

DIREITO, VIOLÊNCIA E JUSTIÇA: UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA DA IDEOLOGIA JURÍDICA

Gustavo Nascimento da Silva²⁶⁰

Resumo: Neste artigo é apresentada {O objetivo principal do presente artigo é fazer} uma introdução crítica da ideologia jurídica. Foi utilizado nesse estudo {Para tanto utilizaremos o ou nos valeremos do} livro *Força de Lei*, de Jacques Derrida, que produz, a partir do método desconstrutivo, conhecimentos essenciais para o objetivo do artigo. A partir da obra, {Obra a partir da qual} é evidenciado que{:} não há lei sem aplicabilidade ou sem força; justiça e direito são dois conceitos autônomos; o tema da justiça deve ser tratado essencialmente de maneira aporética; e a autoridade do direito apresenta um fundamento místico. Ademais, o direito {também} mostrou-se imbricado com a violência, que apresenta diversas formas{, tais} como: violência fundadora, conservadora, destruidora, divina ou mística {mítica?}. Estas distintas formas {diversas} foram trabalhadas a partir do ensaio de Walter Benjamin: “Para uma Crítica da Violência.” Foi necessário analisar a perspectiva das correntes jusfilosóficas do direito positivo e do direito natural. Além disso, a violência conservadora do direito foi abordada utilizando-se de acontecimentos e instituições da contemporaneidade como: o serviço militar obrigatório, a pena de morte e a polícia moderna. Foi exposto{,} ao fim, o triunvirato da violência sob a ótica do autor Slavoj Žižek. {está faltando equilíbrio entre as menções dos textos e autores envolvidos, Benjamin toma muito mais tempo e Žižek quase nenhum, cremos que se o resumo tivesse uma enumeração mais analítica e equilibrada ficaria inclusive menos confuso, dê uma olhada no resumo de Juliana de Souza Cruz como exemplo}

Palavras-chave: Derrida, Violência, Ideologia jurídica, Justiça.

Introdução {ainda não assumiu a forma precisa de uma introdução, o que se relaciona com o resumo e certamente terá consequências para a conclusão}

O presente estudo se dedica a elaboração de uma de { } introdução {a certa} crítica à {da} ideologia jurídica. A metodologia utilizada para tratar sobre o tema { } na primeira parte do artigo é {será} o desconstrucionismo²⁶¹ de Jacques Derrida. O referido autor consegue

²⁶⁰ Graduando de Direito da Universidade Federal de Sergipe, matrícula de número: 202200020263 {disciplina, e-mail?}

²⁶¹ {A/C Certamente você não vai se valer de paradoxos lógico-formais enxertando certos capítulos ou autores da história da filosofia, mais anamnésico, para realizar sua introdução, ou seja, uma coisa é se valer da obra do desconstrucionista Derrida, extrair certas conclusões a partir de sua análise e interpretação, outra bem diferente é se valer do mesmo método, ou melhor, estilo praticado na obra *Força de lei* e muitas outras; pelo mesmo motivo você só pode estar pretendendo a elaboração de uma introdução a certas críticas da ideologia jurídica e não e não uma introdução crítica a ideologia jurídica, para esta você teria que praticar o método, talvez a partir de Benjamin ou Kant, crítico. Na verdade a sua metodologia geral é a pesquisa bibliográfica e o gênero que tentará praticar é o comentário a partir de leitura analítica e interpretativa}

determinar com clareza pontos acerca da justiça e do direito que são fundamentais para iniciar a crítica da ideologia jurídica. Entre eles, destacaremos a relação entre o direito e a justiça. Além disso, aprofundaremos a análise da violência inerente a constituição e manutenção do direito em suas diversas formas. É de fundamental importância compreender o direito objetivo e suas normas, mas tão essencial quanto essa tarefa é entender o que está em seu cerne. O direito surge da realidade das coisas, parte dos homens para regular a conduta deles mesmos. Porém, como veremos adiante, não é prudente imaginar o direito com a pureza e a neutralidade que é comum às ciências da natureza como será demonstrado logo em seguida.

Uma abordagem desconstrucionista do direito proposta por Jacques Derrida

Em sua obra *Força de Lei*, Jacques Derrida²⁶² elabora uma crítica à ideologia jurídica a partir do método desconstrutivista²⁶³. Faremos uma apresentação das principais abordagens teóricas feitas pelo autor neste livro. Inicialmente é necessário destacar algumas condições inerentes ao próprio direito através de conceitos e expressões extraídos da língua inglesa pelo autor. A primeira delas é “*to enforce the law*”, expressão traduzida por “aplicar a lei (*em francês*)”, que remete a uma característica fundamental de cada ordenamento jurídico existente: “[...] (não é necessário) 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). Dessa forma, não há direito sem aplicabilidade, assim como não pode existir sem o segundo conceito essencial apresentado por Derrida: “*enforceability*”. Compreendido como a possibilidade de ser “*enforced*”, aplicado pela força. Compreende-se que a aplicabilidade 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.” (Idem, p. 8). Portanto, até podem existir leis não aplicadas, mas nunca lei sem aplicabilidade ou sem força.

²⁶² Filósofo contemporâneo argelino que inaugurou a desconstrução filosófica, nascimento em 1930 e falecimento em 2004 na França.

