

O Manguenzal

Revista de Filosofia

Julho-Dezembro de 2022

v. 3, n. 15



DIREITO, JUSTIÇA E VIOLÊNCIA: OUTRA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DO DIREITO

**(COM VÁRIOS APONTAMENTOS SOBRE
METODOLOGIA DA PESQUISA ACADÊMICA)**

Expediente

Editores

Dra Andréa Depieri de A. Reginato (DDI-UFS)

Dr. William de Siqueira Piauí (PPGF-DFL-UFS)

Me. Lauro Iane de Moraes (PPGF-UFS)

Me. Caio Graco Maia (PPGF-UFS)

Ma. Edilamara Peixoto de Andrade (PPGF-UFS)

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

Ma. Edilamara Peixoto de Andrade

Capa

Me. Caio Graco Maia

**DIREITO, JUSTIÇA E VIOLÊNCIA: OUTRA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DO
DIREITO
(COM VÁRIOS APONTAMENTOS SOBRE METODOLOGIA DA PESQUISA
ACADÊMICA)**

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	6
Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (DFL-PPGF-UFS)	
FICHAMENTOS/ RESENHAS	20
FICHAMENTO <i>FORÇA DE LEI</i>	21
Enzo de Carvalho Bomfim	
FICHAMENTO <i>FORÇA DE LEI</i>	31
José Luan Santana Cruz Silva	
FICHAMENTO <i>FORÇA DE LEI</i>	51
Ruth Almeida Lima	
FICHAMENTO <i>FORÇA DE LEI</i>	66
Jacinta Vieira Santos	
FICHAMENTO <i>FORÇA DE LEI</i>	84
Ruth Almeida Lima	
FICHAMENTO <i>PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA</i>	95
Jacinta Vieira Santos	
FICHAMENTO <i>PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA</i>	117
Isaac Leite dos Santos	
FICHAMENTO <i>PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA</i>	125
José Luan Santana Cruz Silva	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	138
Lucas de Aguiar Paiva Torres	

FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	161
Enzo de Carvalho Bomfim	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	169
Gustavo Ferreira Fontes	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	184
José Luan Santana Cruz Silva	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	204
Geyse do Espírito Santo Rezende	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	217
Alice Vitória Oliveira Martins	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	230
Ruth Almeida	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	254
Jacinta Vieira Santos	
FICHAMENTO <i>VIOLÊNCIA</i>	281
Alana Acioli Palmeira Rabelo	
ARTIGOS (TRABALHOS FINAIS)	297
DIREITO E VIOLÊNCIA: UMA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À IDEOLOGIA JURÍDICA EM WALTER BENJAMIN E JACQUES DERRIDA	298
Ruth Almeida Lima	
DIREITO, JUSTIÇA E VIOLÊNCIA: UMA ANÁLISE RELACIONAL SEGUNDO A VISÃO DE JACQUES DERRIDA, WALTER BENJAMIN E SLAVOJ ŽIŽEK	310
Geyse do Espírito Santo Rezende	
A RELAÇÃO ENTRE O DIREITO E A VIOLÊNCIA EM BENJAMIN E DERRIDA	334
Emilly Beatriz Dias de Azevêdo	
VIOLÊNCIA E A DESCONSTRUÇÃO DA JUSTIÇA: O QUE TEÓRICOS COMO DERRIDA, BENJAMIN E ZIZEK APRESENTAM EM COMUM?	352
Juliana de Souza Cruz	

SOB O MANTO DA JUSTIÇA: O DIREITO, A VIOLÊNCIA E O DESVANECER DA IDEOLOGIA JURÍDICA	373
Jacinta Vieira Santos	
CONCEPÇÕES DA JUSTIÇA NA FILOSOFIA AO DECORRER DO TEMPO HISTÓRICO	398
Arthur Vinícius de Freitas Silveira Franco	
DIREITO E VIOLÊNCIA: A TERRÍVEL RELAÇÃO ESCONDIDA PELO SEMÂNTICO	420
Caio Bruno Alves de Oliveira Miranda	
DIREITO, VIOLÊNCIA E JUSTIÇA: UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA DA IDEOLOGIA JURÍDICA	448
Gustavo Nascimento da Silva	
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.....	466
Isaac Leite dos Santos	
COMPLETANDO O LIVRO TEXTOS BÁSICOS DE FILOSOFIA DO DIREITO: DE PLATÃO A FREDERICH SHAUER	495
José Luan Santana Cruz Silva	
ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO	515
DIVERTIMENTO PASCALIANO: UM OBSTÁCULO PARA O HOMEM CONFRONTAR- SE CONSIGO MESMO	516
Elves Franklin Bispo de Araujo	
CRIME, CASTIGO E SEGREGAÇÃO: O ENCARCERAMENTO JUVENIL COMO FACE DA ABJEÇÃO	534
Cássio Eduardo Soares Miranda	

Direito, Justiça e Violência: outra introdução à Filosofia do Direito
(Com vários apontamentos sobre Metodologia da Pesquisa Acadêmica)

APRESENTAÇÃO

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (DFL-PPGF-UFS)¹

A - Construindo um projeto de pesquisa a partir do programa de uma disciplina

Olá leitoras e leitores, dessa vez quisemos colocar vocês diante de uma tentativa diferente e que acreditamos ser fundamental para qualquer aluno que queira realizar bem certos tipos de trabalho que são comuns na universidade, tais como fichamento, resenha, artigo, TCC, dissertação, tese etc. e que queiram ter à mão um manual para compreender melhor como finalizar adequadamente o texto que pretendem submeter à revista de alunos *O manguezal*; para tanto decidimos selecionar e comentar parte de um material resultado de uma pesquisa desenvolvida em uma disciplina (Introdução à Metodologia Científica – FILO0036 – 2022.1) ministrada nas noites de segunda e sexta do presente ano aos alunos de Direito aqui da Universidade Federal de Sergipe.

Dito isso, a primeira coisa que queremos discutir um pouco e que sempre foi motivo de debate entre o meu departamento, Departamento de Filosofia (DFL-CECH-UFS), e aqueles aos quais tal disciplina é oferecida, motivado principalmente por questionamento dos próprios alunos desses departamentos, é que a compreensão correta do conteúdo a ser trabalhado na disciplina mencionada deve ter a ver mais com certas concepções de ciência e menos com ensinar as regras mais atuais da ABNT quanto ao modo como devem ser confeccionados certos trabalhos acadêmicos; ou seja, conforme a ementa que escrevemos e o que sempre pretendemos, trata-se mais de entender o que de um modo geral consideramos ser Filosofia da Ciência para a partir de então pensar quais expedientes mais básicos, como os relatórios de experimentação, os relacionados à argumentação, à formulação de hipótese, referentes ao conhecimento, à ciência mais atual e mesmo sua história etc. etc. etc., devem necessariamente resultar em escrita

¹ PIAUÍ, W. S., professor do Departamento de Filosofia do Centro de Educação e Ciências Humanas (DFL-CECH-UFS) e do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF-UFS) da Universidade Federal de Sergipe, líder do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem (GEFIL-UFS), e-mail: piauiusp@gmail.com.

acadêmica, na maioria das vezes no formato de resenha, artigo, TCC, dissertação, tese etc. Até por isso mesmo, ganha sentido a disciplina ser ministrada por professoras e professores da área de Filosofia e não de Biblioteconomia, mais próxima da aplicação das regras da ABNT e produção de fichas referentes ao resumo do conteúdo de certas obras e mesmo aos índices de catalogação, ou quem sabe mesmo das Letras, mais próxima da boa escrita em português etc. Em poucas palavras, para nós, e como demonstra suficientemente sua ementa, tal disciplina deve ter a ver com Filosofia da Ciência.

Dito assim, o que o aluno encontrará aqui são exemplos de confecção de trabalhos acadêmicos muito mais preocupados com o conteúdo Filosofia do Direito e muito menos com a aplicação das regras mais atuais da ABNT. E, tendo em vista o que disse antes, por que não Filosofia da Ciência do Direito? Escolhemos o tema Filosofia do Direito justamente porque a turma era em grande medida de alunos de Direito e discutir o tema Ciência, que em geral leva em conta a divisão Ciências Humanas, Exatas e Biológicas não enquadraria de modo adequado o Direito, inclusive é bastante discutível a opinião que o Direito é uma ciência propriamente dita, e claro que não estamos dizendo que em Direito, e isso é compartilhado por praticamente todos os cursos oferecidos em uma universidade ou faculdade e que não consideramos Ciência, não tenhamos que obedecer a métodos científicos de pesquisa. Sigamos...

Assim, afastada aquela ideia geral que a disciplina deveria ensinar ABNT e tendo decidido que o tema principal abordado na disciplina seria Filosofia do Direito, passamos a escolher qual o material básico, a bibliografia básica do curso, a que nos daria o Norte para confecção do programa. De um modo ativo, adotamos como bibliografia básica o livro *Textos básicos de filosofia do direito* de Danilo Marcondes e Noel Struchiner, o qual acompanharíamos de modo crítico, isto é, adicionando algumas ideias aqui e ali; e iríamos confeccionar certos capítulos que deveriam, no nosso modo de ver, completar o livro quando assumida a crítica mais importante a ele: faltava considerar o conteúdo do texto já clássico com relação à Filosofia do Direito “Para uma crítica da violência” do filósofo judeu alemão Walter Benjamin (1892-1940), ensaio de 1921. Eis, portanto, o motivo do título desse número da revista *O manguezal* ser *Direito, Justiça e Violência: outra introdução à Filosofia do Direito*. Experiência similar à que já realizamos com os alunos de Letras na disciplina de “Introdução à Filosofia”, que gerou

uma apostila de Lógica², e com os de Filosofia em “Leitura e Composição de Texto Filosófico”, que gerou parte de um livro sobre Filosofia Moderna³.

Tendo decidido passar pelo texto de Benjamin como complementação crítica do livro *Textos básicos*, pensamos que o mais correto era também passar pela leitura de *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, de 1993, que reconhece explicitamente a contribuição do de Benjamin para uma nova e mais crítica Filosofia do Direito, texto escrito pelo desconstrucionista franco-argelino Jaques Derrida (1930-2004), outra falta grave do mesmo livro tendo em vista a importância que a desconstrução assumiu nos últimos anos especialmente para os estudos críticos do Direito; e também decidimos passar por mais um livro que tratasse do tema resultado da dura crítica de Benjamin ao Direito Natural e Positivo, daí termos escolhido o livro *Violência: seis reflexões laterais* do filósofo psicanalista e marxista Slavoj Žižek (1949-), este último problematizando mais detidamente o tema da violência mítica e divina e da sistêmica e simbólica que estão, estas últimas, associadas ao Direito desde pelo menos o texto de Benjamin; texto que passa, assim e novamente, a ser um importante divisor de águas da mais recente História da Filosofia do Direito; com algumas inclusões que esses novos textos exigiam, assim finalizamos o programa da disciplina que pode ser visto mais à frente.

O que, pois, consideramos pesquisa acadêmica a partir da confecção de tal programa? Tendo suposto certas lacunas e pontos criticáveis do livro *Textos básicos* os resultados das pesquisas que desenvolveríamos deveriam suplementá-lo; decidido isso, nosso programa de pesquisa estava também bem determinado; tratava-se de realizar “pesquisa de caráter bibliográfico”, para a qual as obras básicas a serem estudadas (lidas, resenhadas, fichadas, problematizadas, discutidas) estavam já decididas e outras obras que podiam auxiliar na pesquisa estavam também listadas ao final do programa (e os alunos mencionaram muitas outras em seus trabalhos); e claro que contávamos com o acréscimo de outras ainda que deveriam aparecer no transcorrer das leituras, o que resultaria nas tais “reformulações sucessivas” (vide anexo sobre leitura) do projeto inicial, comum em toda pesquisa acadêmica. Alguns temas, como exemplos, dos que tomaram corpo à medida que avançávamos na pesquisa

² PIAUÍ, W. S. e DINUCCI, Aldo. *Lógica I*. São Cristóvão, SE: Cesad, 2016.

³ PIAUÍ, W. S. et. al. *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

foram, a filosofia kantiana do direito, o positivismo de Hans Kelsen (1881-1973)⁴ – na nossa opinião, outra falta grave do livro *Textos básicos*, e mesmo para a leitura do texto de Benjamin –, e saber mais sobre alguns mitos gregos presentes em algumas tragédias como o clássico para a Filosofia do Direito *Antígona*, que lemos na versão de Sófocles, e inclusive fizemos observar que a finalização da pesquisa que apenas iniciamos deveria contar com uma leitura cuidadosa da obra homônima do já mencionado Zizek⁵; nesse sentido, buscamos também mais informações sobre o mito de Níobe lembrado por Benjamin e outros que constavam no *Textos básicos*. Outra coisa que fomos obrigados a fazer foi ler certos verbetes de dicionário de filosofia, e escolhemos o de Nicola Abbagnano, tais como, “Comunismo”, “Direito”, “Ética”, “Marxismo”, “Moral”, “Socialismo” etc. e verbetes de filósofos, e escolhemos o dicionário de Denis Huisman, tais como, “Heráclito”, “Platão”, “Aristóteles”, “Agostinho”, “Tomás de Aquino”, “Leibniz”, “Kant”, “Benjamin”, “Derrida” etc.; o que aponta para a necessidade geral de consulta regular de dicionário técnico das áreas sobre as quais se pesquisa; cremos que com isso daríamos conta, ao menos inicialmente, de todos os aspectos de uma pesquisa bibliográfica ainda que muito introdutória e bastante circunscrita dentro de certos tópicos da História da Filosofia do Direito. De tal modo que o livro seria suplementado com a introdução dos seguintes capítulos: depois do capítulo “Sófocles – Antígona” teríamos algo como “Benjamin – Níobe” e “Zizek – Antígona (que apenas começamos a desenvolver com a turma)”, incluiríamos um capítulo sobre “Kelsen – O Direito Positivo” (que não desenvolvemos com a turma) antes do capítulo “Hart – O conceito...”, depois do qual teríamos algo como “Benjamin – Direito e Violência”, seguido de “Derrida – Lei, Direito e Justiça” e finalizaríamos o livro não mais com o capítulo “Feinberg – Os limites...” mas com “Zizek – Violência Simbólica/Sistêmica *versus* Violência Divina”.

Faltava apenas, e eis certamente a parte mais difícil, considerar o modo como leríamos os textos e escreveríamos os resultados de tal pesquisa. Vejamos...

B - Considerações sobre metodologia da leitura e escrita acadêmica ou como (não) combater o analfabetismo funcional?

⁴ Nos referimos, dentre outras, à noção de “valor”, associada ao Direito Positivo, que Benjamin problematiza em seu “Para uma crítica da violência” (2011, p. 125) e que, certamente, é uma referência ao capítulo de título “norma e valor” do livro *Teoria pura do direito* de Hans Kelsen.

⁵ *Antigone*. Trad. Slavoj Zizek (com introdução de Hanif Kureishi). Nova York: Bloomsbury, 2016.

Eu diria que agora chegamos no tema mais importante que me leva, em particular, a rejeitar o supostamente tão importante ensino das regras ou normas da ABNT: mas o que são ou pretendem tais regras ou normas? Trata-se de uma espécie de receita de bolo que todo aquele que sabe cozinhar minimamente, ou seja, ler e escrever bem, não terá, dada a presença dos elementos necessários, dificuldade nenhuma em seguir! Na verdade aquela suposição de sua importância é uma mistificação e queríamos começar essa parte de nossa fala discutindo exatamente isso.

É provável que se conversássemos com professores mais velhos do ensino médio e mesmo de universidades ou faculdades, os ouviríamos dizer que a educação atual piorou muito, cujo fundo real tem a ver principalmente com o grau de analfabetismo funcional⁶ dos alunos que frequentam e saem do ensino médio e que são os mesmos que recebemos nas universidades e faculdades; trata-se de verdade incontestável. Contudo, tal verdade esconde o fato que nunca tivemos tantos alunos no ensino médio, no governo Lula/Dilma nossas escolas saíram de cerca de 55% (governo FHC) de crianças na escola para 94%; também nunca tivemos tantos alunos no ensino superior, nossas universidades e institutos federais cresceram cerca de 300% inclusive em número de matrículas (no governo FHC as instituições federais de ensino, com raras exceções, estavam em geral às moscas, em estado de terra arrasada), o que teve como consequência que nossos alunos da escola básica e ensino fundamental agora têm professores não mais apenas com magistério mas com licenciatura e muitas vezes com mestrado feito em

⁶ Segundo o site Brasil Escola da Uol (<https://brasilecola.uol.com.br/gramatica/analfabetismo-funcional.htm>, visitado no dia 19/12/2022 às 11:57): “São chamados de analfabetos funcionais os indivíduos que, embora saibam reconhecer letras e números, são incapazes de compreender textos simples, bem como realizar operações matemáticas mais elaboradas. No Brasil, conforme pesquisa feita pelo Instituto Pró-Livro, 50% dos entrevistados declararam não ler livros por não conseguirem compreender seu conteúdo, embora sejam tecnicamente alfabetizados. Outra pesquisa, realizada pelo Instituto Paulo Montenegro e pela Ação Educativa, revelou dados da oitava edição do Indicador de Analfabetismo Funcional, o Inaf, cujos resultados são alarmantes. De acordo com o Inaf, a alfabetização pode ser classificada em quatro níveis: analfabetos, alfabetizados em nível rudimentar (ambos considerados analfabetos funcionais), alfabetizados em nível básico e alfabetizados em nível pleno (esses dois últimos considerados indivíduos alfabetizados funcionalmente). **Conforme a pesquisa, que aplica um teste avaliando as habilidades de leitura, escrita e Matemática, o domínio pleno da leitura vem sofrendo queda entre todos os entrevistados, tendo eles concluído o Ensino Fundamental ou o Ensino Superior.** Os dados mostram que o problema do analfabetismo funcional deve ser levado a sério, pois a dificuldade de compreensão dos gêneros textuais, mesmo os mais simples e mais acessados no cotidiano, prejudica o desenvolvimento intelectual, pessoal e profissional do indivíduo. Embora o número de analfabetos tenha diminuído no Brasil nos últimos quinze anos, o analfabetismo funcional ainda é um fantasma que atinge até mesmo estudantes que frequentam o ensino superior, desfazendo o mito de que ele estaria intrinsecamente relacionado à baixa escolaridade. As pesquisas desenvolvidas sobre o índice de analfabetismo funcional no país são de extrema importância, já que promovem o debate entre diversos grupos sociais responsáveis por desenvolver um novo parâmetro educacional a partir da discussão das causas e efeitos do Inaf.” (Grifo nosso). Busque informações sobre o que significa “letramento”.

universidades públicas; ou seja, também é verdade que nunca tivemos uma educação tão boa quanto a atual, eis outra verdade incontestável! Mas, então, estamos diante de um paradoxo ou contradição? Claro que não! Seja como for, é isso que também explica o motivo principal do real analfabetismo funcional: não estávamos preparados para tais expansões e isso se reflete na suposta piora geral, que de geral não tem nada! Ou seja, ainda que nossa educação tenha melhorado de fato e de forma geral, não estávamos preparados para, finalmente, enfrentar o nosso novo problema da educação brasileira, o analfabetismo funcional. Todavia, temos visto a finalização das espetaculares e muito esperadas escolas públicas de ensino integral! Pátria educadora?

Vale lembrar que quando aquela educação supostamente boa, sempre lembrada pelos professores mais antigos, vigorava, tínhamos no Brasil uma imensa maioria de analfabetos, basta lembrar o antigo Mobral e o Instituto Universal Brasileiro (procurem saber o que eram!); em uma reportagem de 8 de setembro de 1995 o jornal Folha de São Paulo afirmava:

No Brasil, 50% da população adulta não têm mais de quatro anos de estudo; a maioria, portanto, é analfabeta. Há uma tendência histórica de diminuição na taxa de analfabetismo e de aumento no número absoluto de analfabetos: em 1960 eram 15,9 milhões de jovens e adultos (39,6% da população nessa faixa etária); em 1970, 18,1 milhões (33,6%); em 1990, 18,7 milhões (25%). Tomando os dados acima do censo de 91, percebe-se uma alteração nessa tendência, infelizmente para pior. O número de analfabetos cresceu mais do que se esperava (havia uma expectativa inclusive que o número começasse a cair), e a taxa de analfabetismo teve a menor queda dos últimos 50 anos (5%).

