

VIOLÊNCIA, DIREITO E JUSTIÇA: UMA ANÁLISE DE CONCEITOS A PARTIR DA FILOSOFIA DO DIREITO EM ORDEM CRONOLÓGICA POR MEIO DE WALTER BENJAMIN, JACQUES DERRIDA E SLAVOJ ZIZEK

Isaac Leite dos Santos²⁷⁰

Resumo { : (era preciso juntar com o que vem depois) }

O presente artigo tem por objetivo {realizar} uma análise organizada em ordem cronológica dos autores acerca dos conceitos de violência, direito e justiça. Dessa forma, inicia-se com Walter Benjamin uma imersão sobre o conceito de violência, como esta propicia a instituição e conservação do direito e sua contraposição à violência divina. A partir de Jacques Derrida tem-se uma solidificação sobre o tema de {a} desconstrução filosófica, uma crítica à ideologia jurídica baseada fundamentalmente na crítica à violência de Benjamin e sua clara tentativa de diferenciar direito de justiça. Em última e mais recente instância, apresenta-se Slavoj Zizek com a herança acerca de violência, direito e justiça trazidas por Derrida e Benjamin, não apenas reafirmando e reproduzindo os conceitos anteriormente criados, mas aprofundando a crítica ao expandir e tipificar a violência em um {no} triunvirato objetivo e subjetivo{/simbólica} {e subjetivo/sistêmica (triumvirato se refere a três!)}. Diante das informações supracitadas, a análise apresentada no artigo abordará a incompatibilidade de uma justiça verdadeira por meio do direito, principalmente por seu caráter violento mitológico objetivo.

Palavras-chave: direito, justiça, violência, desconstrução, crítica.

Introdução {o aluno se esqueceu de dar os dois espaços 1,5 antes dos subtítulos, corrigimos isso no decorrer de todo o trabalho}

No senso comum há uma idealização do direito como o instrumento da justiça, como se toda mudança juridicamente feita tivesse por objetivo o alcance do que é justo. Todavia, contrariando essa tese, os três autores {que serão} abordados nesse artigo²⁷¹ colocam-se firmemente contra o efeito de tornar sinônimos justiça e direito. Afinal, em suas elaborações filosóficas, todos eles concordam com a existência de uma diferença de natureza basilar entre o que é justiça e o que é direito. Essa diferença mora na essência primordialmente violenta da instituição e conservação do direito que é opositora a uma ideia de justiça verdadeira. A partir desse ponto, tem-se um desenvolvimento acerca dessa relação entre a violência, o direito e a

²⁷⁰ Estudante de Direito, Universidade Federal de Sergipe (UFS), disciplina de Introdução à metodologia científica, contato por meio do isaacdossantos149@gmail.com

²⁷¹ Walter Benjamin, Jacques Derrida e Slavoj Zizek.

justiça. O entendimento de como cada um desses conceitos funcionam torna-se indispensável numa análise de {da} relação entre eles.

Walter Benjamin –²⁷² Funções da violência: fundação e conservação do direito

Benjamin começa desenvolvendo um raciocínio tendo o direito natural como início, evidencia-se que, pelo fato de os fins deste sempre terem a premissa de resultar em fins justos, o jusnaturalismo não estaria condicionado pelos meios que seriam usados para chegar à finalidade pretendida. Portanto, para a corrente jusnaturalista, não há importância no teor violento presente na execução dos meios, pois sua finalidade torna qualquer que seja o meio, {} justificado pelos fins. Acerca do que foi dito, o filósofo e ensaísta comenta: “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). Nesse sentido, pode-se facilmente constatar que violência{s} que tenham{} como fins questões naturais, já estará em conformidade com o próprio direito.

Em seguida, agora sob a ótica do direito positivo, este está muito condicionado ao devir histórico, isto é, para com o que já foi feito e deve ser feito, sempre atuando sobre a avaliação dos meios {a partir dos quais} a{d}os quais serão executadas as ações. Desse modo, nota-se, que assim como o direito natural, o juspositivismo em nenhum momento renega o uso da violência dentro da sua execução de ações. Portanto, na base do direito, em suas duas correntes mais conhecidas, não há como realizar uma crítica da violência bem fundamentada partindo das ideias de jusnaturalismo e juspositivismo, visto que nenhuma das duas ideologias prevê a abolição do uso da violência, pelo contrário, para a existência do direito atual, a violência em si é de extrema crucialidade {importância}. Levando em consideração tudo que foi supracitado, o filósofo crítico da violência argumenta:

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

²⁷² {A/C Tendo em vista que as regras da revista *O manguezal* não cobrem o caso separar os títulos ou subtítulos em mais de uma linha corrida, preferimos juntar o título a partir do uso do travessão já que o recurso dois pontos havia sido usado já no próprio subtítulo}

“justificação” dos meios. (BENJAMIN, 2011, p. 124). {o aluno esqueceu de dar o espaçamento correto antes de citar e depois, ambos são de 1,5; corrigimos isso}

Apesar do direito nele mesmo não ser propício para uma crítica a violência, não significa que, pelo menos o direito positivo, não possa ser usado para fins de iniciação de { com o objetivo de levar adiante tal } linha de raciocínio. Tendo isto dado como claro, é possível por meio do juspositivismo, não criticar, mas abrir terreno para uma diferenciação entre o que seria uma violência sancionada e não sancionada, pois, apesar do direito não poder agir sobre a aplicação²⁷³ da violência, esse pode fazer diferenciação na avaliação da violência, questionando seu sentido e seus meios para atingir determinada finalidade tida como justa e se está de acordo com todo o devir histórico, devir este que o direito positivo sempre leva em consideração devido a sua necessidade de garantir a justificação dos meios. No texto abaixo Benjamin enfatiza:

O sentido da diferenciação entre a violência conforme e a não conforme ao direito não está ao alcance da mão. Deve-se evitar resolutamente o mal entendido do direito natural, segundo ao qual este sentido consiste na diferenciação entre uma violência para fins justos e para fins injustos. Mais do que isso, já foi aludido que o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção. (BENJAMIN, 2011, p. 125).

Sintetizando o que já foi supracitado, destaca-se um cenário onde há uma diferenciação entre o direito positivo e natural; e ambos estão dentro do mesmo ciclo de violência entre meios e fins, que não os permitem { } serem ideais para uma crítica da violência. Esclarecidos esses aspectos, o autor vai apresentar um fato curioso na sociedade europeia de seu tempo²⁷⁴, como o direito positivo tenta adentrar todos os âmbitos da sociedade, agindo e regulamentando cada área do indivíduo, como se não houvesse mais a opção de imperar determinados valores concebidos naturalmente, características muito reivindicadas pelo direito natural. E, a partir desse fato, isto é, da necessidade nesse período d{e }o direito positivo ter como objetivo englobar todas as áreas da vida individual, que Benjamin irá estabelecer a sua crítica a essa

²⁷³ Pois como já foi dito, não é como se o direito tivesse a escolha de aplicar ou não a violência. Para a sua existência, a aplicação da violência é obrigatória, o que resta é avaliar se a violência pode ou não ser sancionada.

²⁷⁴ Por volta de 1921.

ideia de um Estado forte de direito²⁷⁵ que tudo controla, muito defendida por Hans Kelsen²⁷⁶. Portanto, após essas observações, Benjamin apresenta a seguinte constatação:

Poderia se dizer que um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta. Mas isso é, inicialmente, um mero dogma. Em contraposição, talvez 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).

Tendo em vista tudo que já foi dito, é nesse sentido que o direito à greve e o direito à guerra se tornam casos limites do direito, por mais paradoxal que possa ser, o direito à greve e à guerra, vale-se da violência de meios naturais e é aceita pelo Estado pelo simples medo de uma reação contra o próprio direito que seja mais agressiva do que a própria greve e guerra. O que de fato o direito ao conceder esses direitos tem medo e tenta evitar é a duplicidade da violência, isto é, seu caráter como violência fundadora e conservadora do direito. Quanto a {à} primeira, o autor dirá:

[...] o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes da violência, com violência. Pois na greve o que o Estado teme, mais do que todas as outras, é aquela função da violência que esta investigação pretende expor como o único fundamento seguro para a sua crítica. (BENJAMIN, 2011, p. 129).