²⁶³ O desconstrutivismo do autor se apresenta à medida em que assume um aspecto demonstrativo e não histórico dos paradoxos lógico-formais e, por outro lado, de forma em que assume um aspecto histórico e anamnésico, realiza leituras de textos, interpretações minuciosas e genealógicas. (DERRIDA, 2010, p. 41)

Antes de continuar, precisamos deixar claro que o autor considera justiça e direito dois conceitos autônomos, assumindo a possibilidade não só de que os dois não tenham relação alguma, como também de que um contradiga o outro. Dito isso, como podemos diferenciar a “força de lei” apresentada anteriormente, um poder considerado justo e legítimo, da violência que julgamos como injusta? Para continuar esta reflexão, o autor argelino propõe mais um conceito de outra língua, a palavra: { } “*gewalt*”. Em alemão esta palavra significa violência, mas também poder legítimo, autoridade ou força pública. (Idem, p. 9) Dessa tradução podemos extrair os próximos passos dessa reflexão, há uma força de lei autorizada, mas há também um ato violento em sua gênese.

Como distinguir entre essa força da lei, essa “[...]força de lei{”], como se diz tanto em francês como em inglês, acredito, e por outro lado a violência que julgamos sempre injusta? Que diferença existe entre, por um lado, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, por outro lado, a violência que julgamos injusta? O que é uma força justa ou uma força não violenta? (Idem, p. 10)

Podemos ainda nos questionar sobre a história da autoridade do direito. Se de fato existe uma autoridade é válido imaginar de onde ela surgiu e de onde retira uma força tão expressiva na nossa tradição. Além disso, devemos tratar do problema da justiça, mas nunca de forma direta, pois “[...] não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito.” (Idem, p. 17) Partindo das expressões idiomáticas que destacamos anteriormente e da tratativa oblíqua que faremos, Derrida afirma que “[...] a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra.” (Idem, p. 17) {eis o motivo de não serem tão separáveis assim}

Teorizar a justiça sem falar em sua capacidade de aplicação é pensar em uma justiça impotente. Como o direito está revestido da aplicabilidade de que necessita a justiça, é nele que encontramos a possibilidade de que o justo seja aplicado. Conseqüentemente, entendemos que a justiça exige o uso da força. É notória a contribuição de Pascal²⁶⁴ para esta discussão, segundo o autor:

²⁶⁴ Filósofo francês nascido em 1623 e falecido em 1662. {só isso de informação extra?}

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. (apud DERRIDA, 2010, p. 7)

Complementando esta relação entre o direito e a justiça, Derrida retira do Barão de Montesquieu²⁶⁵ uma proposição que somente poderá ser interpretada com clareza após avançarmos aceca do fundamento do direito, diz o autor francês {diz} que as leis não podem ser justas, justamente por serem leis. Haveria no âmago do direito uma autoridade sem base, a lei não retira de outro lugar senão dela mesma seu fundamento. Dessa maneira, evidencia-se um “fundamento místico da autoridade”. Montesquieu acresce: “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 [...]” (apud DERRIDA, 2010, p. 21){.} Obedecemos os comandos legais somente porque assim se constituem, a autoridade deles repousa apenas no crédito que as damos, na crença que depositamos na lei.

Ora, se o cerne da justiça que se encontra no direito é a força, o mais forte dita o considerado “justo”. A verdade da justiça em direito seria então uma ficção, um poder disfarçado. Esta{s} é{são}{,} então, as bases de uma crítica da ideologia jurídica moderna, que repousa sobre a análise das superestruturas do direito que ocultam os interesses econômicos e políticos das classes dominantes da sociedade. (DERRIDA, 2010, p. 23){.} Além de suas estruturas, o direito resguarda em sua gênese uma força performativa, um apelo à crença, que evidencia a relação imbricada entre o direito e a força. Como conclusão sobre o fundamento da lei temos então que elas constituem uma violência sem fundamento.

Considerando que o direito é formado por camadas textuais interpretáveis e transformáveis e não há fundamento, ele é então “desconstruível”. Esta é a chance de todo progresso nele, cada sociedade que inovou no ordenamento jurídico contribuiu para o progresso adicionando mais uma camada na história. Já a justiça nela mesma não é fundada sobre nada interpretável e, portanto, é “indesconstruível”. Dessas afirmações Derrida extrai que: a desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível, a indesconstrutibilidade da justiça torna também da desconstrução possível, e como consequência, a desconstrução ocorre no intervalo entre os dois. (DERRIDA, 2010, p. 27){;} A justiça é apresentada por Derrida como uma experiência do impossível, em que não é possível a travessia. Posto isso, somente é

²⁶⁵ Filósofo da França que teorizou o direito e a forma do Estado, nasceu em 1689 e faleceu em 1755.

concebível dar prosseguimento a uma experiência aporética, já que não podemos experimentar ou ultrapassar a justiça. Ademais, há de se considerar que o direito é o elemento do cálculo, mas a justiça é incalculável. Dessas ideias surge o problema:

Como conciliar o ato de justiça, que deve sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu como outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, que têm necessariamente uma forma geral, mesmo que essa generalidade prescreva uma aplicação que é, cada vez, singular? (DERRIDA, 2010, p. 31)