A presente notícia nem chega a mencionar que, inclusive, na mesma época a maioria dos professores do ensino fundamental sequer tinha o famigerado magistério; naquele momento anterior ao governo Lula, portanto, nosso desafio era o analfabetismo geral, e não o de certa forma gestado nas escolas atuais; no presente não se trata mais dele, apesar dos cuidados que sempre devemos tomar para não voltar àquela situação; agora nosso principal inimigo é o analfabetismo funcional e claro que ele é ainda mais grave quando falamos de uma ampla inclusão de alunos de escola pública principalmente a partir dos programas de cotas e da baixa qualidade geral do ensino praticado nas escolas da rede privada. Isso é o que mais de trinta anos de profissão e cuidado com os índices nos permitem afirmar. Ou seja, se quase vencemos o analfabetismo, nosso maior inimigo atualmente é, ou deveria ser, o analfabetismo funcional e claro que isso atinge principalmente as universidades ou faculdades; faltam programas sérios de enfrentamento do analfabetismo funcional principalmente no nível superior e é certamente

esse um dos principais motivos, evidentemente precedido da questão da renda, que faz a desistência de um número muito grande ainda, infelizmente, dos alunos do nível superior: incluímos analfabetos funcionais nas universidades para depois os excluirmos por não saberem ler e escrever nem mesmo academicamente⁷. Isso quer dizer que é preciso gastar ainda muito mais, investir muito mais, em educação no Brasil, principalmente no nível superior e quanto a atingir níveis aceitáveis de analfabetismo funcional da população brasileira em geral.

Para não falar das muitas seções online a que estão condenados os alunos que têm dificuldades graves de leitura e escrita, e que apenas com elas certamente não mudarão a sua condição; tal situação se reflete na proliferação de livros “milagrosos” de metodologia e em certa valoração falsa do aprendizado das regras da ABNT para a escrita acadêmica (em geral de artigo científico), para os quais, incluindo aquelas infinitas seções online, em poucas palavras responderíamos: não se aprende, a distância ou não, a ler e escrever com livros de metodologia ou seguindo as regras da ABNT, nem mesmo a escrita acadêmica! Escrever e ler são habilidades muitíssimo complexas que inclusive levam tempo para serem assimiladas à prática cotidiana e exigem acompanhamento presencial, ou seja, muito próximo e regular; o que quer dizer, conclusão simples, ninguém nasce sabendo a ler e a escrever e a escrita e leitura mesmo acadêmica, mas não só, é coisa que deve ser aprendida, praticada e assimilada com o devido tempo e frequência assídua de aulas presenciais, e claro que isso varia muito de alun@ para alun@ e de professor/a para professor/a. É nisso que precisamos investir se de fato queremos enfrentar esse nosso problema brasileiro novo.

Eis, pois, o desafio de qualquer disciplina que queira lidar com as reais dificuldades dos nossos reais alunos: como ensinar, presencialmente é claro, escrita ou leitura acadêmica para alunos que tiveram tão pouco acesso à cultura e que foram analfabetizados, dentre muitas outras coisas, pela leitura e escrita dos muitos tipos de livros didáticos? E claro que nas humanidades tal problema é agudo: como fazer os alunos lerem e compreenderem textos clássicos da literatura mundial se eles foram mal preparados inclusive para os e a partir dos infindáveis e nada clássicos textos didáticos? Escrever então nem se fala! E do que adianta perder tempo com aqueles livros de metodologia e quadro de normas milagrosas se o que não sabemos é ainda mais básico e muito mais complexo e profundo? Minha resposta segue sendo: “Não, não

⁷ O meu departamento (DFL-UFS) tomou a decisão mais que acertada de investir em oito (08) disciplinas de “Leitura e Composição de Textos Filosóficos”, principalmente, é como vejo, para lidar com tal problema, as quais se distribuem nos oito semestres que deve durar a Licenciatura em Filosofia.

percamos tempo com isso, nos voltemos para o aprendizado presencial da leitura e da escritura, inclusive acadêmica, a partir de textos clássicos da literatura mundial, como em geral são os de Filosofia do Direito ou Filosofia da Ciência!”. Eis o motivo da parte do título desse número da *O manguezal* ser também *Com vários apontamentos sobre Metodologia da Pesquisa Acadêmica*.

Assim, tendo abandonado aquela mistificação, oferecemos para os alunos o que acreditamos ser um método, dentre muitos outros que certamente existem, que temos experimentado ao longo de mais de trinta anos de atividade professoral, método baseado na leitura de textos de filosofia, portanto, baseado na produção do gênero comentário, a partir de clássicos da literatura mundial. Para tanto preparamos, antes mesmo do início da disciplina, uma apostila que foi fornecida aos alunos já no primeiro dia de aula⁸ e passamos a substituir certas partes dela com o objetivo de atender especificamente o programa do curso para alunos do Direito. Para não mencionar a estrutura que ela assumiu, o que permanecia igual e vale de um ponto de vista geral estava no começo da apostila (introdução, p. 10-24, fornecemos essa parte inicial em anexo) e dizia respeito justamente a muito do que já dissemos até aqui; contudo, ali (p. 14-18) os alunos encontravam a diferenciação, muito elementar mas muito útil, a partir das palavras de Antônio Carlos Gil, de quatro tipos básicos de leitura: exploratória, seletiva, analítica e interpretativa. Diante disso, qual delas e em qual momento adotá-las?

Dado que, assim como a suplementação a ser realizada, a bibliografia básica do programa/projeto já estava escolhida, não faríamos leitura seletiva, ou seja, evitávamos a inclusão de outras obras ao menos nessa fase que estabelecemos da pesquisa, restando praticar a leitura exploratória, quando não se tratava de apresentar fichamento da obra objeto de estudo, e as leituras analítica e interpretativa, tanto nos fichamentos a serem entregues quanto nos trabalhos dissertativos parciais e finais; daí que a próxima discussão fosse a seguinte: mas como fazer um fichamento? Escolhemos alguns dos trabalhos finais e fichamentos, dentre os que nos foram entregues, como exemplos a serem ou não seguidos; são eles as respostas do que esperávamos como um bom ou nem tanto fichamento. De todo modo, para nós, fichamento razoável nada tem a ver com fichas e, associado a ele, trabalho dissertativo deve envolver

⁸ Referente principalmente à produção do artigo “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de teodiceia*”. In *Revista Heliús* (UVA), v. 3, n. 1, pp. 70-103, jan.-jun. 2020.

facilidade em analisar e interpretar textos clássicos da área a qual pertence a pesquisa! Eis, pois, o caráter de manual do presente volume!

O que adotamos como uma das maneiras de evitar aquela mistificação mencionada antes foi justamente não aceitar fichamento de citação, que na verdade não exige nenhuma capacidade de leitura e mesmo muito pouca de escritura, já que pode se resumir ao triste e monótono “copiar e colar”; adotamos como regra para o fichamento que ele não se baseasse somente na leitura exploratória e não fosse apenas descritivo, mas principalmente representasse a experimentação de leitura analítica (no mínimo estruturar a obra lida e tentar não ser apenas descritivo, não reescrever o texto analisado com outras palavras) e interpretativa (trazer inclusive outros autores e temas, em geral lidos e discutidos em aula presencial, para dialogarem com o texto fichado) e escritura acadêmica (se parecesse com um artigo ou *paper*, fazendo um uso equilibrado de citações, de notas etc., que tivesse resumo, introdução, desenvolvimento e conclusão, etc. etc. etc.). Somente assim, poderíamos diagnosticar bem as muitas dificuldades dos alunos antes da entrega do trabalho final e ajudá-los a superá-las. E, aí sim, resolvemos parte do problema, que suscita o tal aprendizado suposto fundamental das normas da ABNT: quais formatos devem ter os nossos trabalhos? Utilizamos as normas referentes às publicações da revista de alunos do Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, a *O manguezal* (isso, essa aqui mesmo), que contém uma espécie de resumo das normas da ABNT (se encontra em anexo inclusive comentada), para a confecção de vários exemplos de escrita acadêmica, de artigos ou *papers*, de resenhas e traduções, revista que pode ser encontrada em: <https://seer.ufs.br/index.php/omanguezal>. Eis o outro motivo do caráter de manual do presente volume, alunos que queiram compreender melhor como escrever seus textos que pretendem submeter à revista *O manguezal*, encontrarão aqui detalhes muito precisos quanto ao modo como revisamos os textos.

Um outro trabalho que pedimos para ser feito e que deveria contribuir para aquele diagnóstico das principais dificuldades dos alunos com relação à compreensão e explicação de textos clássicos foram os exercícios I, II e III – Atividade Complementar (também se encontram anexos) cujo enunciado geral era o seguinte:

Exercício de Leitura Exploratória, Seletiva, Analítica e Interpretativa (Como saber se seu fichamento está bem feito em termos da leitura que você exercitou nele? Como saber se está de acordo com o projeto de pesquisa ao qual esse trabalho deve fazer parte? Qual seu objetivo[s]?). Tendo vc assistido às aulas presenciais e feito várias

leituras exploratórias dos textos que serão mencionados a seguir, responda, localize, explique, comente etc.

Tendo em vista que foram feitos em datas diferentes (próximo do final da primeira metade e da segunda metade do curso), com eles conseguíamos acompanhar no tempo da confecção de cada fichamento a maneira como os alunos estavam ganhando consciência do trabalho que estavam fazendo e se estavam incorporando elementos de revisão ortográfica/gramatical e das normas referentes à forma que o resultado de uma pesquisa acadêmica deve assumir, tanto do ponto de vista geral da pesquisa (referente ao programa de pesquisa a ser cumprido) quanto do específico (referente ao texto específico que estavam fichando, isto é, analisando/interpretando, e o que estavam escrevendo, isto é, fichamento/resenha, exercício, artigo). Por fim, tal programa/projeto foi executado em 4 aulas semanais que se dividiram principalmente em: aulas sobre História da Filosofia do Direito (cerca de 40% do curso, fornecemos uma delas em anexo), aulas sobre como ler textos clássicos (cerca de 30%, também fornecemos uma parte delas) e aulas sobre como escrever texto acadêmico, principalmente artigo (cerca de 30%, contempladas nas anotações comentários, {A/C}s, aqui acrescentadas aos trabalhos), e que contaram com alguns atendimentos, de extrema necessidade diríamos, na minha sala do DFL.

Gostaríamos de terminar essa parte dizendo que a realização desses trabalhos levou os alunos a produzirem cerca de cem páginas (100, isso mesmo!) de resultados da pesquisa realizada durante o semestre (em cerca de 4 meses apenas e para alunos do primeiro período), trabalhos que foram acompanhados bem de perto, mas não o suficiente é verdade, tendo em vista o grande número de alunos que iniciaram a disciplina, mais de 50, e permitiram o diagnóstico detalhado das diversas dificuldades da maioria deles; tendo em vista todo esse material pudemos concluir o seguinte: de fato, a maior dificuldade dos nossos alunos nada tem a ver com saber ou não seguir as regras da ABNT, mas, como já esperávamos, com a falta de cultura política, científica, psicanalítica, filosófica e literária geral e desconhecimento do que é de fato necessário para escrever textos dissertativos que envolvam a habilidade analisar e interpretar textos não didáticos, como o são a maioria dos que eles lerão na universidade ou dos que deveriam ter lido na escola, na vida. Outra coisa que também esperávamos era ver confirmada a nossa tese geral, que não será defendida aqui de modo adequado, é claro, segundo a qual o ler/escrever bem e pensar bem andam muito próximos (e não estamos falando de

simplificações grosseiras da lógica clássica)⁹, cremos ser possível até apostar em uma maior maturidade e desenvoltura dos alunos mais preparados para a leitura e escrita; de todo modo confirmamos muitas vezes que os alunos que têm maiores dificuldades em ler também as têm em compreender a exposição ou defesa de uma hipótese ou opinião e o que seria necessário para manter ou defender sua própria opinião, o que prejudica muitíssimo a compreensão dos motivos que levam a certo encadeamento argumentativo principalmente dos textos clássicos, a dificuldade aqui pode beirar o fundamentalismo.

Com efeito, e como devíamos esperar, nosso maior inimigo na universidade segue sendo o analfabetismo funcional que, inclusive, vem recebendo um grande reforço dos novos modos de comunicação ou da cada vez mais longa frequência do mundo virtual atual, some-se a isso a praticamente impossibilidade de concentração dos nossos alunos que é também resultado de ambas, e a disseminação de literaturas inclusive virtuais que não possuem sequer uma boa diversidade de vocabulário e de recursos gramaticais. Ou seja, nossos alunos vivem em um mundo de comunicação massiva que os impede de se concentrar, mesmo de dormir, e de ler e escrever bem, comunicação mássica que inclusive os analfabetiza culturalmente diária e insistentemente, mundo da de-s-in-formação: nova ignorância que ocupa os lugares vagos deixados pelo não enfrentamento do analfabetismo funcional geral. Outra coisa que os professores constataram no geral, ou seja, do ensino fundamental, médio, superior etc., e tive inclusive a oportunidade de conversar com alguns de institutos de línguas que o confirmaram, foi a maior dificuldade de aprendizado dos alunos que passaram pelas muitas horas de aula online por conta da pandemia; eis mais uma prova inegável que ensino online tem suas limitações e não é a maneira adequada de enfrentar um problema tão grande, complexo e profundo como o endêmico analfabetismo funcional brasileiro; a não ser, é claro, se dermos a ele a importância que merece.

O que esperamos com a presente publicação é justamente oferecer um material que contribua para combater tal problema geral ou ao menos mostre que é possível apresentar bons resultados desde que abandonemos a mistificação que faz a base de livros ou cursos de metodologia e desde que assumamos o difícil e árduo trabalho de acompanhar mais de perto nossos alunos e alunas na difícil empreitada que é se concentrar ativamente em certa

⁹ Sobre nossa crítica ao modo de pensar leitura filosófica a partir desse tipo de noção da lógica, cf. nosso capítulo de livro “Uma introdução a certa metodologia em filosofia”, especialmente pp. 223, 230 e 237. In *Edição comemorativa da XXII Semana de Filosofia (DFL/PPGF-UFS)*. Aracaju: Infographics, 2022, p. 219.

problemática (manter certos objetivos da pesquisa em mente, ruminá-los), ler bem, inclusive clássicos da literatura mundial, e escrever bem, inclusive em gêneros que não sejam apenas os acadêmicos, os maçantes e repetitivos fichamentos, artigos, TCCs, dissertações e teses: ensaiar. Para tal tivemos que fugir um pouco do padrão costumeiro de um volume de revista acadêmica, mas, como se trata de ajudar nossos alunos e alunas, o que deve ser desculpável especialmente quando se trata de uma revista feita por eles e voltada fundamentalmente para eles.

C – Sistema de indicações e adaptações adotadas no presente número

Uma das coisas que tivemos que vencer para finalizar a presente obra foi pensar um sistema que nos permitisse indicar quais mudanças gostaríamos que fossem feitas nos trabalhos que recebemos e quais recursos muito simples podem ser usados para solucionar alguns erros ou enfrentar certas dificuldades, sem fazer com que ao menos parte dos textos publicados percam o caráter de publicados; assim, adotamos a seguinte estratégia geral: usaremos em geral as chaves “{}”, a sigla entre chaves “{A/C: sugeriríamos...}” e o fundo cinza “[X]” para Anotação ou Comentário do Professor ou do Revisor (doravante apenas {A/C}s) que podem estar precedidas, no sentido de dizer respeito precisamente àquilo, de palavra, expressão ou texto sublinhado ou ~~rasurado~~; tais expedientes podem aparecer em qualquer lugar, desde o texto corrido e notas até as referências bibliográficas, querendo dizer que a partir deles poderemos falar de tudo que possa contribuir para a melhora do texto final. Outra coisa que tivemos que mudar para que os textos dos alunos fossem considerados publicáveis foi considerar os fichamentos como resenhas, o que não deixa de ser verdade tendo em vista que não adotamos o modelo reduzidíssimo de fichas e, como já o dissemos, eles não deveriam estar baseados somente em leitura exploratória e serem apenas descritivos, mas representar a experimentação de leitura analítica e interpretativa e de escritura acadêmica, trazendo inclusive outros autores e temas, em geral lidos e discutidos em aula presencial, para dialogarem com o texto fichado, o que é uma das principais características de uma resenha, e se parecer com um artigo, fazendo um uso equilibrado de citações, notas, bibliografia secundária e auxiliar etc.; no entanto, para isso, tivemos que ampliar em muito o número limite de páginas para as resenhas, que costuma ser dois terços menor que a de artigos, ou seja, ter no máximo oito (8) páginas, o que vale somente para o presente volume; retiramos, pois, o limite de página das resenhas/fichamentos para chegar próximo ao dos artigos, uma mudança também de fácil compreensão dadas aquelas

características que já mencionamos. Tendo em vista a explicitação de algumas das afirmações que fizemos nesta apresentação e a importância para a realização adequada dos fichamentos e do trabalho final, ofereceremos alguns exemplos de exercícios de leitura acompanhados daqueles expedientes, mas, dado seu formato e objetivo geral, não devem contar como publicação, por isso, não mencionaremos os seus autores e os incluiremos também apenas nos anexos; vale lembrar que, em atenção àquela explicitação e sua importância geral, tais trabalhos não obedeceram aos critérios de seleção que mencionaremos a seguir e é principalmente com eles que compusemos o volume um (n. 14 – com cerca de 120 páginas) da presente edição da *O manguezal* (v. 3, jul. - dez., 2022).

D – Como realizamos a seleção e ordenamento dos textos

Certos que com isso tenhamos sido mais justos, os fichamentos/resenhas e trabalhos-finais/artigos, com os quais compusemos o volume dois (n. 15 – com cerca de 560 páginas) da presente edição da *O manguezal* (v. 3, jul. - dez. 2022), foram selecionados do seguinte modo: em primeiro lugar, foram divididos em dois grupos, feminino e masculino, que tiveram o mesmo número de selecionados; em segundo lugar, a partir da sua especificidade, foram separados a partir dos fichamentos 1, 2 e 3 ao trabalho final; em terceiro, ordenados segundo as notas mais altas, de 10 para menos. Serão apresentados de acordo com essa seleção, exceto com relação à ordenação das notas que estarão invertidas, o que também fizemos com os exercícios de leitura, cremos que com essa inversão os alunos que lerem os textos selecionados podem aprender mais com nossas {A/C}s, anotações e comentários que também aparecerão nos trabalhos-finais/artigos; além disso, e como já o dissemos, adotamos uma divisão geral que separa de um lado todo trabalho mais metodológico e do outro o mais de filosofia do direito propriamente. Por fim, muitos outros trabalhos também excelentes poderiam ter sido selecionados, tivemos que pensar o tamanho do presente volume e conferir a ele alguma unidade, por isso somente esses poucos textos puderam integrar o presente volume; mantivemos a finalização com os textos do fluxo contínuo.

E – Agradecimentos

Ficam aqui nossos agradecimentos à Profa. Dra. Andréa Depieri do Dep. de Direito da Universidade Federal de Sergipe (DDI-UFS) que, tendo em vista sua formação, áreas de interesse e de atuação, nos ajudou em toda a finalização do presente volume, aos meus alunos do GEFILUFS (Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS) que sempre me ajudam, principalmente para os doutorandos Caio Graco Maia, Lauro Iane de Moraes e à doutoranda Edilamara Peixoto de Andrade, também alunos do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF-UFS), que revisaram todo o volume e me auxiliaram a fazer algumas {A/C}s, aos alunos da disciplina a partir da qual recolhemos o material que permitiu fazer o presente volume, destaque para aqueles que nos permitiram usar seus textos, os mencionados no sumário, e os que auxiliaram na própria confecção e revisão de partes do presente volume, nomeadamente às alunas Mércia Silva do Nascimento, Fernanda Menezes do Nascimento e aos alunos Ian Sávio Pereira dos Santos, Wilson Rodrigo Sampaio de Jesus, e para os alunos da UFS em geral, alunos e alunas que sempre têm muito a nos ensinar e para os quais mais diretamente sempre estão voltados os nossos esforços da *O manguezal*.

Um bom aprendizado a todas e todos!