Já acerca da segunda violência, Benjamin afirma:

Se na última guerra, a crítica da violência militar tornou-se ponto de partida para uma apaixonada crítica da violência em geral, [...], ainda assim não se tornou objeto da crítica somente por sua função de instaurar o direito, mas também, e talvez de forma mais devastadora, por uma outra função. Pois é sua duplicidade quanto à função da violência o que caracteriza o militarismo, que só chegou a ser o que é por causa do serviço militar obrigatório. [...]. Se aquela primeira função da violência foi fita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 131-132).

²⁷⁵ Estava florescendo nesse período um movimento normativista que tinha como objetivo fazer com que o direito positivo pudesse abarcar e prevê{er} todas as condutas possíveis, não havendo mais espaço para o direito natural, sendo assim, a lei e apenas a lei seria suficiente para uma ordenação da conduta humana correta.

²⁷⁶ Hans Kelsen foi um jurista e filósofo austríaco [...]. No Ocidente, especialmente nos países europeus e latino-americanos, é considerado um dos mais importantes e influentes estudiosos do Direito e o principal representante da chamada Escola Normativista do Direito, ramo da Escola Positivista. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Hans_Kelsen. Acesso em: 2. Set. 2022.

Após estabelecer a distinção e a relação de proximidade, ao mesmo tempo, entre jusnaturalismo e juspositivismo, além de apresentar as duas funções mais importantes da violência para o direito²⁷⁷, Benjamin se atenta para uma coisa de extrema importância em um entendimento completo do direito, sua dominação além do que está estabelecido nas leis, a sua presença no que, para fins didáticos, pode-se estabelecer como a consciência pré-concebida que tem-se da autoridade na ordenação jurídica enquanto fenômeno social. Neste ponto do raciocínio, é possível vale-se do conceito apresentado por Jacques Derrida²⁷⁸ posteriormente a Benjamin, a ideia do fundamento místico da autoridade²⁷⁹, este conceito antecede a própria instituição da lei, portanto, é possível entender que é um erro diminuir o direito a sua simples regulamentação escrita e transformada em leis, claro que não se nega a importância das leis escritas no Estado forte de direito, mas seria inadmissível pensar direito apenas em sua materialização de normas jurídicas escritas. Após tudo que já foi supracitado, Benjamin argumenta sobre a insuficiência do *imperativo categórico*²⁸⁰ para uma crítica da violência uma vez que o imperativo não age na base da ordenação jurídica, mas em práticas isoladas que depende da vontade de cada indivíduo e que são sujeitos e terceiros do direito de fato. Sobre isso, segue o seguinte trecho {afirmação}:

E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder (Machi {*Macht*}), o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. (BENJAMIN, 2011, p. 133).

Neste ponto, prova-se a afirmação do filósofo crítico da violência, para que haja uma verdadeira crítica da violência é necessária uma base para além do direito, que o pense em sua

²⁷⁷ A saber, as funções de instituição do direito e conservação do direito.

²⁷⁸ Jacques Derrida (1930-2004) foi um filósofo franco-magrebino, que iniciou durante a década de 1960 {o movimento d}a Desconstrução em filosofia, muito bem utilizado em seu livro *Força de Lei: O “fundamento místico da autoridade”*. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida. Acesso em: 8. Out. 2022.

²⁷⁹ Em seu livro *Força de Lei: O “fundamento místico da autoridade”*, Derrida apresenta como o direito precisa que na instituição das leis, os indivíduos creditem fé de que aquelas normas de condutas são o melhor caminho a ser seguido para que de fato possam ser obedecidas e aceitas, não como violência, mas como um benefício social.

²⁸⁰ Conceito criado pelo filósofo Immanuel Kant (1724-1804) em seu livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. Kant, vol.II, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril, 1980, p.135.

totalidade, pois, a violência socialmente executada (*gewalt*)²⁸¹ e que consegue fundar e conservar condutas só é possível dentro do âmbito do direito. Essa condição primordial vale-se {} principalmente porque o direito só teme a força que o funda, apenas a violência fundadora ameaça a própria conservação e perpetuação do direito, portanto, o direito só ameaça a si mesmo dentro de si mesmo. É nessa condição que aparece a figura da polícia, uma instituição que, na sua base, devia apenas manter o direito, entretanto, no sistema social europeu estudado, essa instituição {se} vale-se ao mesmo tempo da violência instituidora de direito, ao promulgar leis e criar decretos, e da violência conservadora do direito, ao se colocar como organização que irá garantir que essas leis e decretos sejam seguidos. Acerca disso, o filósofo expõe {afirma}:

O infame de uma tal instituição {[a polícia]} [...] reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém. Da primeira exige-se sua comprovação pela vitória, da segunda, a restrição de não se propor novos fins. A violência da polícia está isenta de ambas as condições. Ela é instauradora do direito [...] e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. (BENJAMIN, 2011, p. 135)

A possibilidade de uma regulamentação social não-violenta e para além do direito

Após apresentar a violência do direito, instiga-se {surge?} a pergunta se haveria uma ordenação social por meios não-violentos. Se neste sentido direito é violência, uma ordenação com meios não-violentos seria uma regulamentação dos interesses humanos para além do direito. Para Walter Benjamin, tentar valer-se de meios não-violentos dentro do direito leva a decadência do próprio direito, pois, esquecer-se da violência que o fundou acaba com a violência que deve conservá-lo, percebe-se, neste ponto, como o autor tenta ressaltar sua ideia primordial do direito como sendo inseparável da violência (*gewalt*). Por mais que, usando o exemplo do contrato jurídico, ambas as partes concordem voluntariamente e estejam satisfeitos com suas condições, o contrato não pode ser considerado uma ação não-violenta, pois em sua essência, este tem na raiz a ideia de deveres e direitos que serão a todo custo garantidos e o ordenamento jurídico que embasa o contrato tem mecanismos que farão com que, em caso de alguma das partes não querer cumprir o que foi acordado, cumpra até mesmo involuntariamente

²⁸¹ Violência, domínio ou soberania do poder legal, autoridade autorizante ou autorizada, personificação da força de lei.

o que foi definido, por mais que inicialmente, ambas as partes tenham concordado voluntariamente.

Por isso, pensar em uma organização social separada da violência, é, em sua essência, pensar em uma realidade para além do direito. Benjamin afirma que seria possível tal realidade e dá exemplos, por mais que esses exemplos rejam {digam respeito} mais a vida individual e pessoal do que a própria vida pública. O filósofo crítico expõe:

Seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, considerado como técnica de civilidade no entendimento. Nele não só é possível um acordo não-violento como a exclusão, por princípio, da violência encontra explicitamente sua expressão em uma relação significativa: a de não haver punição para a mentira. Provavelmente não há nenhuma legislação na terra que estipula originalmente uma tal punição. O que quer dizer que existe uma esfera da não-violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência: a esfera própria da “compreensão mútua”, a linguagem. (BENJAMIN, 2011, p. 139).

Dando ênfase na discussão sobre {a} greve, o filósofo irá conceber dois tipos, a greve geral (instauradora do direito) e a greve proletária (anarquista). A primeira destas não visa enfraquecer o poder do Estado, o poder e controle deste apenas passará de privilegiados para privilegiados, o intuito nesse caso é a instituição de um novo direito, novos moldes para a mesma figura, isto é, para o Estado. Todavia, no segundo tipo, tem{os} como única função a aniquilação do Estado, seu interesse não é mudar os moldes do Estado sem dele tirar o poder, muito pelo contrário, a tarefa primordial é a aniquilação do direito enquanto Estado, independentemente das consequências ideológicas. Acerca destas consequências, o escritor afirma:

[...] o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios. Sem dúvida, o poder do Estado, que tem olhos apenas para os efeitos, se contrapõe precisamente a essa modalidade de greve como se fosse violência, em contraste com as greves parciais que, na maioria das vezes, são de fato formas de chantagem. (BENJAMIN, 2011, p.144).