Caso consideremos a regra como justa, mesmo sem atentar para o espírito da justiça, sem reinventar a regra e o exemplo a cada momento de necessidade, estaríamos sob a proteção do direito objetivo, mas não seríamos justos. (DERRIDA, 2010, p. 31){.} Isso porque, a justiça se endereça sempre a condições singulares, ela não existe em um cálculo genérico, mesmo assim, existem tentativas constantes de universalização dela. Por fim, percebe-se 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 – (não confundir hífen com travessão)) pela força, ‘enforced’).” (Idem, p. 43){.}

Derrida destaca a necessidade {de} tratar de algumas aporias entre o direito e a justiça. A primeira aporia a ser trata{considera}da é que para ser justo ou injusto deve haver sempre liberdade e responsabilidade sobre o ato. Não se pode rotular um ato desprovido de liberdade como justo ou não, por isso que aquele ato que se limita a aplicar uma regra não pode ser considerado justo, já que não houve uma decisão, o indivíduo simplesmente se sujeita à norma. (Idem, p. 43){.} Daí se conclui que a decisão de um juiz para ser justa não pode se limitar a {à} aplicação da regra, deve haver um ato de interpretação reinstauradora, como se a lei não existisse antes e o juiz a inventasse a cada novo caso. A aplicação da justiça no direito é um ato paradoxal por natureza. {Eis como ele o diz: }

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir. (DERRIDA, 2010, p. 44)

A segunda aporia é a assombração do “indecidível”, dela se entende que a justiça não se efetiva sem uma decisão indiscutível. Uma discussão precisa enfrentar a prova do indecidível para provar ser livre e não uma aplicação programável, calculada. Uma decisão que não passasse por ela poderia ser considerada legal, mas nunca justa. (Idem, p. 47){.} Decorre daí o problema de que “Uma vez passada a prova da indecidibilidade, ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é presentemente justa, plenamente justa.” (Idem, p. 47){.}

A terceira aporia afirma que a justiça não espera, ela é o momento atual e não se pode postergar. “Ora, a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. Para ser direto, simples e breve, digamos isto: uma decisão justa é sempre requerida imediatamente, de pronto, o mais rápido possível.” (Idem, p. 51){.} A decisão é uma experiência heterônoma, a justiça é sempre uma alteridade absoluta, mas é chance do acontecimento e a condição da história.

Provocações de natureza jurídico-filosóficas na obra de Walter Benjamin

Começamos anteriormente {a elaborar} uma introdução crítica da ideologia jurídica {a partir da} proposta por Jacques Derrida e vimos que o direito e a violência estão imbricados. Para a continuação deste trabalho iremos unir o conteúdo do Ensaio de Walter Benjamin²⁶⁶: {“}Para uma crítica da violência” (e sem itálico)}, com as concepções de Jacques Derrida sobre o referido ensaio realizado no capítulo “Prenome de Benjamin” da obra *Força de Lei*. Aprofundaremos esta proposta de introdução a partir das provocações feitas por Walter { } Benjamin.

A reflexão de Benjamin parte da crítica do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar e do direito {dela} inseparável dessa conjectura { }. Benjamin começa seu ensaio ressaltando a diferença entre duas violências do direito: fundadora e conservadora. Depois parte para a distinção entre a violência fundadora do direito (mística) e a violência destruidora do direito. Por fim distingue a justiça como princípio da colocação divina de finalidade e justiça como princípio da instauração mística do direito.

²⁶⁶ Filósofo alemão associado à Escola de Frankfurt, nasceu em 1892 e faleceu em 1940.

Antes de partir para as questões principais são necessários alguns comentários que basearão a crítica da violência. Para Benjamin, a valoração da violência em si é uma reflexão comumente desprezada pela filosofia do direito, mais precisamente pelos jusnaturalistas. Estes, veem a aplicação da violência como algo natural, que dependeria apenas da análise dos seus fins, adequando-os a padrões justos, não sendo sua aplicação um problema. Nesse viés, a Teoria da Seleção Natural reforçou essa perspectiva por idealizar a violência como algo natural e necessária para a evolução das espécies. Portanto, para os jusnaturalistas um ato de violência que se destina a um fim natural estaria em conformidade com o direito. (BENJAMIN, 2011, p. 123){.}

Em contraposição à tese supracitada, o direito positivo considera a violência como algo não natural, mas presente na história como catalizador das transformações sociais. Os positivistas analisam o direito pelos seus meios enquanto os jusnaturalistas pelos seus fins. Para os positivistas os fins são justos quando partem de meios justificados pelo direito, já os naturalistas concebem os meios como justificados pelos fins justos. Contudo, elas convergem em um ponto{, compartilham um mesmo dogma}:

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. (BENJAMIN, 2011, p. 124)

Para determinar estes critérios, os princípios do direito natural são ineficazes, pois são cegos quanto aos meios, enquanto o direito positivo é cego quanto aos fins, mas estabelece uma diferenciação importante para este estudo acerca dos tipos de violência. Esta diferenciação é feita entre a violência sancionada e a não sancionada. (BENJAMIN, 2011, p. 124){.} Sendo que a primeira pode ser aplicada e a segunda somente avaliada no contexto do direito positivo. O autor propõe uma nova classificação da violência, dividindo-a entre a violência que reconhece seus fins, tendo fins considerados de direito, e a violência que prescindem o reconhecimento, tendo fins naturais.