William de Siqueira Piauí
São Cristóvão, SE, 30/11/2022

FICHAMENTOS/ RESENHAS

FICHAMENTO FORÇA DE LEI

Enzo de Carvalho Bomfim

Universidade Federal de Sergipe (UFS) {seria bom colocar em caixa alta e toda essa parte também em tamanho 12}

Departamento de Direito (DDI)

Introdução à Metodologia Científica (IMC)

1ª avaliação: Fichamento da obra “Força de Lei” {título de obra em negrito ou itálico} – de Jacques Derrida

Data de entrega: 07/10/2022

Docente: William de Siqueira Piauí

Discente: Enzo de Carvalho Bomfim

Matrícula:

Referência: DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. 2. Ed {não é necessário informar}. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

Força de lei: o fundamento místico da autoridade, de autoria de Jacques Derrida¹⁰, é uma obra desconstrucionista¹¹ que visa à exposição de uma crítica da ideologia jurídica por intermédio da problematização e da distinção das noções de direito, lei e justiça. Tal obra divide-se em três partes, a saber, *Do direito à justiça*, *Prenome de Benjamin* e *Post-scriptum*. A primeira parte, *Do direito à justiça*, foi lida em um colóquio na Cardozo Law School, em 1989, cujo título era “Desconstruction and the Possibility of Justice” (em inglês, “Desconstrução e a Possibilidade da Justiça”). A segunda e a última partes, *Prenome de Benjamin* e *Post-scriptum*, {na verdade temos aqui uma inconsistência na informação, pois não há essa referencia a uma leitura do post-scriptum na referida conferência} foram lidas em outro colóquio na Universidade da Califórnia, em 1990, cujo título era “Nazism and the ‘Final Solution’: Probing the Limits of Representation” (em inglês, “O Nazismo e a ‘Solução Final’: Sondando os Limites da Representação”).

I. ANÁLISE TEXTUAL {excelente}

a) DO DIREITO À JUSTIÇA

A Força de lei e a “justiça” [P. 1-18]

O fundamento “místico” da autoridade da lei [P. 18 - 23]

O “fazer a lei” e o “místico” [P. 23-27]

“A desconstrução é a justiça” [P. 27-58]

¹⁰ Jacques Derrida, filósofo e principal teórico do desconstrutivismo, nasceu em El-Biar, Argélia, em 1930. Ensinou na Sorbone, na École Normale Supérieure e na École de Hautes Études. Desde os anos 1970 alternou sua vida na França com temporadas de ensino nos Estados Unidos, onde sua obra foi muito bem recebida. Morreu em Paris, em outubro de 2004. Entre suas obras publicadas no Brasil, estão *Gramatologia*, *O animal que logo sou* e *Torres de Babel*. {excelente uso do expediente nota de rodapé}

¹¹ O termo “desconstrução” refere-se a abordagens para entender a relação entre texto e significado. Foi originado pelo filósofo Jacques Derrida, que o definiu como um afastamento das ideias do platonismo de formas e essências “verdadeiras”, que têm precedência sobre as aparências. A desconstrução, em vez disso, enfatiza a mera aparência da linguagem tanto na fala quanto na escrita, ou sugere pelo menos que a essência, como é chamada, deve ser encontrada em sua aparência, enquanto ela mesma é “indecidível”, e que as experiências cotidianas não podem ser avaliadas empiricamente para encontrar a realidade da linguagem.

b) PRENOME DE BENJAMIN

A violência fundadora e a violência conservadora [P. 59-74]

A violência fundadora e a violência destruidora [P. 74-120]

A justiça e o poder [P. 120-134]

c) POST-SCRIPTUM

II. INTERPRETAÇÃO TEXTUAL

DO DIREITO À JUSTIÇA

A Força de lei e a “justiça”

A princípio, tratando das expressões inglesas “*to enforce the law*” (em inglês, “aplicar a lei”) e “*enforceability of law or of contract*” (em inglês, “aplicabilidade da lei ou do contrato”), Jacques Derrida, referenciando Immanuel Kant, profere a sua primeira observação expressiva: “Não há direito sem força”. Conforme Derrida, {:}

[...] 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. Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (2010, p. 7-8)

De acordo com o filósofo, inobstante haja leis inaplicadas, todo direito, enquanto lei, garante, em si mesmo, a sua *aplicabilidade* mediante possibilidade da aplicação de uma força justificada, {na verdade é mais que uma possibilidade, a força é inerente à lei, ela que ao nascer já carrega consigo o *enforced*} “[...] {aquí não é necessário} quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc.” (2010, p. 8-9). Tal *força de lei*, todavia – frisa Derrida –, diferir-se-ia da *força violenta*, que é “injusta, sem regra, arbitrária” (2010, p. 11). No que tange a essa distinção, Derrida elabora a seguinte sequência de indagações, que norteará toda a sua obra:

Como distinguir entre essa força da lei, essa “força de lei” [...] 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? (2010, p. 9)

{seria interessante se demorar mais nessas questões, comentar as citações que utiliza, as citações não explicam nada, elas deve ser explicadas}

Seguidamente, Jacques Derrida exprime o substancial fito da sua obra: evidenciar a impossibilidade de se discursar, linear e diretamente, sobre a justiça – a qual, segundo ele, tão somente admite ser aludida “de modo *oblíquo*” –, mas sim, apenas sobre o direito, tal como proclama e o faz o desconstrutivismo. Na íntegra, diz:

É o que eu gostaria de me esforçar por fazer aqui: mostrar por que e como aquilo que se chama corretamente *a desconstrução*, embora não pareça “endereço” o problema da justiça, fez apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo *oblíquo*. Oblíquo como, neste momento, em que me preparo para demonstrar que não se pode falar *diretamente* da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer “isto é justo”, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito. (2010, p. 17)

Segundo o filósofo, a justiça distingue-se do direito e da lei; pode, porém, tornar-se “justiça”, por direito ou em direito, por meio da aplicação da força, cujo exercício se dá na própria linguagem da lei, isto é, na própria linguagem do direito, no instante em que o direito delimita o que é a “justiça”. Derrida afirma:

No começo da justiça, terá havido o *lógos*, a linguagem ou a língua, mas isso não é necessariamente contraditório com outro *incipit* que dissesse: “No começo, terá havido a força.” O que se deve pensar é, pois, esse exercício da força na própria linguagem, no mais íntimo de sua essência, como no movimento pelo qual ela se desarmaria absolutamente por si mesma. (2010, p. 17-18)

Na perspectiva derridaniana, o princípio da “justiça” é, pois, o *lógos*. Tal constatação será esclarecida mais adiante.

O fundamento “místico” da autoridade da lei

Ao referenciar o liame entre a justiça e a força, Derrida cita um fragmento textual de Blaise Pascal, que diz:

Justiça, força. – É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo. E assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo. (*Apud* DERRIDA, 2010, p. 18-19)

Embasando-se no excerto pascaliano, o filósofo declara que a justiça não é “justiça” na circunstância em que sua aplicação não se encontra resguardada pela força. Neste caso, a justiça caracterizar-se-ia, sob o prisma do direito, como “impotente” – ou “sem força” – e, efetivamente, não seria “justiça”. {seria interessante desenvolver essa ideia. O que você quer dizer e o que Derrida quer dizer?}

Posteriormente, Derrida apresenta outro fragmento pascaliano, do qual, aliás, subtraiu o objeto de sua análise: o *fundamento místico da autoridade* da lei, no qual Pascal cita Michel de Montaigne indiretamente:

[...] um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*. Quem a remete a seu princípio a aniquila. (Apud DERRIDA, 2010, p. 21)

{Aqui temos um importante movimento da obra. Essa crítica moderna à ideologia jurídica muito vai interessar a Derrida}

A seguir, Derrida cita o excerto de Montaigne referenciado por Pascal, que diz:

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 [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve. (Apud DERRIDA, 2010, p. 21)

Finalmente, tendo em vista o fragmento {trocar por “citação”} montaigneano, o filósofo exprime a sua segunda convicção relevante: “[...] a “justiça” como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade” (2010, p. 21). Segundo o Derrida, tal autoridade da lei – e, por conseguinte, a lei em si mesma – tão somente existe devido ao *crédito* que lhe conferimos, isto é, devido à crença que nela depositamos. Desse modo, evidencia-se, em consonância com Derrida, que o único fundamento místico da autoridade das leis consiste meramente no “ato de fé” daqueles que a elas se submetem e que, portanto, autorizam-nas. Como sintetizou Derrida, {} “Nelas acreditamos, eis seu único fundamento” (2010, p. 21).

O “fazer a lei” e o “místico”

De acordo com Jacques Derrida, o ato fundador da lei – o “fazer a lei” – consiste num “golpe de força”, numa “violência performativa”, na medida em que a lei fundada não se fundamenta em nenhuma lei preexistente que possa nem garanti-la, nem contradizê-la, nem invalidá-la; fundamenta-se, porém, nela mesma, na sua própria linguagem, no seu próprio *lógos*, que delimita o que é a “justiça” (2010, p. 24). Conforme o filósofo, ao fundar-se em si mesma, a lei é, em verdade, desprovida de fundamentação. Daí erige o que Derrida qualificou como o *místico* – que se acha detrás da estrutura do ato fundador –, o qual, por ser desconhecido e esquecido por aqueles que se submetem à lei fundada, é sonegado pelo “silêncio murado” que reside na linguagem própria do direito, no *lógos* que é o único fundamento do direito. Nos termos do próprio Derrida:

O discurso [da lei] encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. Eis em que sentido eu seria tentado a interpretar, para

além do simples comentário, o que Montaigne e Pascal chamam de *fundamento místico da autoridade*. [...] Eu puxaria pois o uso da palavra “místico” a um sentido que me arrisco a dizer wittgensteiniano. (2010, p. 25)

Tal análise, segundo o próprio Derrida, puxa o uso da palavra “místico” a um sentido wittgensteiniano {muito cuidado aqui, o assunto é mais complexo e exige mais discussão}, uma vez que avalia a lei como sendo uma *tautologia*¹² {tirar o índice da nota do itálico}, na medida em que a lei determina que a própria lei deva ser seguida. Nesse sentido, devido à sua estrutura essencialmente tautológica, de acordo com o filósofo, o direito é passível de ser *desconstruído*, “ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis [...], ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado” (2010, p. 26). Conforme Derrida, a *desconstrutibilidade* do direito, contudo, não implica uma adversidade, mas sim assegura a possibilidade de evolução do próprio direito. No entanto – frisa o filósofo –, a “justiça, nela mesma, se algo como tal existe, fora ou além do direito, não é desconstruível” (2010, p. 27).

“A desconstrução é a justiça”

Neste momento, Derrida profere a sua terceira declaração considerável: “A desconstrução é a justiça” (2010, p. 27). Em consonância com o filósofo, o processo desconstrucionista – como uma possível experiência do impossível – é a justiça, na medida em que assegura a possibilidade da evolução do direito; em outros termos, na medida em que garante a permanente possibilidade de modificação do direito e, portanto, a possibilidade de “todo progresso histórico”. Conforme Derrida, **{:}**

[...] a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe* X (indesconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indesconstruível). (2010, p. 27-28)

Posteriormente, Jacques Derrida anuncia a sua quarta concepção pertinente, que sintetiza satisfatoriamente o seu pensamento:

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência de aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um

¹² Tautologia é a denominação que se dá, na retórica, a um termo ou texto que remetem à mesma ideia, expressando-a de formas diferentes; dizer a mesma coisa em termos diferentes. Como um vício de linguagem, pode ser considerada um sinônimo de pleonismo ou redundância. Na lógica proposicional, uma tautologia, é uma fórmula proposicional que é verdadeira para todas as possíveis valorações de suas variáveis proposicionais. O primeiro a aplicar o termo tautologia às redundâncias da lógica proposicional foi o filósofo Ludwig Wittgenstein, em 1921 (anteriormente era usado exclusivamente na retórica).

exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi. {usar [...] para juntar}

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. (2010, p. 30)

A justiça é, pois, avaliada como uma “experiência do impossível”, uma “experiência aporética”. Dessa forma, tão somente é possível sobre ela discursar de modo *oblíquo*, sem jamais intencionar determinar o que é justo ou injusto mediante uma regra. Cabe ao filósofo desconstrucionista, portanto, o comprometimento de desconstruir o direito, tendo vistas a discernir a justiça tanto do direito quanto da lei.

PRENOME DE BENJAMIN {a análise textual ficou excelente, mas dividiu demais o texto, essas linhas divisórias são desnecessárias}

A violência fundadora e a violência conservadora

Em *Prenome de Benjamin*, Jacques Derrida discorre sobre um ensaio intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (em alemão, *Crítica da Violência* ou *Crítica do Poder* {legítimo}), escrito por Walter Benjamin¹³, em 1921.

Derrida ~~atesta~~ {chama atenção} para o fato de que, em *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin dirige-se à questão do direito, inclusive, numa tentativa de inaugurar uma “filosofia do direito”. Com esse fito, segundo o filósofo, Benjamin estabelece distinções conceituais, {mais cuidado com as vírgulas antes de “que”} que fundamentarão a sua análise crítica. Inicialmente, distingue-se a “violência fundadora, aquela que institui e instaura o direito” da “violência conservadora, que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito”. Posteriormente, distingue-se a “violência fundadora do direito, que é dita ‘mística’ ” da “violência destruidora, que é dita divina”. Finalmente, distingue-se “a justiça, como princípio de toda colocação divina de finalidade” do “poder, como princípio de toda instauração mística de direito”. (2010, p. 73-74).

Ademais, Derrida salienta que a proposta de uma crítica da violência apresentada pelo ensaísta alemão não configura meramente um projeto de avaliação ou julgamento negativo da violência, mas sim do exame do exercício da violência em si mesma na esfera do direito e da justiça. Conforme Derrida,

¹³ Walter Benjamin (1892-1940) foi um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão. Associado à Escola de Frankfurt e à Teoria Crítica, foi fortemente inspirado tanto por autores marxistas, como Bertolt Brecht, como pelo místico judaico Gershom Scholem. Entre as suas obras mais conhecidas, contam-se *A Obra de Arte na Era da Sua Reprodutibilidade Técnica* (1936), *Teses Sobre o Conceito de História* (1940) e a monumental e inacabada *Paris, Capital do século XIX*, enquanto *A Tarefa do Tradutor* constitui referência incontornável dos estudos literários. {é preciso dizer de onde tirou da internet, os elementos ficam com marcas que mostram que eles foram tiradas dela, se não disser de onde é plágio}

O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral – de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade. E é somente nessa medida que tal conceito pode dar lugar a uma crítica. Até aqui, essa crítica se inscreveu sempre no espaço entre meio e fim. Ora, objeta Benjamin, perguntar-se se a violência pode ser um meio *com vistas a fins* (justos ou injustos) é proibir-se de julgar a violência *ela mesma*. A criteriologia concerniria então somente à aplicação da violência, não à violência *ela mesma*. Não saberíamos dizer se esta, enquanto meio, é *ela mesma* justa ou não, moral ou não. (2010, p. 75)

Em seguida, Jacques Derrida esclarece que, não obstante “[conserva], da tradição do direito positivo, o sentido da historicidade do direito” e “não [seja] sempre incompatível com o fundo teológico de todos os jusnaturalistas”, a crítica benjaminiana excede ambas as tradições: o direito positivo e o direito natural, tendo vistas a transcender a esfera do direito e a instituição jurídica. Tal crítica, na realidade, enquadrar-se-ia, em consonância com o próprio Benjamin, naquilo que este chamou de “filosofia da história”, a qual – frisa Derrida – restringe-se ao cenário do direito europeu (2010, p. 77).

Ao focalizar sua análise na conjunção europeia, Derrida expõe {defende} que o direito, tende, essencialmente, a preservar-se contra a *violência individual*, censurando-a, na medida em que esta ameaça a ordem jurídica. Segundo essa concepção, o fito primordial – ou “interesse” – do direito europeu não é a legalidade, nem tampouco a justiça; é, sobretudo, a autoconservação por intermédio da “monopolização da violência”. Nas palavras do filósofo, {:}

Falar de um interesse do direito pode parecer “surpreendente”, é a palavra usada por Benjamin; mas é ao mesmo tempo normal, é da natureza de seu próprio interesse pretender excluir as violências individuais que ameaçam sua ordem; é com vistas a seu interesse que ele monopoliza, assim, a violência no sentido de *Gewalt*, a violência enquanto autoridade. Há um “interesse do direito na monopolização da violência” (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung de Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtsw Zwecke*), mas o próprio direito. (2010, p. 77-78)

Derrida constata, contudo, no direito à greve, a única via apta a contrariar o monopólio da violência. De acordo com o filósofo, em virtude das condições e mudanças de ordem jurídica que reivindica, visando à *transformação* de um direito e à *fundação* de outro, a greve consiste numa “violência contra a violência”, isto é, numa violência concedida pelo direito, enquanto direito estatal, que se contrapõe à própria ordem de direito. Nesse contexto, erige-se – como evidencia Derrida – uma contradição que “ameaça o direito no interior do direito”. Nas suas palavras,

O que o Estado teme, o direito em sua maior força, não é tanto o crime ou o banditismo [...]. O Estado teme a violência *fundadora*, isto é, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) ou de transformar as relações de direito (*Rechtsverhältnisse*), e portanto de se apresentar como tendo direito ao direito. [...]. Aquilo que ameaça o direito pertence já ao direito, ao direito ao direito, à origem do direito. A greve geral fornece, assim, um fio condutor precioso, já que ela exerce o direito concedido para contestar a ordem do direito

existente e criar uma situação revolucionária na qual se tratará de fundar um novo direito, se não sempre, veremos num instante {...}, um novo Estado. (2010, p. 81-82)

A violência fundadora e a violência destruidora

Ademais, ao discursar {falar} sobre a instituição moderna da polícia, Derrida aponta, em conformidade com Benjamin, que tal instituição excede, indevidamente, o único exercício da violência a ela cabido: a *violência conservadora* – isto é, a aplicação da lei –, por exercer, concomitantemente, a *violência fundadora* – isto é, a criação da lei –, a qual é da competência exclusiva da instituição legiferante. Tendo em vista tal excesso, o filósofo identifica a força policial como sendo a “força de lei”, expondo a seguinte convicção:

Essa ausência de fronteira entre as duas violências, essa contaminação entre fundação e conservação é ignóbil, é a ignomínia (*das Schmachvolle*) da polícia. [...] a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. [...] Pois a polícia já não se concentra, 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. [...] Ela é a força de lei, ela tem força de lei. A polícia é ignóbil porque, em sua autoridade, “a separação da violência fundadora e da violência conservadora é suspensa (ou relevada, *aufgehoben*)”. (2010, p. 98-99)

Posteriormente, Derrida afirma que “em sua origem como em seu fim, em sua fundação e em sua conservação, o direito é inseparável da violência” (2010, p. 112). Todavia, segundo Benjamin, são possíveis relações desprovidas de violência entre as pessoas privadas na medida em que, nelas, “reinem a cultura do coração, a cortesia cordial, a empatia, o amor pela paz, a confiança, a amizade” (2010, p. 114).

A justiça e o poder

A seguir, Derrida pontua que, na perspectiva de Benjamin, a decidibilidade pertence à violência divina, que *destrói* e *desconstrói* o direito (2010, p. 126). Finalmente, o filósofo encerra *Prenome de Benjamin* do seguinte modo:

“*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*”: “A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana (*die waltende heissen*).”

Ela pode ser chamada de – a soberana. Em segredo. Soberana pelo fato de se chamar e de ser chamada ali onde soberanamente ela se chama. Ela se nomeia. Soberana é a potência violenta dessa apelação originária. Privilégio absoluto, prerrogativa infinita. A prerrogativa fornece a condição de toda apelação. Ela não diz mais nada, ela se chama portanto em silêncio. Somente ressoa, então, o nome, a pura nominação do nome antes do nome. A prenominação do nome, eis a justiça em seu poder infinito. Ela começa e termina na assinatura. {...} juntar}

Na mais singular, na mais improvável das assinaturas, na soberana. Na mais secreta, também: soberana *quer dizer*, para quem sabe ler, secreta. Quer dizer, isto é (*heisst* {itálico}) chama, convida, nomeia, endereça, endereça-se. {...} juntar}

Para quem pode ler, cruzando logo o nome do outro. {...} juntar}

Para quem recebe a força de desselar, mas como tal, mantendo assim intacta a indecifrabildade de um selo, a soberana e não outra. (2010, p. 134) {retiramos as muitas quebras de página, gasta muito papel e não é necessário especialmente em um fichamento}

POST-SCRIPTUM

Em *Post-scriptum*, Jacques Derrida intenciona delinear uma relação entre o ensaio benjaminiano e a ideologia nazista – a qual, até a concepção de *Zur Kritik der Gewalt*, em 1921, não se consolidara em definitivo no território alemão –, no que tange, sobretudo, ao projeto e à execução da “solução final”¹⁴. No que concerne a essa intenção, Derrida ressalta que não se concentrará em perguntar, em específico, o que o próprio Benjamin pensara acerca do nazismo e do anti-semitismo, nem o que pensaria acerca da “solução final” – quais juízos ou interpretações ele teria a ela proposto. Nos termos do próprio Derrida:

Buscarei outra coisa, de maneira mais modesta e preliminar. Por mais enigmática e sobredeterminada que seja a matriz lógica desse texto, por mais móvel e conversível, por mais derrubável que seja, ela tem a sua coerência própria. [...] É levando em conta certos elementos insistentes dessa continuidade coerente que experimentarei algumas hipóteses, para reconstituir, não enunciados possíveis de Benjamin, mas os grandes traços do espaço problemático e interpretativo no qual ele teria talvez inscrito seu discurso, com relação à “solução final”. (2010, p. 136-137)

De acordo com o filósofo, “Por um lado, [Benjamin] teria provavelmente considerado a “{‘} solução final {’}” como a extrema consequência de uma lógica do nazismo que [...] teria correspondido a uma radicalização múltipla” (2010, p. 137). Esta compreenderia, em primeiro lugar, “A radicalização do mal ligada à queda na linguagem da comunicação, da representação, da informação”; em segundo, “A radicalização totalitária de uma lógica do Estado”; em terceiro, “A corrupção radical, mas também fatal da democracia parlamentar e representativa, por uma polícia moderna dela inseparável”; e, em quarto e último lugar, “Uma radicalização e uma extensão total do mítico, da violência mítica, tanto em seu momento sacrificial fundador, quanto em seu momento mais conservador” (2010, p. 137-139).