O poder como princípio de instauração do direito e a justiça como princípio da instauração divina de fins

Nesta parte{,} com toda a carga da diferenciação entre violência mitológica²⁸² e violência divina²⁸³, Benjamin traz toda a oposição entre ambas, mostrando como ele concebia uma ordenação para além do direito:

Tal tarefa suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. 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 à primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. (BENJAMIN, 2011, p. 150).

Existe na violência divina um caráter não-violento, por mais paradoxal que possa parecer pelos termos das palavras, uma questão purificatória, de colocar a salvação do ser acima do ato da violência, em conceber este como objeto principal para sua existência e não a violência por violência e apenas por ela. Não há na execução divina uma necessidade pelo sangue, pois o objetivo não é materializar o julgamento, mas expiar sem culpa. A partir dessa fase final do texto, após trazer a justiça para além do direito como violência divina que se opõe à violência mitológica do ordenamento jurídico²⁸⁴, o filósofo apresenta a principal característica da decadência do direito em sua duplicidade de violência fundadora e conservadora do direito:

Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. (Alguns sintomas disso foram apontados ao longo desta investigação). Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. (BENJAMIN, 2011, p. 155).

²⁸² A violência exercida pelo ordenamento jurídico em sua essência é feita apenas porque o direito não abdica de sua execução, o direito utiliza a violência como meio para um fim que é ela mesma, a própria violência. Portanto, para o filósofo judeu, a violência mitológica do direito se satisfaz nela mesma enquanto fim, o ato de sacrificar, de punir já é em si uma satisfação.

²⁸³ A justiça pura de fato, é o princípio de toda a instauração divina de fins, é por isso que a violência divina não se satisfaz com a violência e muito menos vê nela mesma um fim, salvar a alma do ser é, no fim último, o objetivo primordial da justiça de fins da violência divina.

²⁸⁴ Ordenamento jurídico enquanto sinônimo de Direito

Jacques Derrida – A justificação do direito

Percebe-se que Jacques Derrida em sua obra, *Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade”*, propõe uma crítica à ideologia jurídica, uma desconstrução a fim de desmitificar o direito e diferenciá-lo de {a} justiça. Em última análise, evidencia-se que não há por parte de Derrida intenção para o fim do direito, mas o filósofo desconstrutivista enxerga indispensável a quebra dessa ideia fantasiosa do direito como algo justo, como justiça presentificada. Em *Força de Lei* {Itálico}, Derrida faz a seguinte afirmação:

Quando se traduz em francês “to enforce the law {itálico}” por “aplicar a lei {(francês)}”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (DERRIDA, 2010, p. 7-8)

Norberto Bobbio, em *Dicionário de Política* (1998, p. 956), explica que o poder político não se exerce apenas pelo uso da força, mas pela sua monopolização. Concernente ao pensamento de Bobbio, o filósofo argelino afirma que o direito é sempre uma força autorizada, isto é, uma força com autoridade de se justificar nela mesma. Por que atentar contra a ordem é crime? Porque o direito em si próprio diz o que é ou não crime, nessa relação de autolegitimação mora o fundamento místico da autoridade. Neste sentido, é importante ressaltar o fato de uma força legitimada pelo direito nunca se confundir com justiça.

Em concordância com as ideias supracitadas, é imprescindível o entendimento que o direito sem força não tem possibilidade de fazer-se cumprir, não há cumprimento da lei sem o uso da força. Esse uso descrito não necessariamente significa ameaças explícitas, é o que Mario Stoppino, {também} em *Dicionário de Política* (1998, p. 938), vai definir como a previsibilidade no exercício do poder, onde A (cidadão) modificaria seu comportamento prevendo as punições que sofreria em cometer atos contra B (o direito, a lei). Na visão de Derrida trata-se de entender e aceitar a violência na força de lei, a força da lei legitimada nela mesma e imposta para todos, em tese, para todos de fato. Acerca do assunto sobre {a} força autorizada pelo direito, Derrida questiona:

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? (DERRIDA, 2010, p. 9)

Ora, uma violência julgada como injusta apenas considera-se injusta pois não é legitimada pela força e os ideais do poder que constitui o arcabouço do Estado. Afinal, a força autorizada é a do estado. Desse modo, uma vez que o direito é fundado nele mesmo e não há nenhuma base anterior à sua instituição fundadora, o Estado vale-se desse direito para decretar o que é ou não permitido, apenas pode fazê-lo em si mesmo e em sua autoridade, nada tendo a ver com conceito de justiça absoluta, aquela que não se presentifica. Por isso, diz-se {se costuma dizer} no mundo jurídico, que a justiça como direito só é feita enquanto lei e só pode ser justa enquanto lei, pois a lei legitimada pelo direito é norma, sendo imposta e se fazendo cumprir à força.

Direito natural, Direito positivo e a desconstrução

A ideia de desconstrução, de uma crítica à ideologia jurídica sempre traz consigo embates entre {com relação aos conceitos de} *nómos*²⁸⁵ e *phýsis*²⁸⁶, o normatizado e o natural. Por conseguinte, esse conflito entre o direito positivo e o direito natural sempre irá desaguar nos conceitos de direito, lei e justiça. Afinal, cada corrente irá conceber a justiça e aquilo que é direito inerente ao ser humano de uma forma que difere da outra corrente de pensamento. Para Derrida, não há possibilidade de falar diretamente da justiça ou sequer objetivá-la sem traí-la imediatamente, assim como o direito. A justiça não se presentifica por meio da aplicabilidade do direito, não é possível considerar-se justo apenas por aplicar o que está previsto em lei, uma vez que leis por si mesmas não são justas, mas apenas a materialização da força em direito. Justiça não se confunde com direito, após uma decisão judicial, sempre ficará no ar o

²⁸⁵ Nómos, do grego antigo, é o corpo da lei que rege o comportamento humano. Disponível em: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Nomos#:~:text=Nomos%2C%20from%20Ancient%20Greek%3A%20CE%BD%CF%8C%CE%BC%CE%BF%CF%82,of%20social%20and%20political%20behavior>>. Acesso em: 02. set. 2022.

²⁸⁶ Phýsis é um termo filosófico, teológico e científico grego, geralmente traduzido{ }[...] como “natureza”. [...] No uso pré-socrático, *phýsis* {itálico} foi usado {utilizado} contrasta{n}do com nómo{s}, “lei, convenção humana”. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Physis>. Acesso em: 2. set. 2022.

questionamento de “a justiça de fato foi feita?”, por isso diz-se que a justiça sempre escapa das mãos do direito depois da aplicação da decisão. (Derrida {DERRIDA}, 2010, p. 17)

Citando Pascal, o filósofo argelino apresenta a seguinte ideia segundo seu viés de desconstrução:

A justiça sem a força é impotente [por outras palavras: a justiça não é a justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser **enforced**]; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito; 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. (Derrida, 2010, p. 19)

Dentro dos limites do direito, não há como conceber a justiça separada do uso da força, para que haja justiça é estritamente necessário que haja força de impor, força de lei para aplicar o que é justo, e para que a força não seja cruel é necessário a justiça para dosá-la. Nesse sentido, o conceito de justiça dentro do arcabouço do direito assemelha-se mais a convenção defendida pelos Sofistas do que ao estado natural e harmonia do ser humano, ideia defendida por Platão em seu livro VII de *A república*.

Rousseau em sua obra, *O Contrato Social: Princípios do Direito Político*, irá defender a ideia de um contrato social que estabeleceria a liberdade civil por meio de critérios, estes sendo as normas, em detrimento da liberdade natural do homem. Todavia, Derrida traz uma releitura apontando para o fato de não haver essa ideia de contrato social, não seguimos as leis apenas por livre e espontânea vontade, mas pelo seu fundamento místico de autoridade. As leis são obedecidas não porque são perfeitas e todo mundo concorda unanimemente em obedecê-las, mas por sua autoridade e, por consequência dessa autoridade, no crédito que é dado a elas, por acreditar misticamente que a existência dessas leis torna a vida em sociedade possível e suportável.