Os fins naturais são {passam a ser} o foco de Benjamin, já que, quando este tipo de violência é exercida pelo sujeito social, logo o Estado age para usurpar esta prerrogativa na tentativa de exercê-la em cede jurisdicional {?}. Dessa forma, o ordenamento jurídico monopoliza o direito à violência. Os fins de direito tornam-se uma ferramenta para limitar a

autonomia privada mesmo em áreas afeitas aos fins naturais como a educação. Pois a educação enseja a concepção de uma população mais consciente e conseqüentemente mais propensa à relutância violenta à comandos arbitrários. O direito considera esta prática como necessária para a própria subsistência, em outras palavras “um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta” (BENJAMIN, 2011, p. 126). Esta tentativa de monopolização é percebida pelos sujeitos sociais o que gera um grande, e embaraçoso, empecilho para o direito: a admiração pública para com os insurgentes da lei. A violência nas mãos do indivíduo é ameaçadora para o direito e é temida por ele.

No que tem de mais fundamental, o direito europeu tende a proibir a violência individual e a condená-la na medida em que ela ameaça, não determinada lei, mas a própria ordem jurídica (*die Rechtsordnung*). Daí o interesse do direito - pois o direito tem interesse em se instaurar e a conservar a si mesmo, ou em representar o interesse que, justamente, ele representa. (DERRIDA, 2010, p. 77)

O problema destacado por Derrida nesse ponto é que a monopolização não tende a proteger fins justos e legais, mas o próprio direito. (DERRIDA, 2010, p. 78){.} Benjamin salienta que há um discriminante {uma discrepância} que é o direito de greve: “[...] único sujeito de direito (*Rechtssubjekt*) ao qual se garante um direito à violência (*Recht auf Gewalt*) e, portanto, a compartilhar o monopólio do Estado a esse respeito. (DERRIDA, 2010, p. 79){.} Benjamin interpreta o direito de greve como uma violência contra a violência, pois ela ameaça {o} direito do interior dele. O Estado só tolera o direito de greve até certo ponto, quando a greve geral toma contornos revolucionários ele a declara ilegal e coíbe fortemente os seus atos por temer sua essência fundadora. {Daí que:}

O que o Estado teme {[de verdade]}, o direito em sua maior força, não é tanto o crime ou o banditismo, mesmo em grande escala, como a máfia ou o grande tráfico da droga, desde que estes transgridam a lei para atingir benefícios particulares, por mais importantes que sejam. (É verdade que, hoje em dia, essas instituições quase-estatais e internacionais têm um estatuto mais radical do que o do banditismo e representam uma ameaça com que tantos Estados só conseguem lidar aliando-se a ela - {-} submetendo-se a ela, por exemplo, buscando sua parte na “{“}lavagem de dinheiro” - , ao mesmo tempo que fingem combatê-la por todos os meios.) O Estado teme a violência fundadora, isto é, capaz de justificar, de legitimar (*begründen* {itálico}) ou de transformar as relações de direito (*Rechtsverhältnis* {itálico}), e portanto de se apresentar como tendo um direito ao direito. (Idem, p. 81)

Benjamin distingue a greve geral destinada a substituir a ordem de um Estado por outra (greve geral política) e a que pretende suprimir o Estado (greve geral proletária). (DERRIDA, 2010, p. 87){.} O sucesso na tarefa da substituição de um Estado importa uma violência que instaura um novo direito e que não pode ser pura em sua essência pois é sempre uma violência. Já a violência conservadora do direito se debruça em acontecimentos da contemporaneidade abordados por Benjamin{, tais} como: { } serviço militar obrigatório, a pena de morte e a polícia.

O serviço militar obrigatório constitui o mais claro dos exemplos, já que o uso forçado da força individual objetiva a manutenção da soberania da nação e, conseqüentemente, do ordenamento jurídico. Já a pena de morte é contestada pois “[...] quando se ataca a pena de morte, não se contesta uma pena entre outras, mas o próprio direito em sua origem, em sua própria ordem.” (DERRIDA, 2010, p. 97){.} Já a polícia merece um estudo mais detido pois segundo Benjamin, esta instituição representa a união entre a violência fundadora e a mantenedora do direito. Isso porque:

[...] a polícia já não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la; ela a inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança. Isto é, hoje, quase o tempo todo. Ela é a força de lei, ela tem força de lei. (Idem, p. 99)

Benjamin demonstra a fundação mítica e violenta do direito a partir de um mito grego, uma manifestação genuína de fúria e violência dos Deuses é exposta no mito de Níobe²⁶⁷. Neste caso em específico, Apolo e Ártemis agem para dar vazão à violência vingativa que se assemelha à instauração de um novo direito, mas desprovida de qualquer laço com fins de direito. Esta nova vertente apresentada mostra uma perspectiva até então ignorada: a violência como manifestação da existência, desvinculada das bases anteriormente consolidadas. Explica Benjamin:

Pois a violência da instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da

²⁶⁷ Níobe era uma personagem da mitologia grega, {faltam espaços depois das vírgulas} filha de Tântalo e Dione, esposa de Anfião, rei de Tebas. Conta seu mito que teve 14 filhos, 7 homens e 7 mulheres, que ficaram conhecidos como “[{“}nióbidas{”}]”. Todos seus filhos foram mortos por Apolo e Ártemis. Tal fato deixou Zeus compadecido com a dor de Níobe e a transformou em uma rocha, mas ela ainda chorava a perda dos filhos vertendo água numa nascente. (NÍOBE, 2022) {essa obra (?) não consta nas referências bibliográficas, erro grave já que não podemos verificar tal informação}

violência. Mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. (BENJAMIN, 2011, p. 148) {veja que o espaçamento da presente nota está em 1,5, deveria estar em simples }