Ainda segundo o filósofo, por outro lado,

[...] Benjamin teria talvez julgado vão e sem pertinência, em todo caso sem uma pertinência à medida do acontecimento, todo processo jurídico do

¹⁴ Solução Final foi o nome dado pelos nazistas para a sua política de genocídio cometida principalmente contra os judeus durante a [Segunda Guerra Mundial](#) {eis um exemplo de elemento que mostra que o texto foi retirado da internet, lembrem-se, se não disser de onde mesmo apenas parte foi retirada, é plágio}. Conhecido como Holocausto, esse plano de extermínio teve fases diferentes ao longo da guerra, e, após sua implantação em meados de 1941, foi desenvolvida toda a estrutura que levou à morte de milhões de pessoas. Durante a Solução Final, também foram mortos Testemunhas de Jeová, ciganos, homossexuais e negros.

nazismo e de suas responsabilidades, todo aparelho de julgamento, toda historiografia que fosse ainda homogênea ao espaço no qual o nazismo se desenvolveu até a solução final, toda interpretação baseada nos conceitos filosóficos, morais, sociológicos, psicológicos ou psicanalíticos e, sobretudo, nos conceitos jurídicos. [...] Benjamin teria talvez julgado vã e sem pertinência, em todo caso sem uma pertinência à medida do acontecimento, toda objetivação histórica ou estética da “solução final” que pertenceria ainda, como toda objetivação, à ordem do representável e mesmo do determinável, do juízo determinante e decidível. (2010, p. 141)

Seguidamente, Jacques Derrida declara que o que ele mais acha de terrível e insuportável do ensaio benjaminiano é

[...] uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da “solução final”, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. Que tentação? A de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um “processo não-sangrento que fulmina e faz expiar [...]”. (2010, p. 143)

Por fim, Derrida assim conclui sua obra:

Mas, se houvesse um ensinamento a ser tirado [...], o ensinamento que poderíamos tirar hoje, e se podemos devemos, é que precisamos pensar, conhecer, representar para nós mesmos, formalizar, ajuizar a cumplicidade possível entre todos esses discursos e o pior (aqui, a “solução final”). Isso define, a meu ver, uma tarefa e uma responsabilidade cujo tema não pude ler nem na “destruição” benjaminiana nem na “destruktion {itálico}” heideggeriana. Foi foi {conferir no original} o pensamento da diferença entre essas destruições, por um lado e uma afirmação desconstrucionista, de outro, que me guiou esta tarde, nesta leitura. É esse pensamento que me parece ditar a memória da “solução final”. (2010, p. 144-145) {antes as citações estavam no tamanho 11, agora em 10}

{Embora tenhamos aqui uma ótima escolha das citações, elas foram apresentadas de forma muito apressada, sendo que alguns pontos mereciam que se demorasse mais, para que a discussão se tornasse mais clara para o leitor. Além disso, faltam as referências bibliográficas. Mas é somente no trabalho final que poderemos avaliar em que medida o aluno de fato domina os assuntos tratados em tão bem escolhidas citações. Por enquanto, excelente fichamento}

FICHAMENTO FORÇA DE LEI

José Luan Santana Cruz Silva

Instituição de Ensino: Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta}

Nome: José Luan Santana Cruz Silva

Matrícula:

Data: 07/10/2022

Curso/Disciplina: Direito/Introdução à Metodologia Científica

Professor: William de Siqueira Piauí

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

Objetivo e divisão do trabalho {seria melhor manter o tamanho 12 mesmo nos títulos das subseções, o espaçamento entre linhas do trabalho está múltiplo}

No presente trabalho temos o objetivo de fichar a obra Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade” {itálico ou negrito}, do filósofo argelino Jacques Derrida¹⁵, anotando dela os pontos principais, sempre com os olhos voltados para o tema que norteia esta disciplina, {ou seja,} a justiça, com o fito de usarmos o presente produto de pesquisa, de modo produtivo, no trabalho final que se seguirá.

Buscaremos olhar {compreender os significados do conceito} não somente a justiça, mas a ideologia jurídica que a fundamenta. Após isso, analisaremos como há em Derrida e em outros textos citados por ele, uma crítica a essa ideologia, como ela se fundamenta e como ela contribuiu e contribui para a formação do pensamento ocidental.

A divisão do presente {pesquisa} se dará da seguinte maneira: ela seguirá a divisão da própria obra, ou seja, dividida entre: “Advertência”, chamada aqui de “Estrutura da Obra”; “Primeira Parte”, na qual será tratada a parte da obra “Do Direito à Justiça”, “Segunda Parte”, na qual se tratará do “Prenome de Benjamin” e “*Post-scriptum*”, o qual permanecerá com o mesmo nome dado pelo autor. O segundo e o terceiro tópico serão ainda subdivididos, ao modo que o próprio Derrida se propôs. Na obra, a divisão por páginas é a seguinte: Advertência (não está paginado {claro que está}), Do Direito à Justiça (1-58), Prenome de Benjamin (59-134) e *Post-scriptum* (135-145).

1. Estrutura da Obra

O livro de Derrida é dividido em duas partes principais, um ensaio em cada uma. A primeira, “Do Direito à Justiça”, foi lida num colóquio em 1989 na Cardozo Law School, nos Estados Unidos (Nova Iorque), em língua inglesa. O fato desse discurso ter sido proferido em inglês é muito relevante, pois o autor, que tinha no francês sua língua mãe, vê diferenças

¹⁵ Filósofo contemporâneo, nascido na Argélia em 1930 e morto na França em 2004. {só isso de informações sobre o principal autor a ser tratado?}

significativas em expressões idiomáticas diferentes de uma língua para outra, diferenças essas que podem levar a reflexões que estão imbricadas na própria tradução da expressão, como o autor exemplificará em sua obra. Já a segunda parte, “Prenome de Benjamin”, não foi lida na mesma ocasião, mas num outro evento que ocorreu no ano posterior ao primeiro, na Califórnia, que tinha por tema o nazismo e a “solução final”, muito embora os participantes do colóquio de 1989 já tenha recebido uma cópia desse segundo ensaio. Benjamin, no título em questão, é Walter Benjamin¹⁶, filósofo alemão, sobre quem Derrida propõe uma leitura crítica, especialmente do ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”, que numa tradução comum seria “Para uma Crítica da Violência”

2. **Primeira Parte** {lembrar que no trabalho final não deve usar esse tipo de numeração}

2.1 Estilos e desconstrução

Derrida era um filósofo desconstrucionista, de modo que essa questão não fica de fora do texto de Força de Lei {itálico ou negrito}, à medida que o próprio título do seu discurso que originou “Do Direito à Justiça”, chamava-se “A Desconstrução e a Possibilidade da Justiça”. Dessa maneira, Derrida já inicia sua fala questionando se de fato seria correto aplicar sua desconstrução ao tema da justiça.

Antes disso, cabe a pergunta: o que seria, enfim, a desconstrução?

O professor Neurivaldo Campos Pedroso Júnior¹⁷, em seu artigo “Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução”, usa a definição da psicanalista Elizabeth Roudinesco {excelente referência e uso de bibliografia auxiliar}, no livro dela em conjunto com o próprio Derrida:

Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na *Gramatologia*, o termo “desconstrução” foi tomado da arquitetura. Significa a deposição/decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (‘isso se desconstrói’), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes. (a{A}pud PEDROSO JÚNIOR, 2010, p.51 {espaço depois de p.}).

Ou seja, de acordo com essa definição, desconstruir não é destruir conceitos, mas desfazer relações hegemônicas duais, quebrar dogmas que caracterizam uma hierarquia, tal qual {com relação aos conceitos de} justiça e injustiça.

Durante o decurso da primeira parte (Do Direito à Justiça), Derrida vai utilizar dois métodos – dois estilos – para construir sua argumentação e desenvolver seu pensamento (desconstrutivo). Um método é mais associado à história e à memória, especialmente ligado à história da filosofia, já o outro se dá mais no âmbito da linguagem, no qual o autor explora o uso de paradoxos lógico-formais. Esses métodos, especialmente o segundo, servem ao propósito da desconstrução, à medida que une opostos e ao invés de delimitar a separação entre

¹⁶ Nascido em 1892 na Alemanha e morto em 1940 na Espanha.

¹⁷ Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

eles, explora intersecções, além de mostrar como um sem o outro não existe, ou como eles se fundem numa coisa só, enfim, quebra{m} relações hegemônicas duais. Ao nosso propósito, o entendimento {do conceito de} da justiça, esse método serve muito bem, já que não dissocia a justiça da injustiça, muito pelo contrário, à medida que ao se utilizar de paradoxos, Derrida nos mostra que a justiça só pode ser vista e principalmente dita de modo oblíquo, {na verdade não se trata de ver a justiça, mas de falar dela, ela não se deixa apontar, teorizar... só permitindo falar dela de forma obliqua} sinuoso, ele mostra que só é possível entender a justiça, desconstruindo-a. {.:}

Em geral, a desconstrução se pratica segundo dois estilos que, o mais das vezes, ela enxerta um no outro. Um deles assume o aspecto demonstrativo e aparentemente não-histórico dos paradoxos lógico-formais. O outro, mais histórico ou mais anamnésico, parece proceder por leituras de textos, interpretações minuciosas e genealógicas. Permitam-me praticar sucessivamente os dois exercícios. (DERRIDA, 2010, pp.40-41)

Com base em cada um desses estilos, subdividiremos esta primeira parte. Não uma divisão clara, como disse o próprio Derrida, já que geralmente se “enxerta um no outro” (os métodos), mas, essa divisão trará um fim didático ao nosso trabalho.

2.2 Estilo Histórico

Esse estilo trabalha com uma análise histórica da realidade {?} e com uma busca de fundamentação do tema trabalhado na história da filosofia. Há aqui uma busca por significados e definições que fundamentem a discussão sobre a justiça e sobre a ideologia jurídica.

2.21 A força da lei

Derrida vem trazer, a princípio, a problemática da tradução da expressão “*to enforce the law*”, pois em francês significaria apenas “aplicar a lei” {no francês}, mas, segundo o filósofo argelino, essa tradução é errônea, já que na expressão inglesa está implícita e imbricada uma ideia de força, de força da lei. Essa força, segundo ele, é indissociável do direito, que o justifica ou é justificada por ele, segundo o próprio Derrida: “Não há direito sem força” (2010, p.8).

Dentro dessa perspectiva, a força aplicadora pode ser julgada justa ou injusta, isto é, na medida em que direito é força e não justiça, o pensador já ensaia a dissolução {dissociação} desses dois conceitos.

A palavra “*enforceability*” chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique nele mesmo, a priori {itálico}, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser “*enforced*”, aplicado pela força. Kant o lembra desde a Introdução à doutrina do direito (no § E, que concerne ao “direito estrito”, das *stricte Recht*). Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva - ou hermenêutica —, coercitiva ou reguladora etc. (DERRIDA, 2010, pp.8-9)

Após dizer que direito — {– (não confundir hífen com travessão)} a lei — é força, é violência, Derrida vem perguntar como saber qual força é justa, ou ao menos legítima. Novamente, ele vai trazer a questão da tradução, só que dessa vez não do inglês, mas do alemão, da palavra *Gewalt*, traduzida geralmente por “Violência”. Todavia, ele vai dizer que a palavra

não comporta somente essa tradução, sendo para os alemães também traduzida por “poder legítimo”.

O poder legítimo, contudo, foi construído com base numa violência, que na sua fundação não pode ser considerada legal, nem ilegal, ~~por conseguinte~~ {e também (já que são diferentes)}, nem justa ou injusta.

2.22 Justiça e Direito {as enumerações estão saindo do espaçamentos inicial, de parágrafo, igual, estão variando}

Derrida vê que os textos desconstrutivistas só podem ver a justiça neste viés: oblíquo, difuso, nunca direto, nunca categórico. Ele diz que esse é o único modo, ela não pode ser endereçada, tematizada, dito que algo é justo ou injusto, sem, segundo {o próprio} autor “trair imediatamente a justiça, senão o direito” (2010, p. 17).

A justiça não é o direito. E só pode ser justiça, se tornando direito, através da força. Essa força é inicial, está desde o primeiro instante ligada à lei. A força é a lei. Essa força inicial está ligada à linguagem.

{ (espaçamento inicial)} O autor recorre ao filósofo Pascal¹⁸ para delimitar essa distinção entre justiça e direito. Segundo ele, a partir de Pascal, há uma diferença no *"enforced"*, no aplicar a lei, daquilo que é justo e daquilo que é o mais forte. Um deve ser aplicado porque é o justo, já o outro deve ser seguido porque é o mais forte, portanto é necessário segui-lo. Todavia, Pascal não vê uma justiça sem força, pelo menos não sua aplicação. Desse modo, prega uma {torna discutível a} união da justiça com a força para assim aplicar corretamente a primeira. Tal é a definição usada por Derrida:

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. E 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.19)

2.23 O Fundamento Místico da Autoridade

Embora Derrida aponte a força como elemento base do cumprimento do direito, ele não vai trazê-la como o único. Segundo ele, as pessoas seguem a lei porque despendem {conferem (?)} a ela uma crença, uma fé. Escolhem, pois, acreditar nela, encontrar nela o justo. Buscam não dentro do direito o seu fundamento, mas num místico. Com isso, Derrida nega a premissa da fábula do Lobo e do Cordeiro de La Fontaine¹⁹, na qual a lei do mais forte prevalece, a despeito de todo e qualquer argumento em contrário. Ela precisa ter e tem uma fundamentação: o místico.

{ } Para fundamentar sua tese, o argelino bebe da mesma fonte que Pascal, o filósofo francês Montaigne²⁰. Montaigne vai mais uma vez reforçar a separação entre justiça e direito, já que a lei não é cumprida por justiça, mas porque é lei, porém, não aponta a força como o

¹⁸ Blaise Pascal, filósofo moderno, nascido e morto na França, em 1623 e 1662, respectivamente.

¹⁹ Jean de La Fontaine, poeta e fabulista francês, nascido e morto na França, em 1621 e 1695, respectivamente. {explicar melhor, poderia ter lembrado Platão também}

²⁰ Michel de Montaigne, filósofo moderno, nascido e morto na França, em 1533 e 1592, respectivamente.

único motivo dessa dissolução. Ele vem dizer que no fundamento que nos leva a seguir as normas está uma ideia de autoridade, que se forma num ato de fé, algo quase religioso, não racional. “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional”. (DERRIDA, 2010, p.21 {espaçamento depois de p.})

{ } A tese de Montaigne é contra o contratualismo²¹, pois, ao afirmar que pressupomos a autoridade, através de um ato de fé, não teremos, como consequência, pactuado a sociedade, não teria sido uma decisão voluntária nossa criar o Estado, da qual nós estaríamos cientes. Por outro lado, ele nega também o jusnaturalismo²² da autoridade, pois a lei foi posta, num ato de violência, e nós, num ato de fé, acreditamos nela {discutir um pouco mais}. Mais uma vez, a desconstrução entra em jogo, no sentido de analisar a voluntariedade dos indivíduos nessa imposição da autoridade.

Ao analisar o fundamento místico, iremos desmascarar os interesses escusos que pairam no centro da sociedade, no centro do direito. No início do direito, eles já estavam forjados, foram instaurados pela força, e através das chamadas por Montaigne de “ficções legítimas”, o direito fundamenta sua verdade, verdade essa a qual chamaremos de fundamento místico. {falta espaçamento de 1,5 antes da nota}

Mas se isolarmos a alçada, de certo modo funcional, da crítica pascaliana, se dissociarmos esta simples análise da presunção de seu pessimismo cristão, o que não é impossível, podemos então nela encontrar, como aliás em Montaigne, as premissas de uma filosofia crítica *moderna*, ou uma crítica da ideologia jurídica, uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade. (DERRIDA, 2010, p.23. Grifo do autor)

As duas perspectivas, a de Pascal e a de Montaigne, não se contradizem, pelo contrário, se completam. O surgimento do direito pede a fé e a força. “O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença” (DERRIDA, 2010, p.24).

Derrida vai apontar que esse místico, justificador da lei, vai encontrar limite nele mesmo, na metalinguagem, pois o místico não pode se justificar, justamente por ser místico está além da linguagem, não pode falar, é o silêncio. Discurso afim com o defendido pelo filósofo austríaco Wittgenstein²³.

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. (DERRIDA, 2010, p.25. Grifo do autor).

²¹ Corrente filosófica que prega que o direito e o estado foram formados por um pacto, um contrato social, no qual as partes estavam concordes com essa implantação, tendo a escolhido por livre e espontânea vontade.

²² Corrente filosófica que defende um direito natural ao indivíduo, direito esse que vai além da vontade, que é inerente à pessoa humana. Segundo essa corrente, não houve pacto social entre os indivíduos, o direito já nasce com eles.

²³ Ludwig Wittgenstein, filósofo da linguagem, nascido na Áustria, em 1889 e morto no Reino Unido, em 1951. {explicar melhor a questão}

2.3 Estilo Paradoxal

Esta segunda parte é mais complexa de ser entendida, por justamente ser uma forma de driblar o místico. Como falar da justiça, se o místico deve permanecer em silêncio?

Para realizar tal façanha, Derrida vai se utilizar de paradoxos lógico-formais e outros mecanismos que permitam a análise da justiça de modo desviado {indireto}, oblíquo. Analisemo-los. {quais paradoxos?}

2.31 Desconstrutibilidade do direito e indeseconstrutibilidade da justiça

Para Derrida, o direito ser fundado sobre a força e sobre o místico não é um demérito. É justamente por ele ser construído, que uma desconstrução é possível. Ao analisar as bases da direito, necessariamente analisaremos os meandros, os interesses e os motivos que levaram àquele ordenamento. Como o próprio autor vai dizer mais para a frente na obra, a compreensão é base da desconstrução.

Inversamente, a justiça não é desconstruível, já que não é fundada, não é construída. Porém, o autor também diz que essa indeseconstrutibilidade da justiça ajuda na desconstrutibilidade do direito, pois a desconstrução ocorre no intervalo entre ambas.

A justiça é vista pelo escritor como "experiência do impossível". A experiência é um caminho que leva a algum lugar, que presentifica. A justiça é vista como um caminho, mas que não pode levar a lugar nenhum, pois não pode estar presente, não pode ser determinada. Um caminho que não leva a lugar algum é um não-caminho, é uma aporia. “Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça.” (DERRIDA, 2010, p.27. Grifos do autor).

A justiça nunca pode ser determinada. Mais uma vez a distinção retorna: o direito é determinável, é possível dizer que algo está ou não conforme o direito, mas a justiça não. Aplicar uma norma corretamente é cumprir o direito, pois há uma espécie de cálculo, que permite prevê {prever} resultados, na justiça isso não ocorre. Do mesmo modo, não é possível nem pedir que a justiça assim seja, pois uma justiça que se proponha a ser determinada, não é justiça, é apenas apelo à justiça.

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi. (DERRIDA, 2010, p.30. Grifo do autor)

A justiça não pode ser direito, porque o direito é geral, sendo regra, isso lhe é premissa básica. A regra pressupõe uma generalidade, uma abrangência, uma amplitude que englobe todos os casos. Na justiça não, a justiça se dá {com relação à} na particularidade, no singular, no único, a afirmação {geral} da justiça é impossível, portanto. Se ela se dá na individualização do outro, no caso a caso, jamais poderá se dizer que alguém foi ou não justo, caso alguém tente, trata-se apenas do místico, caso alguém profira que é justo, deveria estar, ao invés, em silêncio, pois a certeza da justiça é impossível.