A Fundação e conservação do direito e a justiça como cálculo {do} incalculável

A partir das ideias supracitadas, evidenciou-se, na concepção de Jacques Derrida, a origem da autoridade mística no fundamento da força de lei, no fundamento do direito. Mas vale uma ressalva, o fundamento do direito? O direito é formado? Derrida concebe o direito

como constituído primordialmente como uma violência fundadora, se há então um momento fundador do direito, subtende-se que antes da instituição do direito há um estado de não-direito, portanto, não há como afirmar a instituição desse direito como justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo, já que nesse momento {de fundação ou anterior a ela} não há mais um direito anterior válido para julgar o que se inicia, eis o motivo de toda instituição do direito ser uma violência {nem justa nem injusta}, afastando-se sempre da concepção de justiça absoluta. Para expandir os horizontes, o filósofo franco-magrebino promove a seguinte ideia:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não pode, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de "ilegais" ou "ilegítimas". Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. (DERRIDA, 2010, p. 26)

Por esse motivo, a justiça absoluta, a justiça pautada nela mesma nunca será possível sob o viés do direito e nem com ele se confunde, já que sem um direito fundado não há como caracterizar dentro da lei algo como justo ou injusto, legal ou ilegal, não através do direito positivo, pois sem um direito fundado, o próprio conceito de justo ou injusto se perde, uma vez que até a instituição do novo direito, a sociedade passa por um período de não-direito.

Se o direito pode ser construído por meio da violência fundadora, o contrário também é verdade, o direito pode ser desconstruído. A característica inicial do direito como força fundadora o torna essencialmente desconstruível, uma vez que tudo que é passível de construção é, conseqüentemente, passível de desconstrução. Faz-se interessante e indispensável que o direito assim o seja, já que torna possível que ele consiga melhorar e, ao menos, se aproximar cada vez mais da sombra da justiça, pois, como afirma Jacques Derrida, sua presença em si é uma “experiência do impossível” (2010, p. 30). Além disso, levando em consideração que a justiça como direito seria uma convenção, é extremamente arriscado que este fosse imutável, já que daria margem para um poder hegemônico nas mãos das classes políticas e econômicas dominantes manterem-se sempre no topo, sem possibilidade de virar o jogo, tornando o Estado imobilizado socialmente. Por isso, entender o direito e todas as suas relações com as diversas áreas da sociedade e do conhecimento científico faz-se necessário para construir uma

desdogmatização jurídica. Somando-se a essa afirmação, Silvio Almeida²⁸⁷, em sua obra *Racismo estrutural*²⁸⁸ {índice da nota não deveria estar em itálico}, traz a seguinte reflexão:

Está longe de ser o Estado [enquanto Estado democrático de direito na atualidade] o resultado de um contrato social, a corporificação da vontade popular democrática, o ápice da racionalidade ou o instrumento de opressão da classe dominante. Essas definições, que passeiam entre o idealismo e a simplificação abstrata, não revelam a materialidade do Estado enquanto um complexo de relações sociais indissociável do movimento da economia. (ALMEIDA, 2019, p. 55)

O direito perpassa as diversas áreas dentro do âmbito da sociedade e, ao passar por estas, é impossível que não sofra alterações, isto é, desconstruções sucessivas, o que não necessariamente significa mudanças benéficas, até porquê, adentrar-se-ia em problema maior acerca de { }: Mudanças benéficas para quem? Relembrando a ideia do direito como justiça relativa e {que} privilegiadora de {apenas} um lado. Após tudo que já foi apresentado nesse texto, faz-se interessante sempre no processo de desconstrução reconhecer que Jacques Derrida preocupa-se em diferenciar justiça de direito:

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. (DERRIDA, 2010, p.30)

A justiça deve imperar naquilo onde {em que} no direito não há regras a serem seguidas, é aquela que não se deixa conhecer em sua totalidade, afinal, como dito anteriormente, ela não se presentifica e não se deixa conhecer por seus métodos. Acerca dessa citação de Derrida, sob uma ótica desconstrucionista, tem-se Franz Kafka²⁸⁹, em sua obra *O processo*²⁹⁰. Em concordância com o exemplo, estaria Josef K. sobre a mira da justiça? a {A} justiça absoluta

²⁸⁷ Silvio Luis de Almeida (São Paulo, 17 de agora de 1976) é um advogado, filósofo e professor universitário. É considerado um dos mais importantes intelectuais brasileiros, sendo também reconhecido como um dos grandes especialistas do Brasil acerca da questão racial. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Silvio_Almeida>. Acesso em: 2. Set. 2022.

²⁸⁸ ALMEIDA, Silvio Luiz de. {"}Estado, poder e capitalismo{"}. In: *ALMEIDA, Silvio Luiz de.* { } *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.p.55 {espaçamento}{.}

²⁸⁹ Franz Kafka foi um escritor boêmio {da República Tcheca} de língua alemã, autor de romances e contos, considerado pelos críticos como um dos escritores mais influentes do século XX. A maior parte de sua obra [...] está repleta de temas e arquétipos de alienação e brutalidade física e psicológica [...], labirintos burocráticos e transformações místicas. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Franz_Kafka. Acesso em: 2. Set. 2022.

²⁹⁰ KAFKA, Franz. *O P{p}rocesso*. Tradução de: *Modesto Carone*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

que rege o processo segundo suas próprias regras e não se deixa conhecer? Afinal, Josef K. apenas sabia que estava sendo acusado por um crime, mas não sabia como esse processo acontecia e qual seria o crime, não sabia o fato que o incriminava e apenas agia segundo as instruções que recebia.

Direito como justiça, a particularização no âmbito da universalidade

Ao longo do livro *Força de Lei* {Itálico}, toda a idealização de justiça como ápice do mundo inteligível apresentado por Platão no mito da caverna{, por exemplo} vai se desfazendo diante da argumentação de Derrida sobre como a justiça é inalcançável e não se deixa conhecer, cumprindo à risca a ideia de criticar toda a ideologia que temos do sistema que rege o direito. A própria linguagem dos juristas é um fator de segregação, limitando seu entendimento apenas as pessoas que a lei se dedica{m} em vida²⁹¹, desde o seu princípio, parte a parte vê-se a grande diferença entre o que é direito e o que é justiça, como o filósofo aponta:

É injusto julgar alguém que não compreende seus direitos nem a língua em que a lei está inscrita, ou o julgamento pronunciado etc. Poderíamos multiplicar os exemplos dramáticos de situação de violência em que se julga num idioma que a pessoa ou a comunidade de pessoas supostamente passíveis da lei não compreendem, às vezes não muito bem, às vezes absolutamente nada. (DERRIDA, 2010, p. 33)

Se o direito é para todos, se formalmente há igualdade, qual motivo justifica a exclusão da grande parte da população no entendimento das leis as quais toda a população, em tese, está passível de obediência sob ameaça de sanção? O direito não é justiça, portanto, deve-se fazer ser entendido em todos os seus processos. Todavia, a justiça enquanto direito deve ser feita à luz do caso concreto, isto é, levando em consideração as minúcias de cada caso, analisando situação por situação, sem levar em consideração quaisquer que sejam os valores pessoais que possam interferir negativamente no exercício da justiça em força de lei. Apesar da justiça no direito ter pretensão de universalidade, a aplicação deve ser individual e singular em cada caso. A fim de exemplificar, Derrida põe o que considera (essas não são suas palavras) como o perfil do juiz justo:

²⁹¹ {A/C Talvez valesse a pena acrescentar em nota: “Aqueles pessoas que se dedicam a estudá-la, a interpretá-la e também a usá-la”}

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. (DERRIDA, 2010, p. 44)

A partir desse momento, mora o perigo paradoxal da decisão judicial, a justiça só se faz na singularidade, no caso concreto, reinventando a lei {belíssima compreensão dos resultados da filosofia desconstrucionista de Derrida: linda frase!}. Em contrapartida, não se faz justiça enquanto direito sem seguir uma lei, fazendo com que toda a argumentação venha apenas do raciocínio do juiz e nada seja embasado em lei. Portanto, não dá para se dizer justo apenas seguindo a lei e muito menos decidindo de acordo apenas com o que lhe vale pessoalmente como indivíduo. A justiça se faz em liberdade (decidir reinventando as leis) e com responsabilidade (entendendo que nunca saberá se fez a justiça absoluta e ponderando as leis existentes). Essa é a primeira aporia da justiça enquanto direito.