Aprofundamento sobre a violência e as instituições contemporâneas por Slavoj Žižek

Vimos conceitos essenciais para uma crítica da violência, agora aprofundaremos {nossa crítica} com uma visão {ainda mais} contemporânea{, a} de Slavoj Žižek²⁶⁸ em seu livro *Violência{:seis reflexões laterais}*. Žižek começa {seu livro (Onde? AUTOR, ano xxxx, p. y)} chamando atenção para a necessidade de desmistificar o problema da violência, esta possui, para o autor, { } uma natureza paralaxe, ou seja, que pode ser vista de maneiras diferentes de acordo com o ponto de vista e o plano de fundo. Dentro dessa perspectiva, um dos possíveis deslizes cometidos por aqueles que avaliam de maneira simplista um ato violento é ofuscar as verdadeiras questões subjacentes ao fato. O autor cita o comunismo do século XX como exemplo, para ele, este momento histórico é visto de maneira excessivamente violenta, mas a avaliação simplista não é capaz de analisar o projeto comunista em si e todas as questões associadas {, ou seja, é incapaz de a criticar de forma imanente}. A conclusão que o olhar desatento poderia chegar é que o comunismo negligenciou a violência, mas na verdade foi um fracasso político mais profundo que culminou nesses atos. O autor esloveno defende a necessidade de se dar um passo para trás e não deixar que a visão política ou religiosa obscureça {um}a análise {mais} realista das coisas. (ŽIŽEK, 2014, p. 8).

O autor dirá que “[...] há violência ativa por trás de qualquer autêntico processo emancipatório: o problema aqui é traduzir equivocadamente essa violência em terror sanguinário.” (ŽIŽEK, 2014, p. 10). Para esclarecer este ponto o autor remete a {à} sua frase, alvo de interpretações equivocadas, “Hitler não foi suficientemente violento” (ŽIŽEK, 2014, p.

²⁶⁸ Filósofo esloveno, nascido na antiga Iugoslávia em 1949. {Benjamin e Derrida também são considerados filósofos contemporâneos, por isso achamos por bem acrescentar “ainda mais”}

10) ele afirma ainda que Ghandi foi mais violento que o ditador alemão. Segundo Zizek, existem diferenças entre a violência de que depende o funcionamento do Estado e aquela que ambiciona minar o Estado. Tais diferenciações são evidenciadas pelo autor:

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 (que Walter Benjamin chama de “violência mítica”), assim como para a não menos fundamental violência que sustenta toda e qualquer tentativa de minar o funcionamento do Estado (a “violência divina” de Benjamin). É por esse motivo que a reação do poder estatal contra aqueles que o ameaçam é tão brutal, e é por isso que, em sua brutalidade, essa reação é precisamente “reativa”, protecionista. Portanto, longe de buscar uma forma excêntrica gratuita, a extensão da noção de violência está baseada em um *insight* {itálico} teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. (ZIZEK, 2014, p. 11)

As explosões, guerras e massacres que ocorrem durante uma revolução qualquer não se comparam a violência sistêmica gerada por uma revolução {pelo funcionamento normal do capital}, não é difícil na visão do autor encontrar uma violência física, difícil é “ser realmente violento, realizar um ato que perturbe violentamente os parâmetros básicos da vida social.” (ZIZEK, 2014, p. 12) Zizek elabora a tese de que a violência representa um paradoxo em que, se por um lado nos vêm à mente crimes e confrontos declarados como os sinais mais claros de violência, por outro lado:

[...] devemos aprender a dar um passo para trás, a desembaraçar-nos do engodo fascinante desta violência ‘subjativa’ diretamente visível, exercida por um agente claramente identificável. Precisamos ser capazes de perceber os contornos dos cenários que engendram essas explosões. O passo para trás nos permite identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância. (Idem, 2014, p. 17)

O autor chama atenção para a existência de outros dois tipos de violência: “a violência subjativa é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência” (ZIZEK, 2014, p. 17){.} Há para Zizek uma violência objetiva simbólica, associada à linguagem, esta é aplicada a partir de uma imposição de um certo universo de sentido. Há também uma outra violência objetiva, esta é sistêmica e decorre do funcionamento regular da política e da economia. O ponto de vista adotado para analisar as duas formas de violência deve ser diferente segundo Zizek. Para ele, enquanto a violência

subjetiva representa uma perturbação do estado de normalidade das coisas, a violência objetiva é justamente realizada para sustentar a normalidade, mesmo que de maneira invisível.

Zizek questiona sobre a possibilidade de uma mediação do sentido humanitário do que é relevante e urgente. Quando a mídia determina o que comove ou não o consumidor daquela informação ela estaria se utilizando de um filtro. Na prática, “considerações propriamente humanitárias desempenham aqui, de maneira geral, uma função menos importante do que as considerações de ordem cultural, ideológico-política e econômica.” (ZIZEK, 2014, p. 18){.}

A {exploração exagerada da} violência subjetiva é{,} na visão do autor{,} uma forma de obscurecer a realidade. Já a abordagem mais adequada segundo ele é {seria} a ana{l}ise detida, de um ponto seguro e respeitoso diante das vítimas.