A justiça se dá {com relação} no humano, na linguagem, no outro. Não há justiça ou injustiça na natureza. Dessa forma, sendo a justiça humana, a busca por ela nos cabe {onde é dito isso?}. Vale ressaltar que Derrida não busca uma destruição da justiça, desconstrução não é destruição, pelo contrário, ele diz que a devemos buscar através de um duplo movimento. Nesse movimento, buscaremos a origem daquilo que chamamos justiça e direito, ouvir o que nos foi legado, recebermos a nossa responsabilidade histórica para com esses conceitos, para com o outro, ver como esse outro se encontra perante a justiça. Ao encontrar as raízes, os dogmas, haverá o descontentamento, a angústia, o desejo por mudanças, o segundo movimento. É esse sentimento de revolta que leva a transformação, um sentimento perene de inadequação e busca por melhoras. Eis o caráter da desconstrução: compreender, angustiar-se e desconstruir. Então, nesse viés, desconstruir nada mais é do que buscar justiça. {quem diz isso?}

Derrida vai usar do filósofo Levinas²⁴ o conceito de justiça. Para o filósofo francês devemos buscá-la no outro, no exercício da alteridade. O eu pode ser presentificado, por isso associa-se ao direito, ao código, àquilo posto e presente. O outro não é {não podeou não deve ser} presentificado, está além. Mas, o estar no outro é fator-chave que não pode ser esquecido, por isso, Derrida vê aí a justiça.

Eu seria tentado, até certo ponto, a aproximar o conceito de justiça - que tendo a distinguir, aqui, do direito daquele de Levinas. Eu o faria em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem que me comanda, cuja infinidade não posso tematizar e do qual sou refém. (DERRIDA, 2010, p.41)

2.32 Aporias da desconstrução

Derrida diz que se houvesse uma distinção clara e aplicável entre direito e justiça não seria necessário explicá-la, mas, como um depende do outro é necessário falar, falar dessas aporias que permitem que nos usemos {nos utilizemos ou nós usemos} da desconstrução.

1ª- Para praticar ou não a justiça é necessário ser livre {que a decisão seja livre de quaisquer condicionamentos}, nenhum indivíduo subjugado pode ser responsável por escolher entre o justo e o injusto. Porém, a própria liberdade, para ser aplicada, depende de uma regra {tema da loucura ajudaria aqui}, tal qual, que regra sendo, é calculável e legal, mas não pode ser dita justa, pois foi programada, ou seja, não houve uma decisão {livre}, já que a regra a havia tomado anteriormente.

Uma decisão só é justa{, ou seja, parte de uma decisão livre,} se fugir à restrição da regra, se não se subjugar a ela. Ela será justa na medida em que a singularidade, característica essencial da justiça, se dê ao máximo, seja aplicada ao extremo, ao ponto de a lei ser reinventada no caso particular, no caso do outro. Essa interpretação renovadora da lei não é um convite a desobedecer à lei, mas aplicá-la ao caso concreto, ao real, pois só no real que existe a justiça. {é um pouco mais que isso. Essa decisão livre não é uma aplicação de uma lei, como diz Derrida, citando Kierkegaard, é a loucura} Mais uma vez, a decisão justa nega a presença, a lei presentifica, a decisão justa deve, assim, libertar-se das amarras da lei e dar o caráter do real. {pois como afirma o próprio Derrida: (é preciso introduzir citações)}

²⁴ Emmanuel Levinas, filósofo francês contemporâneo, nascido na Lituânia em 1906 e morto em 1995 na França.

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, rejustificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. (DERRIDA, 2010, p.44)

Quem decide não pode seguir à risca a lei, pois se torna mecânico, mas também não pode ser arbitrário, escapar aos princípios a às {só a crase já faz tudo isso} bases dela. Deve haver, pois, o equilíbrio entre os dois, claro, se o fito for a busca pela justiça. {por isso que aquela decisão não é livre}

Desse paradoxo decorre que em nenhum momento podemos dizer *presentemente* que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que ele *é* um justo e, ainda menos, que "*eu sou justo*"{?}. No lugar de "justo", podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça. Pois no fundamento ou na instituição desse direito o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalcado. (DERRIDA, 2010, p.45. Grifos do autor)

2ª- A decisão não começa no fim, isto é, a justiça da decisão não pode começar no momento do proferimento da sentença. Ela começa no conhecimento, na leitura e na compreensão. O direito é o cálculo e isso não é justiça, mas o ato de calcular é compreensão, isso é justiça. O direito tem decisões prontas, pois existe uma correta, aquela que está na lei. A justiça sofre de um assombro, que se opõe a{à}quilo que tem o direito, esse assombro é indecível. Indecível não significa que não há resolução para um conflito, mas se refere às várias soluções, à dúvida que paira sobre o julgador, ao questionamento sobre qual delas é mais ou menos justa. Essa pergunta é essencial, não há justiça sem o fantasma do indecível. {.:} “Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria, talvez, legal, mas não seria justa.” (DERRIDA, 2010, p.46-47).

Todavia, apenas o suspense da decisão, ou seja, o eterno assombro por esse fantasma também não é justiça, pois, a justiça se dá na decisão de fato, no concreto. Não na decisão correta, na única, mas em uma decisão. Essa decisão não pode ser proferida por ninguém, ela é acaso, é um acidente periférico. Ademais, mesmo que o acidente aconteça e a decisão justa ocorra, não é possível dizer que de fato ela ocorreu, uma vez que ela não se presentifica. A memória daquilo que foi decidido não pode ficar gravado, dogmatizado, pois se isso ocorrer, ele irá se codificar e tudo aquilo que está sob regras não é livre nem justo. A decisão justa paira no ar, quando ela ocorre, logo desaparece, nem podendo ser chamada de justa ou de injusta, eis o assombro da indecidibilidade.

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. Quem poderá jamais garantir que uma decisão, como tal, ocorreu? (DERRIDA, 2010, p.48) {veja que o problema vai até a decisão}

Não foge, pois, esse indecidível, do princípio da alteridade, que Derrida volta a afirmar. {:}

Esta segunda aporia - esta segunda forma da mesma aporia - já o confirma: se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma "idéia de justiça" infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro - devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra. Invencível por qualquer ceticismo, como podemos. (DERRIDA, 2010, p.49. Grifos do autor) {retirar o espaçamento no início da citação}

3ª- A justiça é urgente, o direito espera, demora, como elemento de cálculo, ele ajusta-se às situações, a justiça não, ela precisa ser urgente, instantânea. “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.” (DERRIDA, 2010, p.51. Grifo do autor).

O direito enquanto presente espera, porque é resultado de um processo, de uma análise, de uma justificação histórica. A justiça enquanto além, enquanto não presentificada pede urgência, pois na sua fugacidade, no seu momento em que nem pode ser dito, ela pede o já.

Justamente por essa urgência, que a justiça não é presente, pois o presente pressupõe espera, a justiça não pode esperar. A justiça é um porvir, que pode reproduzir o presente, mas que encontra se{u} fundamento num futuro, especialmente num futuro do outro.

"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. Grifos do {próprio} autor)

2.33 Busca pela justiça

Não é por que a justiça está no impossível, no incalculável e está num nível além do direito que não devemos participar dele, segundo Derrida. Pelo contrário, devemos entrar nos embates, pois se isso não ocorrer, a justiça pode ser apropriada pelo piores tipo de direito e de ordenamentos.

Esse excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma, a idéia {ideia (nova gramática)} incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. (DERRIDA, 2010, p.55)

Lutar é se emancipar, e essa luta deve ser sempre constante. Buscar a justiça dentro do direito é se emancipar

3. Segunda Parte

Nessa segunda parte analisaremos o segundo ensaio “Prenome de Benjamin”. Daremos inicialmente um contexto da obra original do autor, algo também feito pelo filósofo argelino, após isso procederemos a divisão em três parte, como também delineou Derrida. Eis a divisão:

1. Há, primeiramente, a distinção entre duas violências do direito, duas violências relativas ao direito: a violência fundadora, aquela que institui e instaura o direito (*die rechtsetzende Gewalt*) e a violência conservadora, aquela que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito (*die rechtserhaltende Gewalt*). [...]
2. Há, em seguida, a distinção entre a violência fundadora do direito, que é dita "mística {mítica}" (subentendido: grega, parece-me) e a violência destruidora do direito (*Rechtsvernichtend*), que é dita divina (subentendido: judia, parece-me).
3. Há, finalmente, a distinção entre a justiça (*Ge-rechtigkeit*), como princípio de toda colocação divina de finalidade (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*), e o poder (*Macht*), como princípio de toda instauração mística {mítica} de direito (*aller mythischen Rechtsetzung*). (DERRIDA, 2010, p. 73-74)

3.1 Contexto do texto de Benjamin

O texto de Benjamin vai nascer de uma análise, segundo Derrida, da "crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal, parlamentar" (2010, p. 70), nasce, pois, da crise do sistema vigente. Benjamin vai ver um mundo balançado, fruto de um pós-guerra, e não de um pós-guerra pacífico, mas de um efervescente, que jogou países e economias na lama, gerando não um sentimento pacifista, ao contrário, criando um sentimento que questionava as instituições formadas com o fim da guerra, disseminando um ódio contra elas e contra qualquer discurso de paz. Um momento atípico é dado, pois há um pós-guerra e um anteguerra, a violência não é mais criticada, pelo contrário. As punições ganham novas discussões e a lida com os fenômenos midiáticos tornam-se essenciais. Há no texto de Benjamin também influência de pensadores que analisaram aquele período, entre os quais Schmitt²⁵ e Heidegger²⁶, pensadores afinados com o nazismo, diga-se de passagem.

Ao texto de Benjamin, Derrida pretende aplicar sua desconstrução, mas ele adverte que não podemos olhar para a desconstrução como algo exterior ao texto, como um mero instrumento de análise. De acordo com o argelino: "Mas essa desconstrução não se aplica a tal texto. Ela nunca se aplica, aliás, a nada de exterior. Ela é, de certa forma, a operação, ou melhor, a própria experiência que esse texto, ao que me parece, faz primeiramente ele mesmo, de si mesmo, sobre si mesmo" (2010, p.72).

3.2 Primeira subdivisão

3.21 Violências do Direito

Para Derrida, direito é violência. Além do fundamento místico {e/ou mítico?}, o direito é seguido porque há uma força na lei, uma violência, que obriga as pessoas a seguirem-no. Com base na leitura de Benjamin, Derrida vai distinguir nele dois tipos de violência:

1. Violência Fundadora: aquela que cria o direito, que o institui e dá início a sua aplicação. Essa violência é mística.
2. Violência Conservadora: aquela que permite a aplicação do direito, que faz com que sua eficácia continue. Tanto essa quanto a primeira, associadas ao poder.

²⁵ Carl Schmitt, filósofo e jurista, nascido e morto na Alemanha, em 1888 e 1985, respectivamente.

²⁶ Martin Heidegger, filósofo contemporâneo, nascido e morto na Alemanha, em 1889 e 1976, respectivamente.

Derrida também vai dizer que só há violência no âmbito do humano, da política e da moral, ou seja, o que implica uma espécie de julgamento e valoração. Portanto, os fenômenos da natureza não podem ter características de violência, mas o direito e a moral, como fora da natureza, podem. Nessa ótica, o direito é palco da violência sobretudo por conter dentro de si mesmo uma autoridade e uma autorização. “O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral - de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade” (DERRIDA, 2010, p.74-75. Grifos do autor).

O filósofo também vai questionar o modo de analisar a violência, se ela como fim, para alcançar algo, se ela como meio, ou seja, como ela em si mesma, independente do fim que almeje. Saber isso, levaria a saber qual a justificação da violência, porque, a depender do fim, uma justificação da violência é muito mais simples de ser feita. Contudo, justificar a violência nela mesma é muito mais complexo, logo, a forma mais correta.

O Argelino vai nos propor uma reflexão sobre a crítica, objeto e título do texto de Benjamin, a ser feita sobre as violências. Em primeiro plano, ele vai dizer que a violência fundadora é mais fácil de ser criticada, à proporção que não se funda em nenhuma lei já existente, entretanto, é justamente isso que dificulta, paradoxalmente, sua crítica, pois, também, não havia nenhuma lei para ilegitimá-la. Havendo aí um momento de não-direito {perfeito!}, momento esse entre uma ordem e outra, o que dificulta ainda mais uma crítica da violência fundadora.

O autor também vai dizer que a crítica dessa violência não pode ser feita de qualquer modo, como é recorrente, especialmente do âmbito da moralidade ou das liberdades, uma vez que, geralmente, o direito é {?} paridor dessas críticas, sem analisar a própria violência que realiza.

Faltam pertinência e eficácia a esses ataques contra a violência, porque eles permanecem estranhos à essência jurídica da violência, à ‘ordem do direito’. Uma crítica eficaz deve incidir sobre o próprio corpo do direito, sua cabeça e seus membros, sobre as leis e usos particulares que o direito toma sob a proteção de sua potência (*Macht*) (DERRIDA, 2010, pp.95-96)

Benjamin, citado por Derrida, vê como bobagem o discurso pacifista e aquele que defende o fim das violências, especialmente da pena de morte. O direito se funda na violência, sendo assim, o modo mais puro dessa violência se manifestar é quando concerne a quem vive e a quem morre, isso para ele é um princípio essencial do direito que não pode ser abolido, pois é uma das provas de que o direito não é natural, pois a guerra e a possibilidade de tirar a vida do outro são antinaturais.

Outra violência citada por ele, é a da polícia que é a soma dos dois tipos, que carrega um poder espectral, que não conhece limites entre o que é ela e o que é Estado, ela não só aplica lei, como também a cria.

Pois 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. A polícia é ignóbil porque, em sua autoridade, ‘a separação da violência fundadora e da violência conservadora é suspensa (ou relevada {[suspensa]}, *aufgehoben*)’ (DERRIDA, 2010, p.99)

Derrida vai dizer que a figura da polícia é simbólica, porque ela é essa figura espectral, que impõe e diz em qual local há a lei, onde existe força de lei. Ela é o espectro da violência, ela aterroriza, ao juntar a fundação e a conservação do direito. Conserva porque aplica a lei e é um lembrete da coerção que sofrerá todo aquele que se recusar a segui-la. Funda à medida que ultrapassa lei, toma até mesmo, por vezes, o lugar do legislador. Ela é violência sem forma.

A crítica de Benjamin vem necessariamente direcionada à polícia da {que passa a atuar na} democracia liberal, do estado moderno, não das monarquias. Ele vai pregar que ela é uma degenerância {degenerescência} dessa mesma instituição. Sendo, então, uma crítica revolucionária, crítica de cisão.

3.22 O interesse do direito

O pensador argelino expõe um aspecto importante do pensamento do filósofo alemão, à medida que diz que o direito tem um interesse, qual seja{:} se instaurar e se conservar. Esse pressuposto leva a uma proibição da violência do indivíduo, pois ela não ameaçaria só uma norma, mas o próprio direito, a violência dominante. Para concretizar esse interesse, o direito monopoliza a violência, naquilo que irá se chamar de autoridade. Não há fim justo ou injusto na instituição dada, do direito-violência monopolizado, há uma proteção de um interesse, o interesse do direito de não ser atacado.

Derrida vai olhar, saindo um pouco de Benjamin, que {fazer notar que} essa autoridade formada, e o próprio direito, podem ser vistos como tautologias, que confirmam a violência. A tautologia da lei e do direito é um garantidor, um mantenedor da violência. Pois, ela própria dita e regula aquilo que irá ou não contra ela. Desse modo, a própria tautologia do direito é uma espécie de violência, a qual está imbricada no âmbito da linguagem, portanto, {é força} performativa. {valeria uma nota sobre os performativos de Austin}

3.23 Os riscos que corre o direito

Aqui, o escritor diz que existe, inicialmente, a figura de um "grande criminoso" admirado pelo povo, que é o primeiro risco ao próprio direito, pelo risco que ele traz a própria ordem estabelecida.

A fascinação admirativa exercida sobre o povo pela "figura do 'grande' criminoso" (*die Gestalt des "grosßen" Verbrechers*) assim se explica: não é alguém que cometeu determinado crime, pelo qual experimentaríamos uma secreta admiração; é alguém que desafiando a lei, põe a nu a violência da própria ordem jurídica. (DERRIDA, 2010, pp. 78-79)

Ele diz que o povo se fascina por aqueles que põe{m} à mostra a violência do direito, que expõe{m}, que explicita{m} aquilo que a lei realmente é. De fato, isso se dá justamente quando alguém desafia a lei diretamente, quando age violentamente contra a violência estatuída.

O principal mecanismo revolucionário, dado destaque {destacado} por Benjamin, é o direito de greve {misturou, sem esclarecer devidamente, Benjamin e Derrida}. Embora alguns digam que a greve não é violência por não ser ação, mas, ao contrário, ser uma omissão, Walter não vai concordar. Ele diz que a greve impõe condições, pode não gerar consenso, pode ser dada como ilegal e até gerar uma revolução. Portanto, violência ela é, {é} violência contra a violência do Estado, apesar de ser por ele garantido. O direito à greve é visto, inclusive a título

de exemplo, como uma violência que ameaça o direito de dentro do direito, uma bomba capaz de implodir o sistema. A greve mostra, enfim, os meandros da violência dentro da ordem estatal.

Tal situação é, de fato, a *única* que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito. Ela não consiste, essencialmente, em exercer sua potência ou uma força brutal para obter tal ou tal resultado, mas em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, nesse caso, a ordem de direito estatal que teve de conceder esse direito à violência, por exemplo, o direito de greve. (DERRIDA, 2010, pp.80-81. Grifo do autor)

Para o autor {qual?}, o Estado não teme o crime em si, desde que os fins sejam direcionados ao individual, sejam interesses dos particulares. O temor do Estado é a violência fundadora, isto é, a transgressão capaz de pôr fim à violência do Estado.

Essa transgressão é vista como justa, pois a violência fundadora que vai contra o Estado é uma reação à violência do próprio Estado, por conseguinte, é apenas uma violência contra a violência, é apresentação dela como “ter direito ao direito”. Dessa maneira, a ameaça ao direito não vem de fora. Ela é interna, imanente ao ordenamento, pois nasce desse direito ao direito. Caso não houvesse uma violência inicial, não haveria reação a ela, não haveria a nova violência fundadora.

Dentro dessa análise, a greve geral parece {parece o que?}, e é um despropósito, uma vez que o Estado coloca nos seus calcanhares a serpente do questionamento a ele mesmo e uma porta para o surgimento de revoluções que levam ao fim do próprio Estado.

Todas as situações revolucionárias, todos os discursos revolucionários, de esquerda ou de direita (e a partir de 1921, na Alemanha, houve muitos que se assemelhavam de modo perturbador - Benjamin achava-se freqüentemente entre os dois), justificam o recurso à violência, alegando a instauração, em curso ou por vir, de um novo Estado. Como esse direito vindouro legitimará por sua vez, retrospectivamente, a violência que pode ferir o sentimento de justiça, seu futuro anterior {vale uma nota explicativa} já a justifica. A fundação de todos os Estados advém numa situação que podemos, assim, chamar de revolucionária. Ela inaugura um novo direito, e o faz sempre na violência. Sempre, isto é, mesmo que então não ocorram aqueles genocídios, expulsões ou deportações espetaculares que acompanham freqüentemente a fundação dos Estados, grandes ou pequenos, antigos ou modernos, muito perto ou muito longe de nós. (DERRIDA, 2010, pp.82-83)

Derrida vai citar Benjamin, fazendo uma análise dele {de seu texto...}, em uma citação em que o alemão diz que há algo podre no interior, no íntimo do direito. Essa podridão se dá em contradições próprias do ordenamento, tais quais a pena de morte, a guerra e, claro, a greve geral.

Como foi dito, as ameaças contra o direito não são externas, não vêm de fora. Benjamin vem falar em um princípio de unicidade, isto é, sendo tudo único, tudo homogêneo, o direito só vê ameaça em si mesmo e em nada além. Segundo Derrida (2010, p.96) “O direito é, ao mesmo tempo, ameaçador e ameaçado por ele mesmo”{ (2010, p.96)}.

O autor {qual?} vem citar os tipos existentes de greves gerais:

- 1) GREVE GERAL POLÍTICA: Busca substituir a ordem estatal.
- 2) GREVE GERAL PROLETÁRIA: Visa extinguir o Estado.

O autor {qual?} aqui traz semelhanças entre a greve e a desconstrução. Diz ele que essas greves gerais, na sua tipologia, também representam os tipos de leitura desconstrutiva. Para ele, ler e interpretar é revolucionar.

