos textos que foram trabalhados mais longamente durante as aulas e dos circunlóquios que geram muita confusão na argumentação e podem prejudicar a compreensão do que pretende esclarecer, o aluno mostrou desenvoltura em mencioná-los e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Derrida, Benjamin e Zizek, parece ter controle quase que total da forma exigida pela revista *O manguezal*, inclusive o trabalho mostra um excelente equilíbrio do número de citações, de todo modo, realiza muitíssimo bem principalmente a leitura interpretativa dos textos, parabéns pelo artigo/trabalho final!}