[...] a alta potência do horror diante dos atos violentos e a empatia com as vítimas funcionam inexoravelmente como um engodo que nos impede de pensar. (...) A única abordagem adequada do tema de que trata este livro, portanto, será aquela que nos permita elaborar variações sobre a violência mantidas a uma distância respeitosa em relação às vítimas. (ZIZEK, 2014, p. 19){o trabalho ficou muito descritivo nessa parte}

Zizek chama atenção para uma possível consequência da tratativa do tema de maneira oblíqua como foi sugerida, talvez essa forma de pensar implicaria na adoção de uma postura mais contemplativa, apesar da urgência dos horrores parecer exigir uma postura mais ativa. (ZIZEK, 2014, p. 20){.} Esta sensação de emergência que surge quando nos deparamos com discursos humanitários é na realidade um falso sentimento de urgência muito explorado pelas corporações capitalistas para evitar que as pessoas possam estudar e tecer críticas sobre a realidade. “Há situações em que a única coisa realmente ‘prática’ a fazer é resistir à tentação da ação imediata, para ‘esperar e ver’ por meio de uma análise crítica e paciente. A exigência do compromisso parece exercer sobre nós sua pressão por todos os lados.” (ZIZEK, 2014, p. 21){.}

Os privilegiados pela formação do sistema utilizam as crises humanitárias para tirar o foco da violência sistêmica de que são protagonistas. A única postura adequada segundo Zizek seria {como que} o isolamento para “estudar, estudar e estudar” (ZIZEK, 2014, p. 22).

Num apanhado histórico, Zizek mostra como essa confluência entre os tipos de violência ganhou nova forma com o capitalismo. Enquanto análises simplistas da realidade poderiam afirmar que os movimentos sociais são fruto de uma abstração ideológica e do decurso natural das coisas, o autor diz que o capital “persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social.” (ZIZEK, 2014, p.

25){.} Nesse contexto, é explicitada a diferença lacaniana entre real e realidade: “a ‘realidade’ é a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e nos processos produtivos, enquanto o Real é a inexorável e ‘abstrata’ lógica espectral do capital que determina o que se passa na realidade social.” (apud ZIZEK, 2014, p. 26){.} Dessa forma, percebemos esse abismo entre o real e a realidade em países onde os índices econômicos apontam para solidez e estabilidade, enquanto a realidade social é cercada e mazelas. Mesmo com essas ponderações, Zizek afirma que hoje, mais do que nunca, o capital especulativo da bolsa de valores ilustra “(...) um reino da ‘abstração real’ em seu estado mais puro(...)” (ZIZEK, 2014, p. 26){.}

Zizek apontará para as teorias de Hegel para demonstrar a interdependência entre as violências e exemplificará com Étienne Balibar a situação em seguida:

A regra fundamental de Hegel é que o excesso “objetivo” – o reinado direto da universalidade abstrata que impõe a sua lei “mecanicamente” e com rematado desprezo pelo sujeito apanhado em sua rede – é sempre suplementado por um excesso “subjetivo”, pelo exercício arbitrário e irregular dos caprichos. Um caso exemplar dessa interdependência é apresentado por Étienne Balibar, que distingue dois modos opostos mas complementares de violência excessiva: a violência sistêmica ou “ultraobjetiva”, própria às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação “automática” de indivíduos excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados); e a violência “ultrassubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes, de caráter étnico e/ou religioso e, em última instância, racistas. (ZIZEK, 2014, p. 26)

O escritor em estudo expõe o surgimento de uma categoria chamada de “comunistas liberais”, para designar pessoas como o rei belga Leopoldo II, que presidiu um sistema inteiro de exploração e desigualdades, mas que convertera parte dos {seus} lucros auferidos {} em filantropia. (ZIZEK, 2014, p. 27){.} O momento pós-industrial proporcionou a obliteração dos discursos radicais dos movimentos revolucionários de esquerda que deram lugar a uma mensagem mais amena e apaziguadora. A comunhão de interesses entre a esquerda e a direita carrega a tese de que: “(...) podemos ter o bolo capitalista global (ou seja, prosperar como empresários de sucesso) e ao mesmo tempo comê-lo (aprovar as causas anticapitalistas de responsabilidade social e a preocupação ecológica).” (ZIZEK, 2014, p. 28){.}

Zizek argumenta que os velhos movimentos ideológicos ficaram para trás, a atualidade é marcada por uma disputa sombria e afastada da realidade social. (ZIZEK, 2014, p. 28) Os polos antagônicos dessa disputa (Davos na Suíça e Porto Alegre no Brasil) não são mais tão opostos assim, o movimento “comunista liberal” representa uma suposta conjunção de

interesses com poderosos representantes de corporações capitalistas presidindo os passos dessa integração.

A conclusão a que chegamos é que grandes comunistas liberais agem da seguinte forma: exploram o trabalhador para conseguir auferir {acumular?} lucros cada vez maiores com a operação capitalista e depois se autoproclama{re}m benfeitores, utilizando parte dos recursos na promoção de práticas filantrópicas sempre a serviço de uma crise humanitária {gerada direta ou indiretamente por eles mesmos, portanto, e} que oportuniza a demonstração de sua generosidade.