Pois há algo como uma greve geral, e portanto algo de revolucionário em toda leitura instauradora, que permanece ilegível com relação aos cânones estabelecidos e às normas de leitura, isto é, ao estado presente da leitura ou àquilo que representa o Estado, com maiúscula, no estado da leitura possível. (DERRIDA, 2010, pp.87-88)

Todavia, como é de praxe, não é absoluto, há características que permitem ou não identificar a desconstrução com a greve geral. Ele diz que ela se parece na medida em que se cria um mecanismo contestatório, e não apenas teórico, ao passo que nega quando aponta a restrição que ainda enfrenta a desconstrução por estar apenas nas academias.

3.24 Fundação de um novo direito

Essa nova violência já nasce justificada, pois só foi utilizada para suprimir a anterior. O novo direito, fruto da violência é justificado nestes termos: a presença da violência anterior é evocada antes, durante e depois da revolução, por essa razão, a nova violência do ordenamento deve então ser tolerada diante da dita presença daquela que há pouco existia.

Há no momento da revolução uma espécie de troca, um momento de "não-direito". Isso é causado pela violência fundadora que rompe, desfaz, aniquila o direito passado e coloca a realidade num vazio, onde tudo se iniciará. Nesse momento não há presença, é o vácuo inicial, onde não há a lei, haverá a nova, mas antes dela nada existe.

Esse momento sempre ocorre e nunca ocorre numa presença. É o momento em que a fundação do direito fica suspensa no vazio ou em cima do abismo, suspensa a um ato performativo puro que não teria de prestar contas a ninguém e diante de ninguém. O sujeito suposto desse performativo puro não estaria mais diante da lei, ou melhor, ele estaria diante de uma lei ainda indeterminada, diante da lei como uma lei ainda inexistente, uma lei ainda por vir, ainda à frente e devendo vir. (DERRIDA, 2010, p.84. Grifo do autor)

Embora se note uma transcendência da lei, Derrida não tira o homem desse ato. O ser humano performa a violência, ela não surge sem ele. Tem-se, destarte, a relação de um escapamento da presença. O homem funda o direito, as leis, usa-se, para isso, de violência, mas nada lhe é concreto. “A lei é transcendente e teológica, portanto sempre futura, sempre prometida, porque ela é imanente, finda e portanto já passada. Todo ‘sujeito’ se encontra preso de antemão nessa estrutura aporética”. (DERRIDA, 2010, p.85).

Esse novo direito fundado não ficará eternamente no vazio, ele irá criar estruturas, mecanismos, formas de se legitimar, de se interpretar, de dar base a si mesmo. Sobre isso, dirá que quando esse discurso legitimador funcionar, estamos diante de um novo direito efetivo, de uma transformação que deu certo. Contudo, isso pode demorar, até mesmo gerações.

A violência de fundação do direito se confunde com a de conservação, porque ambas devem coexistir a todo momento. O direito precisa ser confirmado e instaurado a todo momento, num movimento constante e dialético. “Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora” (DERRIDA, 2010, p.90).

3.3 Segunda subdivisão

Ao chegar nessa segunda parte do texto do Benjamin, Derrida vai dizer que, praticamente, ele contradiz o que falou antes. Quando, na parte anterior, Benjamin ensaiou uma separação entre as violências, ao chegar na polícia, ele acabou com a supracitada divisão, pois, essa instituição personifica uma fusão entre os ditos dois tipos. “A possibilidade, isto é, também a necessidade inelutável da polícia moderna arruina, em suma, poderíamos dizer desconstrói, a distinção entre as duas violências, que entretanto estrutura o discurso chamado por Benjamin de uma nova crítica da violência.” (DERRIDA, 2010, p.100)

Ao se deparar com isso, Benjamin traz um novo conceito, uma nova forma de violência.

No decorrer de uma meditação sobre o destino, que passa também por uma análise da polícia, da pena de morte, da instituição parlamentar, Benjamin chega pois a distinguir entre justiça divina e justiça humana, entre a violência divina que *destrói* o direito e a violência mítica que *funda* o direito. (DERRIDA, 2010, pp.96-97 Grifos do autor)

3.31 Violência, não-violência e linguagem

Não há dentro do direito uma resolução que não seja violenta. Toda ação do direito é violência no âmbito público. No entanto, Derrida traz uma visão benjaminiana que diz haver no espaço privado um local para a resolução de conflitos de modo não violento.

Há aqui também outra distinção, na qual Benjamin continua uma crítica da violência enquanto meio. Ela se dá a partir de uma análise da linguagem. A linguagem é violência quando é entendida como uma relação de signos, meios que levam a um fim. Contudo, nessa linguagem também pode haver a não-violência. Isso se dá quando, no âmbito privado, o ser humano deixa de usar da linguagem (violência) buscando um fim, mas passando pelas coisas, por “meios puros”, que Derrida chama de “técnica”. Nessa técnica enquadra-se os acordos, o diálogo e a conversa. Para comprovar sua tese, segundo Derrida, Benjamin dá o exemplo da mentira. No âmbito privado, a mentira não é punida. Ela escapa a um certo controle do Estado, há uma certa liberdade, por conseguinte, há um arrefecimento da violência e até uma possibilidade de uma não-violência. Entretanto, o Estado inconformado vai interferir nesse *status* {itálico}, ao proibir a mentira, havendo, inclusive, uma interferência nesse espaço privado, onde poderia ocorrer a não-violência.

Ao entrar de fato no impasse de uma violência que não seja meio nem justificado nem injustificado, Benjamin vai iniciar a sua definição de um outro tipo de violência.

Mas, no fundo do impasse, essa desesperança (*Aussichtslosigkeit*) pede decisões de pensamento que concernem nada menos do que à origem da linguagem em sua relação com a verdade, à violência do destino (*schicksalhafte Gewalt*) que se coloca acima da razão, e depois, acima dessa mesma violência, a Deus: um outro, um completamente outro “fundamento místico da autoridade”. (DERRIDA, 2010, p.117)

Benjamin vai dizer que a linguagem nem sempre teve esse caráter de mediação. Sendo, portanto, uma invenção posterior.

Essa crítica do signo era, então, também política: a concepção da linguagem como meio e como signo seria “burguesa”. O texto de 1916 define o pecado original como essa queda numa linguagem de comunicação mediata, na qual as palavras, tornadas meios, incitam à tagarelice (*Geschwätz*). A questão do bem e do mal, depois da criação, depende dessa tagarelice. A árvore do conhecimento não estava lá para fornecer conhecimentos sobre o Bem e o Mal, mas como signo sintomático

(*Wahrzeichen*) do juízo (*Gericht*) lançado sobre aquele que pergunta. "Essa extraordinária ironia, conclui Benjamin, é o sinal pelo qual se reconhece a origem mítica do direito." (DERRIDA, 2010, p.118) {citação espetacular, mas difícil de comentar}

Ao realizar essa crítica, Benjamin vai buscar uma violência que não seja meio, que seja fim nela mesma, que exista somente para se mostrar e dar prova de si mesma, que, enfim, não esteja ligada ao direito. Com fito de encontrá-la, o filósofo alemão encontra na "cólera" o exemplo que procurava, de uma violência sem fins, não sendo meios, que visa apenas de mostrar. Essa cólera é mítica por excelência, o que nos leva a próxima distinção. { : }

A explosão da violência, na cólera, não seria um meio visando a um fim; ela não teria outro objetivo senão mostrar e mostrar a si mesma. [...] {juntar com o que vem depois, é isso que significa o expediente [...]}

O que lhe importa é uma manifestação violenta da violência, que se mostra assim ela mesma, e que não seja meio com vistas a um fim. Tal seria a violência mítica como manifestação dos deuses. (DERRIDA, 2010, p.120)

3.32 Violência mítica e divina

Há novamente a distinção entre duas violências, encontrada no texto de Benjamin.

1- Violência Mítica: É dita grega, está muito mais ligada à fundação do direito, do que a {à} sua manutenção, já que ela funda muito mais do que distribui castigos ou penas. Para exemplificá-la, o alemão usa o mito grego de Níobe²⁷. A violência mítica é incerta, pois não havia nada antes dela. Ela funda o direito, não o destrói. Ela parte de uma potência, que é prerrogativa de uma autoridade. O direito é privilégio de alguns. Surge no momento inicial do direito, não uma pena, pois nada havia antes que pudesse levar a {à} sanção; mas uma expiação.

2- Violência divina: É dita judia, a violência divina é o oposto da outra. Ela não funda direito algum, pelo contrário, destrói. Ela se opõe a limites, rompe fronteiras, não ameaça, aniquila. Não há um processo de erro-expição, um em conjunto com outro, segundo o autor, ela "faz expiar". Na outra tem a morte pelo sangue, segundo Derrida, para Benjamin, a morte pelo sangue é essencial na violência mítica, na violência divina ela não existe. Eis a síntese trazida por Derrida:

O sangue é o símbolo da vida, diz ele, da vida pura e simples, da vida como tal (*das Symbol des blossen Lebens*)³⁸. Ora, fazendo escorrer o sangue, a violência mitológica do direito se exerce em seu próprio favor (*um ihrer selbst willen*) contra a vida pura e simples das (*blosse Leben*), que ela faz sangrar, permanecendo precisamente na ordem da vida do vivo como tal. Pelo contrário, a violência puramente divina (judaica) se exerce sobre toda vida, mas em proveito ou em favor do vivo (*iiber alies Leben um des Lebendigen willen*). Por outras palavras, a violência mitológica do direito satisfaz-se nela mesma, ao sacrificar o vivo, enquanto a violência divina sacrifica a vida para salvar o vivo, em favor do vivo. Nos dois casos, há sacrifício, mas no caso em que o sangue é exigido o vivo não é respeitado. (DERRIDA, 2010, pp.122-123)

²⁷ Níobe, na mitologia grega, era filha de Tântalo, conhecida pela sua fertilidade, uma vez que teve sete filhos homens e sete filhas mulheres. Em razão dessa sua característica, Níobe zombou da deusa Leto, que só teve dois filhos, sendo, assim, castigada por essa conduta com a morte de toda sua prole.

Concluindo, citemos o próprio Benjamin: “A primeira (a violência mitológica do direito) exige (*fordert*) o sacrifício, a segunda (a violência divina) o aceita, o assume (*nimmt sie an*)” (*apud* DERRIDA, 2010, p.123).

3.4 Terceira subdivisão

3.41 Violência divina associada à Justiça de mesmo nome. {veja como a subdivisão variou demais durante todo o trabalho, o melhor seria usar um expediente mais simples}

Ao descrever a violência divina, já há uma descrição do que seria uma justiça dessa mesma ordem, posta por um Deus. Ele diz que a violência divina não se dá somente na religião, pelo contrário, dá-se também no dia a dia e nas manifestações do próprio Deus.

Derrida¹ diz, analisando Benjamin, que o fato dessa violência ser destruidora do direito não condiciona que ela será conivente com todo tipo de crime praticado, especialmente naquilo que concerne à vida, à vida do vivo. Não é a proibição de todo tipo de morte, mas uma sacralização da vida, até mesmo, podendo-se pensar numa vida além do humano. Essa sacralização não cobre a vida em si, aquilo que Benjamin chama de *Dasein*, mas a sacralização do *Dasein* do homem que tenha possibilidade de justiça. “Por outras palavras, o que constitui o valor do homem, de seu *Dasein* e de sua vida, é conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o futuro da justiça, o futuro de seu ter-de-ser-justo. O que é sagrado em sua vida não é sua vida, mas a justiça de sua vida.” (DERRIDA, 2010, p.125)

Voltando-se para a primeira parte do texto, voltamos à questão da indecibilidade. Com base na crítica da violência benjaminiana, Derrida vai dizer que a indecibilidade está sempre do lado da violência mítica, enquanto a decibilidade está sempre do lado da violência divina. Essa justiça divina ao destruir o direito, o desconstrói. Ele diz que a violência do direito está associada ao mito, ao que leva a uma oposição com a violência divina, associada à história.

A violência revolucionária, dita divina, é possível se uma manifestação “pura e imediata” da violência for possível. Aqui retorna a questão da indecibilidade, pois, dissemos que toda a decibilidade estava do lado da violência divina, mas essa decisão não é acessível aos homens, não é possível decidir quando uma violência foi revolucionária ou não.

Essa indecibilidade, com relação a nós, não é vista por Benjamin como um demérito, pois isso seria fruto das características, da essência dessa violência divina, em razão dela se tratar de uma Justiça Divina. A nós, cabe percebermos os efeitos dessa violência, esses seriam, dada a sua fonte, maravilhosos em si.

Isso se deve à essência da violência divina, ao seu poder e à sua justiça. A violência divina é a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a mais decidível e a mais decisória. Mas, como tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou “certeza” decidível de nossa parte. Nunca a conhecemos nela mesma, “como tal”, mas somente em seus “efeitos”. (DERRIDA, 2010, p {erro de digitação} .129).

Derrida vai dizer, no {na parte} “Direito à Justiça”, que Benjamin pensa algo semelhante a ele no texto em análise: não há certeza na justiça divina, só há certeza na violência mítica, no direito. A violência mítica se dá a conhecer, a divina só mostra os seus efeitos.

Esquematisando, Derrida vai ~~usar-se~~ {se valer} novamente de seus paradoxos, ao analisar esse indecível do qual falamos. É uma forma de resumo, a qual permite ver a complexidade do fenômeno em análise.

Para esquematizar: haveria duas violências, duas *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política etc.), a justiça para além do direito e do Estado, mas sem conhecimento decidível; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece estruturalmente o do indecível, do direito mítico e do Estado. De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecível, mas sem decisão. De qualquer modo, sob uma ou outra forma, o indecível está nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação. Mas conhecimento e ação estão sempre dissociados. (DERRIDA, 2010, p.130)

Derrida vai analisar questões, das quais a principal diz respeito à desconstrução, se seria possível uma desconstrução de fato, e se ela seria mais judia ou grega. Ele vai discordar do alemão, pois para ele não há como delimitar uma e outra como fez Benjamin, há, contrariamente, vários tipos de desconstrução, das quais, a maioria são impuras, isto é, se mistura uma na outra. O argelino não parece crê {crer} completamente nessa distinção entre o heleno e o judeu, feita pelo autor alemão no texto de 1921.

Derrida vai ainda trazer a questão de uma certa bastardia, pois não haveria uma relação de filiação legítima entre a violência divina e a violência mítica. Mas, Derrida vai dizer que a mítica é uma filha bastarda da divina, pois o direito abastardou as formas eternas de violência.

Por fim, não escapou a Derrida a questão que deu título a esta segunda parte, a assinatura do autor alemão, Walter, muito similar à palavra alemã *Walten*, que é {pode significar} violência, e mais, é força de lei. O filósofo desconstrucionista arremata sua obra com a visão benjaminiana, a qual prega a rejeição a todo tipo de violência mítica, buscando-se sempre se aproximar da violência dita divina. Nessa ótica, aparece a figura de Deus, que junto com Benjamin, junto com o outro, assina o texto.

Mas deve-se rejeitar (*Verwerflich aber*) toda violência mítica, a violência fundadora do direito, que podemos chamar de violência governante (*schaltende*). Deve-se rejeitar também (*Verwerflich auch*) a violência conservadora do direito, a violência governada (*die verwaltete Gewalt*) que está a seu serviço. (DERRIDA, Apud Benjamin, 2010, p.132) {uso inadequado do “Apud”, além disso, aqui podia ter usado [...], e não separar a citação}

Mas quem assina? É Deus, o Absolutamente Outro, como sempre. A violência divina terá precedido mas, também, dado todos os prenomes. Deus é o nome dessa violência pura - e justa por essência: não há outra, não há nenhuma antes dela e diante da qual ela tenha de se justificar. Autoridade, justiça, poder e violência nele se unem. (DERRIDA, 2010, p.133)

Como fecho {desfecho ou finalização} da segunda parte, Derrida usa sua técnica, oblíqua por natureza, o falar e o não falar, o rompimento dos limites, mesmo estando murado no silêncio. A síntese dentro de uma selo indecifrável.

Na mais singular, na mais improvável das assinaturas, na soberana. Na mais secreta, também: soberana quer dizer, para quem sabe ler, secreta. Quer dizer, isto é (*heisst*) chama, convida, nomeia, endereça, endereça-se. Para quem pode ler, cruzando logo o nome do outro. Para quem recebe a força de desselar, mas como tal, mantendo assim intacta a indecifrabilidade de um selo, a soberana e não outra. (DERRIDA, 2010, p.134).

4-*Post-scriptum*

Como foi mencionado acima, o texto de Walter Benjamin foi analisado por Derrida num colóquio cujo tema era a “Solução Final” nazista, praticada contra os judeus durante a Segunda Guerra Mundial. Nessa parte do texto, o filósofo argelino contextualiza, traz possíveis significados pensados pelo autor alemão em seu texto de 1921, ao mesmo tempo que não se priva de fazer críticas pertinentes e duras quando acha que é necessário fazê-las.

Embora o texto tenha sido apresentado nessa ocasião, o autor argelino já exorta os leitores que, a despeito de qualquer outras razões, há apenas uma autorização limitada e restrita para analisarmos a “Solução Final” em Benjamin, quer seja porque ela é posterior à morte do mesmo, quer seja em razão da especificidade de tal tema. Dessa maneira, ele não vai buscar o pensamento de Benjamin sobre o nazismo, sobre o antissemitismo, ou, como dito, sobre a “Solução Final”, ele vai buscar, ao invés, *uma lógica* presente no texto benjaminiano em análise, sob a qual Derrida acredita que o filósofo alemão teria balizado seu pensamento sobre o tema. Passemos então a ela.

A priori, Derrida vai afirmar que Benjamin veria a “Solução Final” como uma consequência de uma radicalização generalizada gerada pelo nazismo. Essa radicalização se daria nos diversos âmbitos: 1) Linguagem, ao fomentar o discurso de ódio, a violência performativa e midiática, além da radicalização na linguagem de todas as esferas da vida humana; 2) Estado, seja no radicalismo totalitário ou nas diversas formas de revoluções, ou seja, o texto de Walter Benjamin é uma ode contra a figura do Estado; 3) Decadência do sistema parlamentar, personificada na figura radical da polícia, por fim, 4) A radicalização da violência mítica, dita fundadora, que surge como uma reação contra o direito posto, seja natural ou histórico-positiva, uma vez que toda a estrutura do nazismo funda-se em mitologias.

A posteriori, passamos então às críticas, começando justamente na questão da violência mítica, uma vez que, segundo Derrida, uma análise da “Solução Final” não pode, de nenhuma forma, ficar circunscrita a essa violência, pois, segundo ele, o nazismo, ao se apoderar dela, tentou esconder e eliminar o “outro”, conceito do francês Levinas. Diante disso, para pautar uma análise dela não é possível fazer o mesmo que tal funestos algozes fizeram, é preciso olhar o outro, principalmente aqueles outro que foi alvo de tantas atrocidades. É preciso fazer isso como reação, porque o nazismo travou uma guerra contra o nome, tentou apaga-lo completamente, não só apaga-lo naquele momento, como também a memória do nome, provando perversões historiográficas, com certos revisionismos e relativistas.

Por fim, a maior crítica de Derrida ao texto de Walter Benjamin, com relação ao tema do colóquio no qual ele foi analisado é a seguinte:

O que, para terminar, acho mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades que ele tem com o pior (crítica da *Aufklärung*, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.), é finalmente uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da “solução final”, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. Que tentação? A de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um “processo não-sangrento que fulmina e faz expiar”[...] (DERRIDA, 2010, p.143)

Derrida, ao fazer essa crítica, vê-se horrorizado ao comparar o que foi feito nos campos de concentração e nas câmaras de gás como algo “expiatório”, como uma “assinatura da justa e violenta cólera de Deus”. O argelino vê aí um terrível e nefasto erro de Benjamin, ao permitir que seu texto seja apropriado por tão horripilante proposição.

Portanto, encontrando-se diante dessa situação, insatisfeito com as soluções encontradas até então, o argelino vai propor um dever a todos nós, com o qual ele finaliza tal complexo e clássico texto.

Mas, se houvesse um ensinamento a ser tirado, um ensinamento único entre os ensinamentos sempre únicos do assassinato, mesmo singular, de todos os extermínios coletivos da história (pois cada assassinato individual e cada assassinato coletivo é singular, portanto infinito e incomensurável), o ensinamento que poderíamos tirar hoje, e se podemos devemos, é que precisamos pensar, conhecer, representar para nós mesmos, formalizar, ajuizar a cumplicidade possível entre todos esses discursos [...] (DERRIDA, 2010, p.145)

Referências Bibliográficas

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

{deveria ter colocado o DERRIDA aqui novamente}

MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. **Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PEDROSO JUNIOR, N. C. Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução. **Revista Encontros de Vista**. Recife, v. 5, n. 1, p. 48-59, jan./jun. 2010.