A segunda aporia da justiça como direito parte do princípio da assombração do indecível na execução do direito justo. Como saber se foi justo? Como ter certeza se a decisão foi indiscutivelmente justa? isso é impossível, uma vez que o indecível é característica indispensável para se fazer justiça em direito. Desse modo, se o judiciário tem total certeza que fez justiça, na verdade, ele apenas calculou bem, ou seja, fez a aplicação do direito, fez o que estava previsto na lei, nunca a justiça de fato. A justiça não mora na certeza, ela habita na dúvida, no místico, daquilo que apenas vê-se a sombra, não se deixa conhecer em totalidade absoluta. Acerca disso o pensador desconstrucionista expõe:

O indecível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão. (DERRIDA, 2010, p. 48):

A terceira aporia mora na imediatidade da justiça propriamente dita, a justiça por mais que não se faça presente, não espera. Para que a justiça se concretize na decisão, ela deve ser imediata, ter ação prática na mesma hora, totalmente contrário ao direito que exige tempo, conhecimento, se vale do estudo de normas e imperativos hipotéticos que possam sustentar a argumentação do lado que se pretende defender. E nesse imediato só se faz justiça quando esta excede as convenções, os pressupostos já estabelecidos. Sobre isso, Derrida irá dizer {dirá}:

"{“}Talvez”, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. (DERRIDA, 2010, p. 55)

Nesta última citação acerca de “Do direito à Justiça”, sintetiza-se os aspectos principais sobre as concepções de direito e justiça, o fato da justiça nunca se presentificar, sendo falada sempre em hipótese obliquamente. Todavia, o direito sempre repousará dentro do que pode ser calculável e para este ser obedecido necessitará da violência que propiciará a obediência.

Slavoj Zizek²⁹² – A suspensão ética do teológico-político e a violência contra a violência objetiva

Para o filósofo e psicanalista, antes de tudo é preciso sair do senso comum, afastar-se de tudo que se tem dito popularmente sem nenhum{a} teor de { } profundidade {sobre o problema da violência}. Pois, para ele, respostas simplistas, como será apresentado mais a frente, apenas dificultam a análise do cerne da questão acerca da violência, por encará-la de forma próxima e direta. Para a exemplificação do que foi dito, segue um trecho retirado do seu livro *Violência*:

Devemos, então, desmistificar o problema da violência, rejeitando afirmações simplistas como aquelas que dizem que o comunismo do século XX fez uso de excessiva violência assassina e que é necessária muita cautela para evitar que caiamos novamente nessa armadilha. É claro que se trata de uma constatação verdadeira, mas esse foco tão detido na violência ofusca a questão subjacente: o que havia de errado no projeto comunista do século XX em si? Que fraqueza imanente a esse projeto levou o comunismo e os comunistas no poder (e não apenas estes) a recorrerem à violência desenfreada, irrestrita? Em outras palavras, não é suficiente afirmar que os comunistas “negligenciaram o problema da violência” – foi um fracasso político e social mais profundo que os levou à violência. (ZIZEK, 2014, p. 8)

²⁹² Slavoj Zizek é um filósofo esloveno nascido na antiga Iugoslávia. Ele é professor do Instituto de Sociologia e Filosofia da Universidade de Liubliana e diretor internacional de Birkbeck, Universidade de Londres. Ele trabalha em temas como filosofia continental, teoria política, estudos culturais, psicanálise, crítica de cinema, marxismo, hegelianismo e teologia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Slavoj_%C5%BDi%C5%BEek>. Acesso em: 31. Out. 2022.

Após essa elucidação acerca da armadilha de analisar a violência de forma simplista, Žizek irá enfatizar justamente as características e fraquezas imanentes de um determinado movimento ou ideologia. Dessa forma, o filósofo esloveno conclui que não basta apenas uma suspensão ética do teológico-político²⁹³ para possibilitar uma segurança contra as catástrofes que foram as violências do comunismo no século XX. Pois, para Slavoj, o problema não é a convicção das pessoas para com ideologia teológica-política, mas está em quais são os critérios imanentes dessa corrente de pensamento, isto é, se o próprio movimento concebe em si a possibilidade do uso desenfreado da violência como meio para um fim. E, além disso, até que nível essa violência imanente trai as premissas basilares da ideologia. Para que não haja más interpretações da sua afirmação, o pensador explica:

Não significa que devemos inverter a suspensão e afirmar que um engajamento (teológico-)político radical justifica violações das normas morais básicas; antes, o ponto é que nossa crítica de uma visão (teológico-)política que justifica assassinatos em massa, dentre outras atrocidades, deve ser imanente – não é suficiente rejeitar tais visões em nome de escrúpulos morais externos, deve haver algo de errado com a visão em si, em seus próprios termos (teológico-)políticos. (ŽIZEK, 2014, p. 8-9)

Dessa forma, evidencia-se que, para Žizek, o uso irrestrito da violência, como nos regimes totalitários, não é uma questão de seguir cegamente o que as ideologias desses regimes pregam, o problema é muito mais interno, parte da própria construção do movimento de conter ou não uma visão que possibilite a violência. Diante da afirmação anterior, faz-se necessário explicitar um grande equívoco, na concepção do filósofo esloveno, a confusão feita na vinculação da violência ao terror sanguinário. Žizek expande o significado da palavra *violência* para introduzir mudanças institucionais, dessa forma, não são apenas ações radicais mortíferas que serão consideradas violências, mas até mesmo, nas palavras dele, os atos pacifistas de Gandhi podem ser entendidos como uma violência e até maior que Hitler com o nazismo na Alemanha. E, utilizando de um dos críticos de sua obra, o filósofo irá reafirmar o motivo dessa violência de Gandhi ser maior em comparação com {a do} *Führer* no país alemão:

Em outras palavras, Žižek está novamente preparando uma confusa salada mista de palavras para tentar disfarçar lugares-comuns de profundidade. O método de Gandhi para mudar as coisas funcionou porque ele foi atrás do sistema em si. O antisemita

²⁹³ A ideia de que devemos estar preparados para restringir nosso envolvimento político (ou religioso-político) quando este nos leva a violar normas morais elementares, como assassinato em massa e causando outras formas de sofrimento. (ŽIZEK, 2014, p. 8) {não deveria estar entre aspas?}

jamais poderá matar seu objeto de ódio porque sua visão de mundo necessita de um judeu ficcional. (apud ZIZEK, 2014, p. 10)

Neste ponto, abre-se na obra de Zizek uma assimilação da crítica da violência formulada por Walter Benjamin²⁹⁴, que elucida como Gandhi pode ser mais violento do que o terror nazista de Hitler. Dessa forma, por Zizek conceber o fenômeno violento para além da violência física subjetiva²⁹⁵, ele entenderá que qualquer movimento que vai de encontro ao sistema, que é dito como violência objetiva, será mais violento que o este. Conjecturando tudo que foi dito, Gandhi ao ir contra a violência sistêmica em si seria mais violento que Hitler; pois o *führer*, em verdade, se utilizou primordialmente do próprio sistema jurídico alemão para se estabelecer no poder e executar seus planos de uma ideologia antisemita superior ariana. Assim, introduzindo conceitos benjaminianos, o filósofo esloveno postula:

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). (ZIZEK, 2014, p. 11)

Portanto, não há intenção por parte do autor da obra fichada em justificar terrores altamente radicais como o nazismo, nessa argumentação retirada do livro, o filósofo apenas reforça a ideia que centra o seu método de análise, que é uma visão afastada e oblíqua da violência para não haver uma distorção e perda do que realmente importa, as características e modo de operação da violência, especialmente, as objetivas sistêmica e simbólica. Ênfase que se destaca na sua seguinte afirmação do filósofo, que lembra citando Bertold Brecht:

[...] meus críticos deixam passar o ponto por trás desse tipo de afirmação, pois não estou argumentando a favor de buscarmos formas de se aprofundar sobre esse tipo de violência, mas de mudar o terreno por completo. É difícil ser realmente violento, realizar um ato que perturbe violentamente os parâmetros básicos da vida social. Bertolt Brecht escreveu um poema sobre “como é cansativo ser mau”, e o mesmo se pode dizer da violência que exerça algum efeito sobre o sistema. (ZIZEK, 2014, p. 12)

²⁹⁴ Walter Bendix Schonflies Benjamin foi um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu. Associado à Escola de Frankfurt e à Teoria Crítica, foi fortemente inspirado tanto por autores marxistas [...]. Entre suas obras mais conhecidas, contam-se “A obra de Arte na Era da Sai Reprodutividade Técnica” (1936), “Teses Sobre o Conceito de História (1940)”, [...], {“}A Tarefa do Tradutor{”} constitui referência incontornável dos estudos literários. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Walter_Benjamin. Acesso em: 2. Out. 2022.