O problema, evidentemente, é que para darmos, temos primeiro de tomar – ou, como alguns diriam, de criar. A justificativa dos comunistas liberais é que a fim de ajudarmos realmente as pessoas, temos de ter os meios necessários, e, como ensina a experiência do desolador fracasso de todos os métodos estatistas e coletivistas, a via mais eficaz é a iniciativa privada. (ZIZEK, 2014, p. 30)

O comunismo liberal é para Zizek uma {nova} maneira de garantir a continuidade do sistema capitalista. Quando o autor afirma que “A caridade é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica.” (ZIZEK, 2014, p. 31) pretende chegar ao ponto em que o capitalismo não se mantém mais com as próprias pernas, é essa máscara que preenche sua lacuna, promovendo a reprodução do seu ciclo.{:}

Gestos sinceros ou hipócritas, são de qualquer modo o desfecho que completa a circulação capitalista, a sua conclusão necessária numa perspectiva estritamente econômica, uma vez que permitem ao sistema capitalista postergar sua crise. Restabelecem o equilíbrio – uma espécie de redistribuição da riqueza pelos verdadeiramente necessitados – evitando o que seria uma fatal armadilha: a lógica destrutiva do ressentimento e a redistribuição da riqueza imposta pelo Estado, que só poderiam resultar em miséria generalizada. Podemos acrescentar que evitam também uma outra forma de restabelecimento do equilíbrio e de afirmação de thymos {itálico} que consistiria na despesa soberana sob a forma de guerras... (ZIZEK, 2014, p. 32)

Zizek conceberá o crescimento da sociedade como uma normalização das injustiças e levantará a hipótese da violência divina, vista como injusta por aqueles que sofrem com suas consequências, ser na realidade a reação divina {acontecimental} às injustiças vigentes. {Ou como ele mesmo diz:}

Não poderia toda a história da humanidade ser vista como uma normalização crescente da injustiça, trazendo consigo o sofrimento de milhões de seres humanos sem nome e sem rosto? Em algum lugar, na esfera do “divino”, talvez estas injustiças não tenham sido esquecidas. Acumulam-se, os erros são registrados, a tensão aumenta e torna-se

cada vez mais insuportável, até o momento em que a violência divina explode numa cólera de retaliação devastadora. (ZIZEK, 2014, p. 142)

Segundo Zizek, após um evento traumático, é comum que aconteça uma dissimulação do impacto por uma aparência simbólica. Essa recusa da perquirição por um sentido mais profundo encobre a realidade brutal das catástrofes históricas. (ZIZEK, 2014, p. 143) Com destaque para o 11 de Setembro que foi alvo de muitas especulações sobre o sentido mais profundo do atentado ou simplesmente a adoção da ideia de que as coisas são como são. Esta última concepção é em especial tratada de forma amedrontada{ora}, pois aderindo a ela estaríamos sujeitos ao fardo da liberdade. (ZIZEK, 2014, p. 145)

Nesse ponto, Zizek conclui que:

[...] {decidir se [...] ou (...)} a concepção da “violência divina” de Benjamin nada tinha a ver com a violência terrorista levada a cabo pelos fundamentalistas religiosos de hoje em dia, que pretendem agir em nome de Deus e como instrumentos da Vontade Divina – ainda que o tratamento que lhes é dado pela imprensa nos induza a associarmos precipitadamente uma coisa com a outra. (ZIZEK, 2014, p. 146)

A violência divina seria para ele “a violenta explosão de ressentimento que encontra expressão nesse espectro que vai dos linchamentos de massa ao terror revolucionário organizado.” (Zizek, 2014, p. 146){.} Nessa lógica, o objetivo dos pós-esquerdistas parece ter se tornado a crítica da ideia de revolução. Um dos principais autores que é { } citado por Zizek {como} responsável pela elaboração dessa crítica é Peter Sloterdijk, que produz seu trabalho suplementando a categoria filosófica com seu contrário. {deveria ajuntar com o próximo parágrafo}

Segundo Sloterdijk é possível compreender os fenômenos de 1990 da desagregação dos regimes comunistas a partir de um pano de fundo do *thymos*²⁶⁹. Para o autor a história do ocidente é pautada na ideia de ira, que culmina nos grandes movimentos revolucionários de esquerda.

Os movimentos políticos de esquerda são como que “bancos de ira”. Recolhem os investimentos de ira do povo e prometem-lhes uma remuneração de vingança em grande escala, o restabelecimento global da justiça. Uma vez que, depois da explosão de ira revolucionária, a plena satisfação nunca chega a ter lugar e a desigualdade e a hierarquia voltam à tona, volta a manifestar-se sempre um impulso no sentido da

²⁶⁹ *Thymos* {itálico} (inveja, competição, reconhecimento) e seu contrário *e{E}ros* {itálico} (a posse de objetos, a sua produção e o gozo deles). (ZIZEK, 2014, p. 146) {tendo em vista o não uso de aspas cremos que se trata de “cf. ZIZEK, 2014, p. 146”.} {corrigida, trata-se de excelente maneira de usar o recurso nota de rodapé}

segunda – e verdadeira, e completa – revolução que satisfará os desenganados e levará efetivamente a cabo a tarefa da emancipação: 1792 depois de 1789, Outubro depois de Fevereiro... (Zizek, 2014, p. 147)