PIAUI, W. S. {“} **Ética e linguagem: uma introdução ao pensamento de Derrida** {”} ((tirar do negrito)). *No prelo*.

{tem que decidir, se colocar os títulos das obras em itálico durante o texto, aqui eles também tem de estar em itálico, se em negrito aqui, no corpo do texto também}

{A/C para quem está no primeiro trabalho, tudo excelente, várias experiências de leitura analítica e interpretativa e domínio dos expedientes associados à forma, escolha de citações fundamentais mas, às vezes, extretamente difíceis de serem analisadas}

FICHAMENTO FORÇA DE LEI

Ruth Almeida Lima

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta e tudo em tamanho 12}

Introdução a Metodologia Científica

Docente: William de Siqueira Piauí

Discente: Ruth Almeida Lima

Nº de Matrícula do discente: 202200086855

Data: 07/10/2022 {a aluna havia colocado todas essas informações em cabeçalho, tem a vantagem de não perder páginas dos trabalhos, mas para a presente publicação tivemos que manter apenas na primeira página, o que recomendaríamos é colocar o nome completo no recurso “Número de Página” no rodapé}

INTRODUÇÃO

O livro aqui analisado {qual?} é composto das transcrições de dois colóquios apresentados por Jacques Derrida (1930-2004) em universidades dos Estados Unidos, o primeiro em Cardozo Law School, em 1994, o segundo na Universidade da Califórnia, em 1990, tratando da desconstrução aplicada ao problema da justiça. A edição da editora Martins Fontes apresenta ainda um *post scriptum*, atualizando e, nesse caso, ratificando o que fora declarado de 1989-1990. O presente fichamento objetiva localizar, no livro, e redigir aqui aquilo que for pertinente para pensar a questão da justiça e do direito {e a lei}, bem como a relação desses elementos {conceitos} com a {conceito de... e de...} violência e o Estado.

O trabalho secciona-se em duas partes, correspondentes às divisões do livro feito pelo próprio autor: {“}Do Direito à Justiça{”} e {“}Prenome de Benjamin{”}, além de breve comentário do *Post Scriptum*. A primeira{,} é subdividida em “Uma crítica moderna da ideologia jurídica: análise genealógica” (p. 17-25) e “A justiça como experiência do impossível: análise de paradoxos lógico-formais ou aporias” (p. 30-57); a segunda, em três seções que ilustram problemáticas as quais o autor desejou discutir e que serão caracterizadas ao longo desse segundo momento. {ao fazer referência ao segundo momento, cria uma dúvida, pois o termo momento não aparece anteriormente}

PARTE I - DO DIREITO À JUSTIÇA

1. Uma crítica moderna da ideologia jurídica: análise genealógica

Derrida, diante da circunstância de se ver obrigado, de modo a alinhar-se ao que é justo no sentido de justeza e adequação, a falar uma língua que não é a sua, aproveita a{s} idiossincrasias dos idiomas e das palavras que remetem ao que se entende popularmente por justiça para introduzir as teses principais do colóquio. As expressões idiomáticas que chamam a sua atenção irão ilustrar as conclusões que {às quais} Derrida chegou em torno do tema da justiça.

A primeira delas, “*to enforce the law*”, do inglês, evidencia a relação necessária entre força e lei, e, portanto, uma relação estreita entre violência e a justiça como direito. Aparece aqui, pela primeira vez no colóquio, a separação entre justiça e lei, entre justiça e direito. A condição de “*enforceability*” do direito implica no seu funcionamento mesmo o uso da força para se fazer valer. O uso de violência para aplicar a lei faz entender, então, que mesmo a lei julgada injusta, ou a lei não justificável, pode ainda ser “*enforced*” pelo aparato jurídico. Derrida, a partir dessa observação, faz questionamentos importantes e aos quais tentará responder (ou ao menos trazer ao debate) ao longo da discussão:

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? (DERRIDA, 2010, p.9 {dar espaço depois de “p.”})

A próxima expressão comentada é “*Gewalt*”, do alemão. Apesar de frequentemente traduzida por “violência” em outros idiomas, na língua original o seu significado abrange também o sentido de “{“}poder legítimo, autoridade, força pública” (DERRIDA, 2010, p. 9). Sendo usada tanto para designar os poderes institucionais, quanto o uso da força, entende-se que *Gewalt* é a violência autorizada por lei. Aqui, Derrida introduz o problema da origem não autorizada do direito: {não se trata somente de uma não autorização, mas de uma violência, o *enforced* que faz com que a lei seja aplicada}

Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma autorizar-se por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta? (*idem*, p.10 {separar})

Mais à frente no texto, Derrida explora as questões suscitadas pelas expressões idiomáticas utilizando-se de fragmentos de {citações extraídas da obra} “Pensamentos”, de Blaise Pascal²⁸ e de uma interpretação, tanto própria quanto pascaliana, de um excerto de Montaigne²⁹. A partir de uma interpretação não convencionalista desses autores, Derrida vislumbra a origem de uma crítica da ideologia jurídica{,} a {à} qual{,} quer dar continuidade através do estilo desconstrucionista. Vejamos, então, de que serve à discussão esses escritores modernos.

Retoma-se, com Pascal, a questão da correlação necessária entre força (violência) e justiça (como direito). Derrida expõe as conclusões de Pascal em três partes: primeiro, afirma-se que “é justo que aquilo que é justo seja seguido, e é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido” (PASCAL *apud* DERRIDA, 2010, p.18). Depois, é dito que “a justiça sem a força é impotente [...] é preciso pois colocar juntas a justiça e a força [...] {nesse tipo de citação, não são necessários, nem no início nem no fim}” (PASCAL *apud* DERRIDA, 2010, p. 19). Por fim, Pascal conclui: “E assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo.” Chega-se a uma conclusão já envisionada {visionada, antevista, percebida, explanada, explicitada} pela análise de vocábulos feita anteriormente no texto, a saber, que a força, e não a justiça, como se imagina comumente, é a verdadeira condicionante daquilo que é justo para o direito.

Aponta-se, então, que o fragmento de Pascal se remete a uma interpretação feita a partir do pensamento de Montaigne:

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

Toda a autoridade da lei não repousa, portanto, em uma suposta “justeza” que lhe seriam próprias, mas sim em uma crença a que lhe direcionamos {que lhe concedemos}, em um respeito irracional e injustificável a que lhe oferecemos. A expressão que aparece neste ponto do colóquio, “fundamento místico da autoridade”, será essencial para a proposta filosófica do

²⁸ Blaise Pascal (1623-1662) foi um matemático, filósofo e teólogo francês. Suas principais obras são “Pensamentos” e “As Provinciais”.

²⁹ Michel de Montaigne (1533-1592) foi um filósofo, humanista e moralista francês. Sua obra principal é “Ensaio”, inaugurando através deles um gênero textual próprio.

autor, que é a de uma atualização, por meio da desconstrução, de uma crítica da ideologia jurídica.

Derrida parte então à sua interpretação dos excertos mencionados {trocaria o termo interpretação por leitura desconstrutiva ou desconstrução}, procurando se afastar das perspectivas tradicionais e convencionalistas sobre eles. Argumenta que as conclusões de Pascal, para muito além de um pessimismo vulgar ou de simples relativismo, na verdade evidenciam que o direito “manteria, com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa.” (DERRIDA, 2010, p.24). Porém, e é necessário esclarecer isso, o direito não é, ao menos em sua origem, mero instrumento a serviço de forças ideológicas, políticas ou econômicas. Indagando-se sobre a origem do direito, precisamente sobre seu momento fundador, pode-se lá encontrar como agente instituidor uma força performativa, tautológica, que se funda e se sustenta sobre si mesma. {aqui temos um ponto crucial que merecia se demorar um pouco mais, sobretudo sobre essa performatividade, recuperando o sentido trazido por Austin}

Na fundação do direito:

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. (DERRIDA, 2010, p.25)

Finalmente, chega-se à compreensão de Derrida sobre o místico, citado por Pascal e Montaigne. Deve-se entender esse termo, segundo o próprio autor, em seu sentido wittgensteiniano.

Finalmente, chega-se a uma distinção entre direito (e suas leis) e a justiça, e identifica-se como aquilo que sustenta o fundamento da força da lei não a justeza, mas a autoridade, uma autoridade de origem inescrutável. {temos dois parágrafos conclusivos, seguidos, porém não foi criada uma linha de conexão entre eles}

Derrida vislumbra nas proposições dos filósofos franceses anteriormente citados o ponto de origem de uma crítica moderna da ideologia jurídica, uma que se vê obrigada a reconhecer, e isto é o que mais interessa a Derrida aqui, a violência sem fundamento que institui o direito, o momento em que, sem direito, a força faz surgir a lei mesmo sem um aparato jurídico {ou filosófico ou teórico} anterior que justifique a sua normatização. É nisso, também, e resgatando o ponto explicitado em b) {??}, em que constitui a essência violenta da lei: “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” (DERRIDA, 2010, p. 26)

Esse momento fora do justo e do injusto (em um sentido que está além do direito) é o que Derrida vai entender por “fundamento místico da autoridade”, um místico nos termos como postos pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, isto é, aquilo que não pode ser explicitado através da linguagem.

2. A justiça como experiência do impossível: análise de paradoxos lógico-formais ou aporias

A partir de agora, então, a justiça não somente é vista, por Derrida, como anterior ao ou além do direito, separada e independente dele, mas também como aquilo que está além da linguagem por ser, justamente, o *místico*.

Apesar de não se poder falar diretamente do místico, Derrida insiste em dissertar sobre a justiça. E como isso seria possível? Falando-se obliquamente dela, através do estilo analítico da desconstrução. Primeiro, reconhece-se que direito não é justiça (ele é, no máximo, “vontade de justiça, um apelo à justiça” [DERRIDA, 2010, p.30]). O direito é o cálculo da justiça, é aquilo que, através de conceitos generalistas, como norma, valor, regra, acredita aplicar a justiça, fazer justiça. Mas a justiça não pode ser calculada. A justiça é aporética, impossível de ser experienciada, calculada, reduzida a uma regra de aplicabilidade universal. O justo só pode ser vislumbrado nos casos singulares, nas decisões particulares e contingentes que são feitos diante das especificidades de um estado de coisas. Entretanto, e é nisso em que consiste o seu caráter aporético, a justiça exige ser calculada:

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra. (*idem*, p.30 {separar})

Derrida parte então a uma análise de três aporias, que na verdade são o desdobramento de uma: a justiça, que é o místico, o infinito, o incalculável, o impossível, o singular, exige, para ser justa, ser exercido pelo Direito, que é finito, calculável e universal.

Primeira aporia: a epokhé {itálico} da regra {talvez colocar em negrito ou itálico, para sabermos que se trata de um subtítulo de subparte}

Toda decisão {suposta} justa há de ser, para se efetivar como tal, livre e responsável. Porém, toda deliberação justa deve seguir uma regra ou norma anterior pela qual deve se justificar. A epokhé se apresenta no ponto em que Derrida diz que não há decisão propriamente se o que se faz é apenas aplicar uma regra. O cálculo, sozinho, não tem qualquer correspondência com a justiça. Da tão somente aplicação da regra, não se tem a justiça propriamente, mas a legitimidade ou legalidade do ato de direito. A justiça, porém, não se faz sem que a decisão que busque aplicá-la se refira a um sistema normativo que a anteceda e que a sustente. A decisão justa, portanto, deve ser livre e responsável, mas é necessário que preste contas a determinados princípios {Importante observar que, no sentido destacado por Derrida, a decisão deve ser livre no sentido de Kierkegaard, como o é a loucura e não pode ser considerada, pois, responsável no sentido da racionalidade}. Como ser *livre* para decidir, mas, ao mesmo tempo, apoiar essa decisão em uma regra anterior? Para tanto, o juiz deve reinterpretar a regra sempre e novamente em todo caso, observando o particular e reinventando, a partir dele, a regra geral:

[...] para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, rejustificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio (*idem*, p.44)

Segunda aporia: a assombração do indecível

O indecível da justiça se erige a partir da tensão entre a impossibilidade de fazer justiça somente aplicando uma regra, sem a interpretação dela, e a absoluta necessidade, para a justiça ser de fato concretizada, de fazê-la surgir de modo que ela corresponda a alguma diretriz prévia. Há de se fazer uma decisão que obedeça a essas condições. No momento em que a decisão é feita, porém, ainda não se pode afirmar com certeza que ela é justa, pois assim que proferida surge com ela também a regra que sustenta a própria decisão. Como saber, então, que essa decisão passou pela “prova da indecibilidade”, como saber que ela não apenas aplicou uma norma anterior, que apenas executou um gesto automático, enfim, que sequer houve uma decisão? É esse o aspecto fantasmático do indecível: {os espaçamentos antes e depois de nota estão variando muito}

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. (*idem*,p.48)

Terceira aporia: a urgência que barra o horizonte do saber

A decisão justa é feita sempre imediatamente, sem poder esperar por algo que a justifique. Não se deve pensá-la a partir de um saber teórico ou histórico anterior, pois a decisão é uma urgência e não pode esperar pela análise. “O instante da decisão é uma loucura”, diz Derrida, citando Kierkegaard³⁰. A decisão, apesar de precisar da interpretação e reinterpretação da norma para ser justa, é feita (e não pode não ser feita) de forma irrefletida.

Mesmo que o tempo e a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem, por hipótese, ilimitados, a decisão seria estruturalmente finita, por mais tarde que chegue, decisão de urgência e de precipitação, agindo na noite do não-saber e da não-regra (*idem*, p.52)

Por fim, conclui-se que a justiça é um porvir e que toda decisão só poderá ser justa ou não quando julgada retroativamente no futuro {excelente}. Derrida alerta: essa dificuldade de ser justo, essa opacidade da justiça, que não se mostra de forma determinada, presente e estável, não deve fazer com que desconsideremos o aspecto político que implica o “fazer justiça”:

Esse excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma, a idéia {ideia (gramática atual)} incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. (*idem*,p.55)

PARTE II - PRENOME DE BENJAMIN

Nessa seção, Derrida faz uma interpretação do texto {“} *Para uma crítica da violência* {” (tirar do itálico)} {,} (1921) {tirar do parêntese e do itálico}, ou *Zur Kritik der Gewalt (gewalt*, vale lembrar, como violência enquanto autoridade pública, de ordem estatal), de Walter

³⁰ Soren Kierkegaard (1813-1855) foi um filósofo e teólogo dinamarquês por muitos considerado o primeiro filósofo existencialista. Suas principais obras são “Ou isso, ou aquilo: um fragmento de vida” e “Temor e Tremor”.

Benjamin³¹. Objetiva, com a análise desse texto, explorar uma leitura possível do ensaio à luz dos acontecimentos que o sucederam poucos anos depois, como a ascensão do nazismo e a "solução final". Derrida demonstra preocupação, também, com a afinidade que identificou entre Benjamin, judeu alemão, e a produção teórica de Carl Schmitt e {Martin} Heidegger, ambos grandes intelectuais do século XX que se aliaram ao movimento nazista, aliança essa que poderia ser prevista no tratamento teórico que davam a questões como a guerra e a violência e em suas tendências anti-democracia parlamentar. Escolhe esse ensaio por ser ele um texto que "reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa" (DERRIDA, 2010, p. 70), assim, expondo nele, também, uma crise no direito, que se articula conjuntamente à ordem liberal.

Derrida diz que a intenção de Benjamin foi o {a} de inaugurar uma filosofia do direito. No desenvolvimento desse intento, porém, vê problemáticas que procura comentar nesse colóquio: primeiro, a distinção que Benjamin faz entre a violência (*Gewalt*) fundadora e conservadora do direito (p. 73 a 89); em segundo, a distinção entre violência fundadora mística grega e a violência divina judaica (p. 96 a 120); enfim, a distinção entre a justiça como princípio de finalidade da violência divina e a força como princípio da fundação mística do direito (p. 120 a 136)

Vejamos, agora, a exposição de Derrida referente à primeira problemática.

O texto de Benjamin se propõe a uma crítica radical do uso da violência no direito. Diz que o direito nunca de fato efetivou essa crítica, restringindo esse debate à esfera dos meios e a uma análise da justeza (ou falta dela) da instrumentalização dessa força. A violência em si mesma nunca foi considerada na produção teórica da filosofia do direito, em especial a do direito natural. Esta é especialmente negligente à questão, considerando a violência como o meio natural por excelência e de uso incontornável na natureza, cujo uso é sempre justificável se direcionado a fins justos. O jusnaturalismo vê como nada mais natural que a violência tornada *de jure* na relação contratual que funda o Estado moderno, a violência empregada na Era do Terror durante a Revolução Francesa, e das interpretações vulgares do darwinismo³² no século XIX.

O direito positivo se mostra, inicialmente, mais próximo de uma crítica da violência em si, pois reconhece a condicionalidade do uso da violência como meio. Porém, sob mais

³¹ Walter Benjamin (1892-1940) foi um filósofo e crítico literário alemão. Suas principais obras incluem "A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica" e "Teses sobre a História".

³² O Darwinismo é uma teoria biológica desenvolvida por Charles Darwin (1809-1882) e que explica a origem e evolução das espécies através do princípio da seleção natural.

minucioso escrutínio, reconhece-se que compartilha com o direito natural um pressuposto dogmático comum: fins justos podem ser atingidos por meios justificáveis. O que antes era posto como uma oposição, mostra-se agora como faces da mesma moeda, ou talvez, em uma analogia mais adequada, como duas tendências que, aparentando conduzirem-se em direções opostas, se encontram em uma mesma rota circular.

O direito europeu, logo que se estabelece, proíbe o indivíduo de exercer sua força violenta, e assim o faz por temer que o emprego dessa força subjetiva coloque em risco a própria existência do direito. É a partir disso que é desvelado o *interesse* do direito, isto é, o de fundar-se e manter-se, tautologicamente, mesmo que contrariando a justiça, e o meio de que se utiliza para garantir esse interesse é o do monopólio da violência. A admiração que se sente pelo “grande criminoso”, por exemplo, se dá justamente por ser este tipo de personagem o que, ao contrariar as normas em vigor, expõe uma violência muito maior que aquela que emprega ao infringir a lei, ou seja, a violência mesma da lei, do direito, o seu caráter sistêmico e sua ambição de determinar o destino.

Benjamin usa um exemplo moderno para ilustrar uma contradição essencial do direito: por ocasionalidade histórica, se fez necessário criar um direito de greve, isto é, um direito à violência cujo sujeito não é o Estado, mas o trabalhador. Esse monopólio compartilhado, porém, é supervisionado e limitado pelo Estado, e toda greve que, em sua violência, procure exceder a violência do Estado e fundar, através disso, uma outra ordem normativa (tornando-se um movimento revolucionário, portanto), é de novo jogado para a ilegalidade pelo mesmo Estado que concedeu certa liberdade de contestação. A greve geral que primeiro conseguiu acesso a esse direito foi a política, a que emprega uma certa não-violência na simples recusa de seus trabalhadores a continuarem trabalhando enquanto suas exigências não são satisfeitas; porém, essa que é proletária e, por isso, almeja uma fundação de uma outra estado de coisas, é duramente reprimida logo nos primeiros sinais de uma mobilização revolucionária.

Aqui, Derrida encontra, nesse momento de transição de um direito para o outro, a categoria gramatical do futuro anterior {exemplos? (podia trabalhar alguns em nota)}. Todo estado surge de uma revolução, e essa revolução será, posteriormente, legitimada pela ordem que foi erigida no momento de suspensão de um direito anterior. A lei só pode ser interpretada e entendida *a posteriori*, quando for legitimada (ou não) por um direito porvir. Há aqui uma tentativa de tornar presente o direito no momento em que ele está suspenso. Derrida julga então a lei do direito como o “místico”, transcendente, um ato performativo que, por isso, necessita

de um sujeito que a enuncie, que a funde, que a autorize. A lei é sempre uma promessa {feita no futuro anterior?}.