²⁹⁵ Apenas a parte visível de um triunvirato.

O sintoma do fracasso das ideologias e a tentativa de autopreservação da violência objetiva

Por rejeitar a suspensão da ética do teológico-político e procurar identificar, na verdade, as bases imanentes das ideologias, Zizek formula {supõe que ou observa que} as violências sanguinárias praticadas pelos movimentos, violências subjetivas, como sintoma essencial do fracasso da própria corrente de pensamento. Dessa forma, essa violência como estudo seria insuficiente para uma compreensão precisa dos fatos, é preciso estudar o que estava dando errado para que se chegasse ao uso extremo da violência. Portanto, é tão somente quando algo não vai de acordo com o planejado, que os critérios imanentes da ideologia irão acionar suas possibilidades no uso da força para execução dos fins que se pretende. Dito isto, Zizek então exemplifica a afirmação da seguinte forma:

O Weather Underground {itálico} é frequentemente acusado de destruir a esquerda norte-americana, de alienar o apoio da população a manifestantes e de ser, talvez, até mesmo manipulado pelo FBI – mas essa reprovação está errada: o próprio recurso à violência praticado pelos militantes do Weather Underground era já uma tentativa desesperada de reação ao fracasso do movimento Students for a Democratic Society [Estudantes por uma Sociedade Democrática] de realmente mobilizar as pessoas para acabar com a Guerra do Vietnã. Então o fracasso da esquerda já estava dado, e a violência praticada pelo Weather Underground nada mais era que um sintoma desse fracasso, um efeito do fenômeno, e não sua causa. Se quisermos encontrar os erros das atividades da organização, devemos procurar em outro lugar: em sua prática e em sua estrutura organizacional. (ZIZEK, 2014, p. 13)

Nessa questão, Zizek estabelece uma clara distinção entre seu método e a forma mais comum difundida de analisar a violência; ele evita tornar a violência um fato sensacionalista, não se afasta completamente do ocorrido, mas também não se envolve buscando coisas que causem sentimento de urgência. Em contrapartida, há no senso comum uma busca constante pela veiculação dessa violência, como forma de encobrir o verdadeiro cerne da questão que é a violência objetiva. Dessa forma, os espetáculos midiáticos {de violência subjetiva} que presenciamos diariamente de violência subjetiva e até mesmo quando grandes momentos históricos são lembrados apenas pelas suas catástrofes sem precedentes, existe uma grande

chance de no caminho ter se perdido aspectos de grande importância para o real entendimento de como se concretizaram tamanhas atrocidades.

Diante do que foi exposto no parágrafo anterior, verifica-se, portanto, uma característica importante da violência objetiva, o seu caráter de autopreservação, isto é, o uso de seus mecanismos para tornar a sua presença da força objetiva não visível; vemos nesse caso, um misto de aspectos econômico-político-sociais que se relacionam numa dualidade do sistêmico com o simbólico para que seja possível a perpetuação do que une a sociedade [a] força aqui citada. Portanto, todo o conjunto de que busca apresentar sempre apenas a violência subjetiva; vender ideais e valores que, em tese, seriam exclusivos do sistema; e a própria forma de naturalizar os acontecimentos como incontroláveis, evitando uma vinculação com a violência objetiva, são características de todo o aparato utilizado para a autopreservação desta força objetiva invisível. Dito isto, convém exemplificar a constatação supracitada com as palavras do próprio autor analisando o filme *Sem Proteção*, retrata a forma como a violência objetiva passa despercebida e a venda de ideais e valores, como a de reabilitação ao sistema:

E se Jim não tivesse uma filha? O problema referente à estratégia do *Weather Underground* permaneceria. Sem esse tipo de exame radical de nós mesmos, acabamos por endossar a ordem jurídica e política existente como o quadro que garante a estabilidade de nossas vidas familiares privadas – não é de se surpreender que, em termos jurídicos, *Sem proteção* é a história da reabilitação legal do protagonista, de seus esforços para se tornar um cidadão normal sem um passado sombrio que o persegue. [...] É dessa forma que a mobilização da família se apresenta como um preenchimento do vácuo que permite ao filme (e a nós, seus espectadores) **evitar o verdadeiro e delicado tema da violência, de sua justificativa e de seu caráter inaceitável.** (ZIZEK, 2014, P. 14-15, grifo nosso) {era preciso explicar um pouco o modo como se compõe o filme, ainda que em nota, acrescentar “personagem”, o negrito etc.}

O triunvirato da violência

Para Zizek, o fenômeno da violência socialmente concebido pode ser composto como um triunvirato formado por uma violência subjetiva, onde o agente é claramente identificável; a violência objetiva simbólica, muito presente na linguagem e no senso comum; e a sua terceira parte, a violência objetiva sistêmica, marcante {explícita ou associada principalmente à} na economia e política. A violência subjetiva, para o filósofo, é apenas a

parte visível dessa tríade, esta é quase sempre uma consequência da existência e funcionamento da violência objetiva presente no sistema. Portanto, a ênfase do pensador esloveno está centrada no estudo desta última²⁹⁶, pois ela estabelece, segundo Zizek, o marco de normalidade da sociedade, dita o que é normal ou não. Diante do que foi exposto anteriormente, tudo que vai de encontro a esse marco é considerado violência [subjéitiva], por isso, o caráter da violência objetiva é ser considerada inexistente, invisível. Acerca dos aspectos elucidados neste parágrafo, segue as palavras do filósofo esloveno:

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjéitiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. [...] A questão é que as violências subjéitiva e objetiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjéitiva 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 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 subjétivamente violento. (ZIZEK, 2014, p. 18)

Deste ponto {de vista}, é aceitável e coerente a preocupação do filósofo em enfatizar a análise da violência objetiva, seu caráter basilar proporcionará o entendimento não apenas intrínseco de seu funcionamento, mas a sua relação e influência sobre as diversas e infinitas formas de relações sociais estabelecidas. Ademais, um estudo centrado unicamente na violência subjéitiva seria uma distorção ideológica, uma vez que se deteria na observação de um fenômeno muitas vezes consequência de outro muito maior e complexo.

Método de análise da violência

Ele propõe como seu método de análise seis visões oblíquas acerca da violência com uma forma filosoficamente desapaixorada e distanciada das vítimas, para ele um contato direto e envolvido de maneira próxima com o objeto de estudo, que é a violência, dificultaria o entendimento completo, devido seu aspecto inebriante e sentimento de revolta gerado ao ter contato com as vítimas. Todavia, ele mesmo salienta para um certo cuidado na análise proposta por ele, pois “apesar disso, em certo sentido, uma análise fria da violência reproduz o horror e

²⁹⁶ Violência objetiva composta pelos tipos sistêmica e simbólica.

dele participa”. (ZIZEK, 2014, p. 19). E sobre isso, faz-se necessário apresentar uma distinção feita pelo autor que ajuda a entender a linha tênue entre {se estar} afasta{n}do da violência, mas não o suficiente para {não} reproduzir e contribuir com ela:

É necessário distinguir, ainda, entre verdade (factual) e veracidade: o que torna verídico o testemunho de uma mulher estuprada (ou de qualquer outra narração de um trauma) é a sua incoerência factual, sua confusão, sua informalidade. Se a vítima fosse capaz de descrever a sua experiência dolorosa e humilhante de maneira clara, apresentando todos os dados sob uma forma consistente, essa clareza poderia levar-nos a suspeitar de sua veracidade. Aqui, o problema é parte da solução: as deficiências factuais do relato do sujeito traumatizado quanto a sua experiência confirmam a veracidade do testemunho, uma vez que indicam que o conteúdo descrito “contaminou” o modo de sua descrição. (ZIZEK, 2014, p. 19)