Essa ideia conduz a uma inexistência de capital de ira suficiente para os movimentos sociais, que buscam complementação em outras áreas. Justamente por isso, Sloterdijk comenta sobre um “fascismo de esquerda”, para indicar que os fascismos são projetos reacionários à ira emancipatória da esquerda. (ZIZEK, 2014, p. 147){.} Essa corrente filosófica tem como programa que reassumamos a abordagem liberal de vida-liberdade-propriedade e o equilíbrio entre o elitismo e o igualitarismo. (ZIZEK, 2014, p. 148){.}

Zizek propõe o retorno à Benjamin para falar sobre o ressentimento quanto às violências divinas. Nesse viés, duas correntes tomam contornos mais expressivos, uma prega a ideia do esquecimento do crime após a punição dos culpados, enquanto outra vê algo de libertador no fato de ser punido por um crime, já que estaria o criminoso livre dos fardos do passado. O fenômeno do ressentimento é visto nas correntes religiosas do judaísmo e do cristianismo: “o judaísmo é concebido como a religião do supereu e da sujeição do homem a um Deus ciumento, poderoso e severo, em um claro contraste com o Deus da misericórdia e do amor que é o cristão.” (ZIZEK, 2014, p. 150){.}

O fenômeno da aplicação da pena tem para o autor um importante conteúdo para reflexão. Para ele, alguns que criticam a aplicação de penas contra considerados culpados denunciando a falta de direito dos que julgam, esquecem de avaliar suas próprias condições de serem misericordiosos. É essa característica para ele que realmente assume um caráter usurpador das prerrogativas divinas, já que Deus é todo poderoso e misericordioso. (ZIZEK, 2014, p. 151){.}

Zizek retorna à Benjamin para expor a relação entre as violências classificadas pelo autor:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não sangrenta [...] Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. (ZIZEK, 2014, p. 154)

O autor complementa falando sobre a violência divina que difere da violência mítica. Enquanto a primeira tem uma expressão da morte não pautada em pulsão destrutiva, nem crime, nem sacrifícios sagrados, a segunda expressa justamente o poder sobre a vida nua e é signo da injustiça no mundo. (ZIZEK, 2014, p. 155){.} A violência divina neste ponto não tem a ver com a intervenção direta de um Deus, esta é a punição da humanidade pelos excessos de injustiça. Enquanto a sociedade se desenvolve em prol da normalização da injustiça, a violência divina se insurge para reagir contra o estado de normalidade vil.

De acordo com o autor esloveno, a diferença entre essas duas violências é a mesma entre o meio e o signo. Enquanto a violência mítica é o meio para a instauração do império da lei, e portanto de todas as suas injustiças, a violência divina é o signo de toda injustiça no mundo. O grande problema desse tipo de violência é que a própria justiça/injustiça que lhe alicerça, é também relativa, ficando a violência divina numa posição de difícil conclusão acerto de sua afinidade com a justiça ou não {é preciso que o amor do indivíduo venha a conferir a ela o sentido/estatuto de justiça, legítima, divina}. {Ou, como dirá o próprio Zizek: }

[...] não há critérios “objetivos” que nos permitam identificar um ato como sendo de violência divina; o mesmo ato que, para um observador externo, é meramente uma explosão de violência pode ser um ato de violência divina para aqueles que estão envolvidos – não há Grande Outro que garanta a sua natureza divina, o risco de interpretar e assumi-la como divina cabe inteiramente ao próprio sujeito. (ZIZEK, 2014, p. 156)

Conclusão

O direito é composto por muito mais que grandes códigos de leis e instituições que materializam a vontade do Estado. Ele é sustentado por uma série de forças performativas e violências de diversas espécies que o acompanham desde o seu momento fundador, se constituindo de {em} aplicabilidade e de poder. Para uma crítica adequada da ideologia jurídica é essencial estudar o lado “obscurecido” do direito, recorrendo à sua gênese, sua imposição e sua manutenção. As instituições modernas que progridem ao lado do direito, como a economia e a política, compartilham de um mesmo valor: a busca pela concretização dos interesses de uma certa {classe ou} categoria. Por outro lado, há uma vontade popular de inserir a justiça social como prioridade dos ordenamentos contemporâneos. Apesar de ser uma autoridade sem

fundamento real, deve o direito, que já é forte por convenção, ser justo também. A justiça é para o direito um objetivo inalcançável, mas que nunca pode ser desprezado. Um direito que não busca a justiça é uma força tirânica. { como já esperávamos, assim como a introdução não o era, não se trata aqui de uma conclusão; se ambas fossem haveria semelhanças entre o que uma propunha se valendo de verbos no futuro e a outra se valendo de verbos no passa, dado que o desenvolvimento do trabalho foi feito em três parte, ambas precisavam se referir ao que se esperava concluir ou problematizar em cada uma das partes, o que também seria a estrutura básica do resumo }

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In: BENJAMIN, Walter. { } *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Força de L{l}ei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

{Faltou a referência de Níobe 2022 }

{A/C Apesar de o trabalho ter se tornado muitíssimo descritivo em alguns momentos, o aluno mostrou muita desenvoltura 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, localização textual e notas, de todo modo, realiza muitíssimo bem principalmente a leitura interpretativa dos textos, parabéns pelo artigo/trabalho final! }