O falso sentimento de urgência na veiculação da violência subjetiva

Em todo o veículo midiático, Zizek afirma dando diversos exemplos de manchetes, {há} uma espécie de tendência a enunciados que visam sempre a violência subjetiva, esses enunciados aparecem atualmente em todo discurso humanitário, como vê-se {se pode ver} claramente nas manchetes com abordagem para o terrorismo no Oriente médio ou fome na África. Diante do que foi dito, há uma necessidade de precaver-se ao ser bombardeado por essas informações que surgem infinita e diariamente, pois, como já foi visto, essa violência é apenas a parte visível de um triunvirato muito mais complexo. Eis então a pergunta que resta_{:} por qual motivo esse tipo de notícia é a mais promovida e quem ganha com isso? Ora, não faz parte do sistema questionar a força que o sustenta {sensacional conclusão}, se a violência objetiva mantém as coisas em sua “normalidade”²⁹⁷, não é interessante questionar suas bases, o ideal é valer-se então de uma violência que é uma pequena parte de toda a problemática e, assim, distrair todos do que seria o principal, o que realmente importa, esse seria um dos motivos da veiculação midiática e sensacionalista da violência subjetiva.

Há, no entanto, um segundo motivo apresentado por Zizek para essa atenção dada a violência subjetiva, também dita como individual²⁹⁸, o fato de o discurso humanitário desta violência ser extremamente comercial atualmente. Ou seja, para o filósofo esloveno, não há

²⁹⁷ Já foi visto como essa normalidade é apenas o marco zero que carrega consigo essa violência desde o princípio.

²⁹⁸ Afinal, violência subjetiva é uma violência onde o autor é claramente identificável.

mais uma { } necessidade em negar ou ignorar os acontecimentos violentos subjetivos, muito pelo contrário, é importante ressaltar o tamanho dos danos que esses eventos estão causando no mundo e pô-los em destaque. Dessa forma, é possível as grandes empresas associarem o seu crescimento e {a} como cada um pode contribuir comprando mais, para que então essas corporações possam ajudar os necessitados depois de conseguirem acumular mais capital. Portanto, o que se têm difundido é a ideia do “agir agora”, de forma imediata, isto é, valer-se de um sentimento de urgência para uma autopromoção que visa unicamente maior acúmulo de capital sob o manto de uma benfeitoria. O filósofo esloveno rejeita esse sentimento de urgência pregado {ou alardeado?} e aposta, na verdade, no estudar e analisar a situação com calma. Haja vista a elucidação dos motivos supracitados, vale destacar as seguintes palavras do autor:

Um sentimento hipócrita de indignação moral subjaz a todos os discursos de teor semelhante. [...] Há um traço fundamentalmente antiteórico nessas injunções de urgência. Não há tempo para refletir: temos de agir agora. Por meio desse falso sentimento de urgência, os ricos pós-industriais – vivendo em seu protegido mundo virtual – não negam nem ignoram a dura realidade exterior, pelo contrário: referem-se a ela o tempo todo. Como disse Bill Gates recentemente: “De que importam computadores enquanto milhões de pessoas ainda morrem desnecessariamente de disenteria?”. [...] 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. (ZIZEK, 2014, p. 21)

Violência: subjetiva e objetiva

Após toda a contextualização acerca das violências, faz-se necessário fazer um paralelo entre as duas divisões iniciais, objetiva e subjetiva. E, a partir desta ordenação, Zizek estabelece uma afirmação importante, há uma dupla face entre a contribuição que uma pessoa promove para o sistema e para a violência individual. Em outras palavras, o filósofo esloveno postula que um indivíduo pode nunca ter cometido nenhum ato violento, mas a sua forma de vida pode ser tão violenta quanto matar alguém a sangue frio, uma vez que se apropria {faz parte} do estado normal da sociedade, que é a violência objetiva. Portanto, individualmente, enquanto pessoa, um empresário multibilionário pode ser extremamente carismático, humilde e bondoso. Todavia, sua forma de vida por acúmulo de capital propicia a miséria e morte de inúmeras famílias, chegando a ser tão cruel quanto tirar de fato com as próprias mãos a vida de outro ser

humano. Diante do que foi dito, o psicanalista esloveno apresenta o exemplo clarificador contextualizando com o período do governo soviético de 1922:

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. (ZIZEK, 2014, p. 23 – 24)

Os Lossky receberam exílio e foram duramente persseguidos nesse período e se questionavam {quanto a} o motivo de serem considerados de repente hostis. Neste ponto, Zizek apresenta brilhantemente sua conexão com Walter Benjamin a{n}o decorrer dessa argumentação acerca das seis reflexões da violência:

O que não compreendiam era que, sob a forma dessa violência subjetiva e irracional, estavam recebendo de volta a mensagem que eles próprios haviam enviado sob a sua verdadeira forma invertida. É esta violência que parece irromper “do nada” que corresponde, talvez, àquilo que Walter Benjamin, em seu “Para uma crítica da violência”, chamou de violência pura, divina. (ZIZEK, 2014, p. 24)

Dessa forma, a partir das palavras do filósofo e psicanalista, evidencia-se o caráter de resposta da violência subjetiva. Isto é, força individual, aparentemente, muitas vezes irracional e repentina, na verdade, pode ser uma resposta à força inerente ao sistema. Esta resposta violenta seria contra o sistema, em termos benjaminianos, seria uma violência, talvez, divina. A partir dessa afirmação entra em ação a característica de autopreservação do sistema, vestindo essas explosões violentas sob o manto de uma irracionalidade e fora {falta} de controle. Em outras palavras, o foco é completamente alterado, tirado do que realmente é a causa do problema e posto sob {a} culpa da violência subjetiva veiculada midiaticamente em excesso. Em busca de elucidação e compreensão de seu raciocínio, Slavoj afirma:

Não haveria algo de suspeito, até mesmo sintomático, nesse foco sobre a violência subjetiva, a violência dos agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados, das multidões fanáticas? Não haveria aqui uma tentativa desesperada de desviar as atenções do verdadeiro lugar do problema, uma tentativa que, ao obliterar a percepção de outras formas de violência, se torne assim parte ativa delas? Há uma anedota bem conhecida em que um oficial alemão visitou Picasso em seu

estúdio em Paris durante a Segunda Guerra Mundial. Chocado com o “caos” vanguardista da Guernica, perguntou a Picasso: “Foi você que fez isto?”. Ao que Picasso replicou, calmamente: “Não, isto foi feito por vocês!”. (ZIZEK, 2014, p. 24) {explicar mais}

Todavia, o fato levantado pelo filósofo esloveno é que essa violência objetiva inerente, n{d}o sistema, como no capitalismo{,} se camufla de forma que não é possível atribuir diretamente a culpa a um indivíduo pelas mazelas em virtude de ter claras más intenções. As pessoas nesses casos, apenas executam ações que socialmente são consideradas objetivas, apenas coisas que visam ascensão financeira e social. Empresários apenas fecham negócios, firmam contratos; não é como se em cada acordo estivesse escrito que estão contribuindo para a exploração de pessoas e desequilíbrio ambiental. Zizek, nesse ponto, introduz {chama atenção} conceitos interessantes sobre {de} Lacan que{, a partir da diferença entre “Real” e “realidade”,} elucidam muito bem como um país pode ser muito bem estabilizado financeiramente e, em contrapartida, não ter uma população em plena situação de bem estar:

Encontramos aqui a diferença lacaniana entre a realidade e o Real: 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. Podemos experimentar tangivelmente o fosso entre uma e outro quando visitamos um país visivelmente caótico. Vemos uma enorme degradação ecológica e muita miséria humana. Entretanto, o relatório econômico que depois lemos nos informa que a situação econômica do país é “financeiramente sólida”: a realidade não conta, o que conta é a situação do capital. (ZIZEK, 2014, p. 26)

O que não é a violência divina

Assim como na opinião do pensador esloveno acerca da suspensão da ética do teológico-político, há no tópico anterior uma tendência de {em} compreender, portanto, tudo que for violência ilógica como uma violência do divino. Todavia, talvez, Zizek percebendo essa pretensão viciosa do pensamento dos leitores, já promove o discernimento correto na interpretação da sua visão sobre a violência divina de Walter Benjamin. De início, no primeiro parágrafo deste tópico que foi dividido, o filósofo psicanalista contemporâneo já afirma:

A nossa primeira conclusão deverá ser que 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)

Dessa forma, evidencia-se uma grande atenção que Zizek põe {deposita} sobre esta temática justamente por ser contemporâneo, assim, conseqüentemente, sabe o impacto de uma ideologia distorcida²⁹⁹, como no caso do nazismo na Alemanha. Após tudo que foi supracitado, o autor afirma que o maior candidato para ser considerado violência divina na atualidade é o ressentimento expresso desde linchamentos em massa ao terror revolucionário organizado. Neste ponto, como já foi visto, o ressentimento seria proveniente principalmente como resposta a {à} violência objetiva inerente ao sistema como normalidade e que causaria insatisfação aos indivíduos, que seriam levados a reagir com a violência subjetiva tão conhecida e midiaticizada. A partir daqui, a violência individual não é apenas uma reação à objetiva, mas também uma tentativa de cunho divino de obliterar esta última, em outras palavras, de minar o Estado. Sobre esse fenômeno da ira enquanto ressentimento, Zizek acrescenta {ainda nessa} na temática ainda:

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. [...] O problema é simplesmente que nunca existe suficiente capital de ira. É por isso que é necessário completá-lo com empréstimos de outras iras ou combiná-lo com elas: de ordem nacional ou cultural. [...] No nosso tempo, quando esta ira global esgotou o seu potencial, permanecem ativas duas formas de ira: o Islã (a ira das vítimas da globalização capitalista) e as explosões “irracionais” dos jovens. (ZIZEK, 2014, p. 147)

Há um grande perigo na forma cristã de tratar a ira, o erro é perdoado sem que o culpado seja punido, sem que aja vingança consumada, pois, o Deus cristão se encarregará de cobrar isso no juízo final. Dessa forma, o peso do erro ficará pelo resto da vida sobre o indivíduo e esse castigo o assombrará constantemente, em contraposição com a ideia de ira da Grécia, onde a ira explodia, a vingança era feita e o culpado era punido, expiando-se assim da culpa. Para Zizek, essa misericórdia de perdoar sem punir é mais opressora do que o simples ato de punir

²⁹⁹ O fato da crítica à violência feita por Walter Benjamin ter dado propulsão para o que foi o nazismo, principalmente em sua definição de violência divina, como apresenta Jacques Derrida. DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: O "Fundamento místico da autoridade"* {*Força de lei: o fundamento místico da autoridade*}. Tradução de: *Leyla Perrone-Moisés* {sem dois pontos e itálico}. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

com vingança pela infração cometida. Diante de tudo abordado, prova-se o caráter constante do ressentimento de não se deixar apagar da memória o crime cometido, o ressentimento clama por vingança, para que de fato possa haver um perdão. Haja vista a armadilha perigosa do perdoar sem punir, o filósofo esloveno assim apresenta:

A única maneira de perdoar e esquecer é exercer a vingança (ou castigo justo): depois do criminoso ter sido devidamente punido, posso tocar a vida e deixar todo o assunto para trás. Assim, há algo de libertador no fato de sermos punidos pelo nosso crime: pago a minha dívida à sociedade e sou de novo livre, não carrego fardos passados. A lógica “misericordiosa” do “perdoar, mas não esquecer” é, pelo contrário, muito mais opressiva: eu (o criminoso perdoado) continuo para sempre assombrado pelo crime que cometi, uma vez que o crime não foi “desfeito” (*ungeschehgemacht* {itálico}), anulado retroativamente, apagado, por meio daquilo que Hegel vê como sendo o sentido do castigo. (ZIZEK, 2014, p. 149)

Há agora, segundo Zizek, um paralelo que precisa ser feito, se o Deus cristão é quem possui misericórdia em julgar alguém merecedor de não ser punido ou não, no caso da pena de morte, quem somos nós, humanos, para dizermos que a pena de morte pode ou não ser executada? Muitos acreditam que seria presunçoso e arrogante executar penas de morte, mas aqui o autor inverte as ideias, não seria blasfêmia, na verdade, julgar alguém sendo merecedor de ser punido ou não, quase igualando-se a Deus? Acerca disso, o autor faz uma argumentação brilhante na construção dessa problemática entre validade ou não da pena de morte:

O que é realmente arrogante e pecaminoso é assumirmos a prerrogativa da misericórdia. Quem dentre nós, mortais comuns, sobretudo quando não somos vítimas imediatas do culpado, tem o direito de rasurar o crime de outra pessoa, tratá-lo com brandura? Somente Deus em pessoa – ou, nos termos do Estado, o vértice da pirâmide, rei ou presidente – tem, dada a sua posição excepcional, a prerrogativa de anular a culpa de outrem. Nosso dever é agirmos de acordo com a lógica da justiça e punir o crime: não o fazermos implica a verdadeira blasfêmia de nos elevarmos ao nível de Deus, de agirmos com uma autoridade que lhe pertence. (ZIZEK, 2014, p. 151–152)

E o que, afinal, é a violência divina

Zizek assume a mesma posição de Benjamin em *Para uma crítica da violência*, explica a violência divina diferenciando-a da violência mítica do direito. Dito isto, a violência mítica existe um sacrifício, um pagamento de sangue; enquanto a violência divina não exige o

sacrifício, mas o aceita sem que seja sangrento³⁰⁰ com{o} efeito de expiação da culpa. Após tudo que foi supracitado {argumentado}, prova-se aqui porque o nazismo não é uma violência divina, pois, este visava em sua essência a existência de um Estado, embora totalitário e antissemita, em contrapartida, uma violência divina é sempre contra o Governo, afinal, este é fruto de uma vilência mítica, em sua essência, contra a de origem superior. Todavia, a violência destruidora do estado é dificilmente vista como tal, pois, na análise, será mais claro vê-la na perspectiva de uma violência mítica do que como de origem de Deus. Por isso, Zizek, afirma:

O que isto nos faz compreender é que a violência divina pertence à ordem do Acontecimento. Não existem critérios “objetivos” que nos permitam identificar um ato de violência como divino; o mesmo ato que, para um observador de fora, não passa de uma explosão de violência, pode ser divino para os que nele participam – não há Grande Outro que garanta a sua natureza divina. O risco de interpretar e assumi-la como divina cabe plenamente ao próprio sujeito: a violência divina é o trabalho do amor do sujeito. (ZIZEK, 2014, p. 158)

Entretanto, é preciso ressaltar, segundo o autor, para a violência objetiva camuflada de violência divina, que, no fundo, visa apenas a sua autopreservação:

Para Danton, o terror de Estado revolucionário jacobino era uma espécie de ação preventiva cujo verdadeiro propósito não era a vingança sobre os inimigos, mas impedir a violência “divina” direta dos sans-culottes {itálico}, dos próprios interessados. Em outras palavras, façamos o que o povo nos exige para que não seja ele próprio a fazê-lo. (ZIZEK, 2014, p. 157)

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. {“}Estado, poder e capitalismo{”}. In: ALMEIDA, Silvio Luiz de.{retirar} *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.p.55

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem* (1915-1921). Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves {sem itálico}. São Paulo: Editora 34, 2011.

BOBBIO, Norberto. {“}Política{”}. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de P{p}olítica* Vol.1. Tradução de: Carmen C. Varriale,

³⁰⁰ O ponto em comum do extermínio nazista e a violência divina postulada por Walter Benjamin

Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.p.956.

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

KAFKA, Franz. *O P{p}rocesso.* Tradução de: Modesto Carone. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

ORWELL, George. *1984.* Tradução de: Denise Bottman, Fernando Veríssimo. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

PLATÃO. *A R{r}epública.* Tradução de: Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político.* Tradução de: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2020.

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

{A/C Com algumas frases de conclusão e resumo muitíssimo bem formuladas, o aluno mostrou grande 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 e uso de ampla bibliografia auxiliar, de todo modo, realiza muitíssimo bem a leitura interpretativa dos textos, parabéns pelo excelente artigo/trabalho final!}