Disso, o filósofo argelino identificou um outro círculo hermenêutico, o de inteligibilidade e legibilidade da lei. A lei recém fundada só pode ser interpretada como legítima a partir de uma maneira de interpretar que surge após a fundação do direito que resguarda essa lei. Todo direito possui um modelo interpretativo próprio que legitima, valida, que torna direito a ordem jurídica que se instaurou. Ao mesmo tempo em que esses mecanismos autorizam o direito, eles também escondem e tornam ilegível a violência recôndita no estabelecimento e funcionamento desse direito. {seria interessante citar onde, no texto de Derrida, podemos localizar cada um desses pontos}

Derrida enfim, após uma longa exposição de parte do ensaio de Benjamin, explicita o problema que encontra na distinção entre violência fundadora e conservadora do direito: não há ruptura pura, portanto essa distinção não é plena e não se pode separar de modo significativo um tipo de violência do outro. Toda instauração tem por objetivo, além de fundação, também, e em forma de promessa, a autoconservação. Do mesmo modo, toda conservação procura fundar e refundar sempre e sucessivamente aquilo que preserva para assim continuar preservando. Deduz-se daí que não há também ruptura ou abismo que separe as modalidades de greve geral política (mantenedora) e greve geral proletária (fundadora). A essa relação em que essas duas funções se confundem, Derrida dá o nome de *contaminação diferencial*. {onde (AUTOR, ano, p.x) aparece o termo?}

Agora, partiremos para as considerações de Derrida quanto a segunda problemática elencada por ele, a da diferenciação entre violência mística e violência divina. O autor expõe primeiro o desenvolvimento das ideias de Benjamin que levam a essa distinção, caracterizando cada lado dela posteriormente.

Benjamin indigna-se com a superficialidade da oposição à pena de morte por ativistas e pacifistas do pós-guerra, que desconsidera o fato de ser justamente esse controle que o direito tem sobre a morte uma condição basilar para o seu funcionamento e autoridade:

[...] quando se ataca a pena de morte, não se contesta uma pena entre outras, mas o pró-prio direito em sua origem, em sua própria ordem. Se a origem do direito é uma instauração violenta, esta se manifesta do modo mais puro quando a violência é absoluta, isto é, quando toca no direito à vida e à morte. (DERRIDA, 2010, p. 97)

A violência do direito é, portanto, antinatural, e esse caráter pode ser testemunhado na espectralidade da polícia do Estado moderno. A polícia, explora Derrida baseando-se em Benjamin {trocaria por “de acordo com Derrida...”}, é a instituição que toma para si as funções instauradoras e conservadoras do direito simultaneamente. Instaura o direito emitindo decretos de todo tipo, conserva o direito por aplicar as suas normas, por zelar, através da força, pelo cumprimento de suas diretivas. A espectralidade decorre do fato de hoje, com as novas tecnologias de repressão, a polícia estar presente em todo lugar, mesmo quando não está de fato. Derrida a define como “estruturalmente repugnante, imunda por essência” (2010, p. 98), um espectro que não respeita separação entre público e privado {contra Rorty, portanto}, que se confunde com o Estado mesmo:

[...] a polícia é o Estado, é o espectro do Estado, e que não se pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da *res publica*. Pois 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)

Vemos mais uma vez aqui no exemplo da polícia moderna a dificuldade de atestar a existência de formas puras de violência conservadora e violência instauradora. A polícia seria aquilo que, integrando as duas, não se deixa definir por nenhuma, fica em suspenso em seu aspecto fantasmático. Derrida vai dizer que Benjamin “admite [...] que o mal da polícia é o de ser uma figura sem rosto, uma violência sem forma (*Gestaltlos*)” (2010, p. 103), dentro do Estado moderno. Essa indefinição é sinal de uma decadência do espírito (*Geist*) da polícia, é a degenerescência que a transforma em espectro nas democracias parlamentares do século XX.

Derrida fará então uma aproximação não antevista por Benjamin entre o espectro e o espírito. Do texto de Benjamin, infere-se que a violência do direito é uma questão espiritual. O espírito, quando age e se manifesta, assim o faz em forma de poder, de violência, culminado em ditadura. O espírito se conduz à ditadura. Assim é posto por Benjamin em outro texto, “Origem do drama barroco alemão”, citado por Derrida nesse colóquio {excelente lembrança de leitura auxiliar}. Pois bem, nessa lógica, a polícia não espectral das monarquias seria um tipo mais “puro” da instituição que o da que se apresenta nas democracias liberais da Europa no século XX. No primeiro caso, a violência é integralmente concedida ao espírito da polícia, e está de acordo com o funcionamento desse tipo de Estado que assim seja. Mas nas democracias, a polícia exerce funções que não são suas e a concretização de seus “fins naturais”,

que é o de agir em toda a sua violência, é impedida, ao menos em teoria, pela divisão dos três poderes (executivo, legislativo, judiciário {Montesquieu (valei uma nota)}):

Na monarquia absoluta, por mais terrível que seja, a violência policial mostra-se tal qual é e tal qual deve ser em seu espírito, enquanto a violência policial das democracias nega seu próprio princípio, legislando de modo sub-reptício, na clandestinidade (*idem*, p.108)

Derrida aponta que, apesar de Benjamin ter se proposto a uma crítica revolucionária e marxista da democracia liberal parlamentarista, há aspectos que lhe passaram despercebidos que aproximavam sua crítica da produção teórica reacionária de Carl Schmitt e {Martin} Heidegger:

Uma crítica da "degenerescência" (*Entartung*) como crítica de um parlamentarismo impotente no combate à violência policial, que a ele se substitui, é uma crítica da violência fundada numa "filosofia da história": colocação em perspectiva arqueo-teleológica, ou arqueo-escatológica que decifra a história do direito como uma decadência (*Verfall*) desde a origem. (*idem*, p. 108 e 109)
{a aluna usou muitas vezes o expediente "↓" ao finalizar as notas, o que a impede de justifica-las, por isso a última linha está com palavras e letras tão espaçadas, isto também pode ser uma indicação que extraiu da internet o texto, aqui sem maiores problemas já que referencia; corrigimos quase todos}

O parlamentarismo, por esquecer de suas origens inerentemente violentas, adota uma política que busca mascarar essa violência através de um compromisso, do diálogo, do contrato. Por encobrirem a violência, os mecanismos parlamentares tornam-se também violentos. Haveria uma maneira de agir visando a fins sem utilizar meios violentos? Benjamin diz que sim, afirmando que as relações privadas são principalmente mediadas por ações não-violentas, além da arbitragem ser, no âmbito das relações públicas, o meio não-violento por excelência da diplomacia.

Ao introduzir o problema do destino à discussão, surge então um outro tipo de violência:

O que aconteceria se uma violência ligada ao destino (*schicksalsmässige Gewalt*) e utilizando meios justos (*iberechtigte*) se achasse num conflito insolúvel com os fins justos (*gerechten*)? E isso de tal sorte que fosse necessário encarar uma outra espécie de violência que, com relação àqueles fins, não fosse nem um meio justificado, nem um meio injustificado? (*idem*, p. 116)

A violência do destino é aquela representada pelos mitos gregos, e ela não está contida na dicotomia meio/fim. A partir daqui, Derrida se encaminha para as problemáticas da última parte do texto de Benjamin, destacando, primeiro, a sua preocupação com a ambiguidade ético-

política nas declarações do escritor alemão e, depois, a coragem de Benjamin em reconhecer a responsabilidade de fazer uma decisão não sustentada por nenhum critério exterior como princípio de toda justiça verdadeira.

Voltemos à divisão entre violência mítica e violência divina. Referente à primeira, Benjamin usa o mito de Níobe para ilustrar seu argumento. Níobe, ao desafiar os deuses, sofre uma violência determinada pelo destino. Essa expiação sangrenta é o gesto instaurador do direito. A “ambiguidade demoníaca” a que se refere Benjamin, atribuindo-a à violência mítica grega, concerne ao fato de que, no momento originário do direito, a força (*Macht*) empregada para fundá-lo faz do direito um privilégio de algum grupo no tempo histórico.

A violência divina em tudo se opõe a violência mítica. Ela destrói o direito, aniquila-o, faz a expiação fulminando, sem derramamento de sangue, aquele que é julgado. A violência mítica executa o sacrifício, a violência divina o aceita. A violência mítica é contra a vida em vida, em favor próprio; a violência divina é contra a vida, a favor do vivente, preservando a alma. Esta é uma interpretação de Benjamin do judaísmo, do divino judaico. À luz dessa perspectiva, a violação do princípio “não matarás” não é sempre punível, e dizer que desse mandamento decorre juízo específico que prever uma condenação independente das circunstâncias em que foi desobedecido deriva de uma sacralização da vida comum que é historicamente muito mais recente que a própria lei divina posta em questão.

A essa sacralização da vida, Benjamin se opõe veementemente. A vida natural não é mais valiosa que a vida justa. A vida não se reduz a simples biologismo, a uma força vital abstrata, pois “o que constitui o valor do homem, de seu *Dasein* e de sua vida, é conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o futuro da justiça, o futuro de seu ter-de-ser-justo. O que é sagrado em sua vida não é sua vida, mas a justiça de sua vida.” (idem, p. 125).

O último paradoxo apresentando por Derrida no texto de Benjamin {aquí seria interessante tomar cuidado com o termo último. Quais são os outros? Não é possível depreender da leitura, uma vez que o termo só vai aparecer na primeira parte do fichamento que, por sua vez, não trata de Benjamin} é o da decidibilidade e da indecidibilidade. A indecidibilidade histórica se situa ao lado da violência mítica, da violência que funda e conserva o direito. Somente no direito mítico há a certeza da decisão, o conhecimento pleno da decisão, e é nessa modalidade que a decisão é universal e generalizada. A decidibilidade pertence à violência divina, que é mais justa e mais efetiva, mas a decisão feita a partir dela não é acessível, nunca podemos ter certeza dela. Em resumo:

{ } {revisão de espaçamentos do início e final de notas}

[...] de um lado, a decisão (justa, histórica, política etc.), a justiça para além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece *estruturalmente o do indecidível*, do direito mítico e do Estado (*idem*, p. 130)

Derrida encaminha-se para a conclusão. Comenta, por fim, a conclusão de Benjamin, a sua assinatura. Para uma crítica da violência termina com “*die waltende* {itálico} [...]”: soberano. O prenome de Benjamin aparece coincidindo com a violência divina pura que nomeia antes de nomear, que dá os prenomes sem precisar se justificar, e mesmo assim reinando justa e forte. A violência divina, que se confunde com a justiça, com o poder, com a autoridade, é:

Soberana pelo fato de se chamar e de ser chamada ali onde soberanamente ela se chama. Ela se nomeia. Soberana é a potência violenta dessa apelação originária. Privilégio absoluto, prerrogativa infinita. A prerrogativa fornece a condição de toda apelação. Ela não diz mais nada, ela se chama portanto em silêncio. Somente ressoa, então, o nome, a pura nominação do nome antes do nome. A prenominação do nome, eis a justiça em seu poder infinito. Ela começa e termina na assinatura (*idem*, p. 134)

POST SCRIPTUM

Por fim, Derrida conclui condenando como “terrível e insuportável” (DERRIDA, 2010, p.143) as conclusões possíveis da tese benjaminiana das origens míticas e divinas da violência relacionado{as} ao direito. O principal perigo é a abertura que dá a um revisionismo histórico antissemita e a tentação de interpretar o holocausto como “uma manifestação ininterpretável da violência divina” (DERRIDA, 2010, p.143):

Quando pensamos nas câmaras de gás e nos fornos crematórios, como ouvir sem estremecer essa alusão a um extermínio que seria expiatório porque não-sangrento? Ficamos terrificados com a idéia de uma interpreta-ção que fizesse do holocausto uma expiação, e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus [...] (DERRIDA, 2010, p.144)

{O texto apresenta uma estrutura muito boa e vai aos pontos fundamentais, embora aqui tenha faltado um melhor desenvolvimento das ideias conclusivas. Terminar com uma citação direta, talvez não seja a melhor forma de concluir o fichamento. Excelente começo de pesquisa}

Referências Bibliográficas:

BENJAMIN, Walter. {“} *Para uma crítica da violência* {” (sem itálico)}. In: _____ {retirar}. Escritos sobre Mito e Linguagem {colocar em itálico} (1915-1921) {retirar}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

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

FICHAMENTO *FORÇA DE LEI*

Jacinta Vieira Santos

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta}

Disciplina: Introdução à Metodologia Científica

Docente: William de Siqueira Piauí{ } {espaços desnecessário}

Discente: Jacinta Vieira Santos{ }

Matrícula:

Data: 05/10/2022 {apesar do texto seguir o espaçamento 1,5, a aluna se esqueceu de colocar “0pt” em “Antes:”, na aba “Parágrafo”}

DERRIDA, Jacques. <i>Força de lei: o "fundamento místico da autoridade"</i> . Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Em uma associação entre a observação dos movimentos do texto e a percepção subjetiva do próprio leitor, preservou-se a estrutura original da obra *Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade”*, adicionando apenas subpartes nas parcelas seccionadas do texto. Desse modo, anatomicamente, o livro divide-se em: “Advertência” {páginas tal até tal}, “Do direito à justiça”, “Prenome de Benjamin” e “Post-Scriptum”. Na parcela {parte} intitulada “Advertência”, temos uma nota do editor acerca da estruturação da obra, bem como informações relativas à origem dos ensaios. Outrossim, tendo em mente que em “Do direito à Justiça” o ensaio é reflexo de uma prática desconstrucionista, estabeleceu-se uma divisão que levou em conta os estilos praticados pelo autor. Portanto, seccionou-se a composição ensaísta em duas partes, a primeira intitulada “Da memória histórica”, a qual incluiu as subpartes “Direito ≠ justiça: o fundamento místico da autoridade” e “Desconstrução, justiça e direito”, e a segunda denominada “Dos paradoxos lógico-formais”, incluindo também a subparte “O paradoxo da força violenta do direito justo.” {espaço entre linhas “Antes 12pt”}

Em concordância, dividimos a parte “Prenome de Benjamin” em quatro partes tentando estabelecer uma correspondência com a ordem das discussões empreendidas no ensaio original de Benjamin intitulado “Para uma crítica da violência”. Desse modo, as partes que se seguiram foram: “Prolegômenos” (§61 - §73), “Introdução” (§74 - §96), “Direito e violência: instauração e conservação” (§96 - §120), “Das violências mítica e divina” (§120 - §139).

Por fim, no “Post-Scriptum”, Derrida discorre sobre o contexto histórico-político em que Benjamin redige o ensaio e traz à luz mais uma vez a discussão sobre a solução final. O que nos levar a pensar: até que ponto “Para uma crítica da violência” pode ser concebido como uma profecia do terror nazista, em que a detenção imotivada {sem motivo}, os comandos de espancamento, as decisões incontestáveis das esferas de poder e o assassinio brutal faziam parte do cotidiano.

ADVERTÊNCIA

Do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, a obra “*Força de Lei: o fundamento místico da autoridade* {itálico ou negrito}” é composta por dois textos ensaísticos intitulados, respectivamente, “Do Direito à Justiça” e “Prenome de Benjamin”. O primeiro ensaio, {referente à} sua fala durante um colóquio na Cardozo Law School, no outono de 1989, sob o título “Deconstruction and the Possibility of Justice”, problematiza a justiça e o direito a partir de um viés desconstrucionista. “Do Direito à Justiça” é essencialmente construído sob a tematização da justiça enquanto uma experiência do impossível, assim como sob as implicações que a melindrosa fronteira, se é que esta existe, entre direito e justiça abarca. No segundo, Jacques Derrida interroga um texto de Walter Benjamin, singularmente um ensaio escrito em 1921, nomeado Zur Kritik der Gewalt {itálico}. Proferido durante a parte inicial do Colóquio “{“}Nazismo e a solução final – Os limites da representação”, na Universidade da Califórnia, durante os anos 90, em “Prenome de Benjamin”, o pensador desconstrucionista propõe uma singular interpretação e articula numerosas {várias} questões acerca da indissociável relação entre o direito e a violência em um texto assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total não só do direito, como também da justiça e dos direitos do homem.

DO DIREITO À JUSTIÇA

PARTE I - DA MEMÓRIA HISTÓRICA

Direito ≠ justiça: o fundamento místico da autoridade

Em Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade” {itálico}, o texto ensaístico que constitui sua primeira seção é envolto pela problematização derridiana sobre a justiça e o direito a partir de um viés desconstrucionista. “Do Direito à Justiça” é essencialmente construído sob a tematização da justiça enquanto uma experiência do impossível, assim como sob as implicações que a melindrosa fronteira, se é que esta existe, entre direito e justiça abarca. {espaçamento entre linhas “Depois 10pt”}

Desse modo, em virtude da relação metonímica entre direito e justiça, a análise e crítica do discurso e da ideologia jurídica empreendidas por Derrida fundamentam seu intento em apartá-las. {a proposta derridiana é justamente a desconstrução dessa relação entre direito e justiça, mas eu trocaria análise crítica do discurso por desconstrução ou uma leitura desconstrutiva, até porque existe uma disciplina que se chama “análise do discurso”} À luz da tradição filosófica, a justiça é interpretada enquanto uma estrutura metafísica ordenadora, simultaneamente, a justificação ideológica da justiça como consequência e fim do direito funda uma força metafórica que autoriza e legitima o ato violento fundador daquele. Assim, prestes a enunciar as exemplificações aporéticas que compõem o encerramento do ensaio, o autor afirma que a realização de uma distinção entre o direito e a justiça é complexa e preenchida pela {repleta de} instabilidade; a justiça em si é infinita, incalculável, assimétrica, heterogênea, já o exercício daquela enquanto direito comporta a legitimidade, o calculável, um sistema de prescrições regulamentares e codificadas que constituem um dispositivo estabilizável. À vista disso, discorre {afirma} Derrida:

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

Em face da constatação de que a justiça e o direito se confundem, porém necessitam ter seus limiares reestabelecidos, a concepção {desconstrução?} derridiana se desenvolve em torno da impossibilidade de uma teorização acerca daquela. A justiça não se presentifica, não pode ser objetificada, assim existe enquanto uma experimentação do impossível, fato que apela por uma desmistificação do direito. Portanto, se consequência direta do emprego da lei ou do direito, a justiça como idealizamos não é realizável. Dessa maneira, tais questões são

“problemas infinitos, infinitos em seu número, infinitos em sua história, infinitos em sua estrutura...” (DERRIDA, 2010, p. 29). Entretanto, a infinitude não se estabelece devido à expressiva quantidade ou ao profundo enraizamento no infinito de memória e de culturas que não podem ser apreendidas; a infinitude reside nelas mesmas porque exigem a experiência aporética, o ir sem chegar, a mística. Dessarte {Destarte}, diz Derrida:

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

Logo, a axiomática subjetal, vide sentenças como “o direito promove a justiça”, {onde? (AUTOR, ano, p. x)} confronta-se com sua fragilidade e grosseria teórica{s}, em estado de suspensão desloca-se do lugar que assegurava sua veracidade absoluta e acende numerosos questionamentos acerca de qual direito evoca-se, a partir da linguagem. Diante disso, segundo Derrida, o momento em que se finda a credibilidade de um axioma pode levar a crer na inexistência de um lugar para o interesse teórico que se direciona para os problemas da justiça ou para o tratamento desta em si. No entanto, embora o direito ou a lei não a possuam enquanto consequência direta, uma vez que ela somente existirá como tal mediante o uso da força, a ideia incalculável e doadora da justiça não deve ser abandonada a si mesma, pois a condição de abandono a aproxima do mal e da apropriação com fins perversos {aqui estamos diante de uma questão um pouco maior, uma vez que Derrida começa o seu texto justamente tratando da força da lei, ou *enforced*, essa relação deveria ter aparecido no início do texto}. Por conseguinte, afirma Derrida:

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

Nesse viés, instaura-se o questionamento acerca do fundamento último da razão jurídica, o qual instiga um trajeto exploratório pela estrutura una do poder legal e da autoridade ora autorizante, ora autorizada que constituim a força de lei. Para o filósofo franco-argelino, o direito que se expressa no âmbito legislativo ou moral não é seguido por ser em si mesmo o

reflexo da justiça. Desse modo, a não-subversão frente ao que aquele estabelece é simplesmente o produto de uma aplicação que pressupõe a força ou pela autoridade que encerra. O ato de seguir a lei seria, pois, o fruto da mera crença que se deposita no dever segui-la; crença que é também uma consequência direta da potente autoridade que a {ela?} delegamos. Portanto, o fundamento místico da autoridade, o qual está intrinsecamente ligado à criação do direito, reside no crédito posto e nos atos de fé que legitimam o poderio da lei. Ademais, amiúde, o feito de “crer” é incitado {segundo a lembrança de Montaigne} por ficções legítimas que articulam a ideia de que no seguimento das normas (im)postas pela autoridade jurídica jaz o suprassumo da justiça e do bem-estar social. Dessa maneira, em um resgate do pensamento daqueles que primeiro empreenderam, na modernidade, uma crítica da ideologia jurídica, Jacques Derrida cita a fala de Montaigne sobre o fundamento místico da autoridade:

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

Diz{ia} ainda Michel Montaigne:

(...) as mulheres usam dentes de marfim onde os naturais lhes faltam e, em vez de sua verdadeira tez, forjam outra de alguma maneira estranha... embelezam-se com uma beleza falsa e emprestada: assim faz a ciência (e até mesmo nosso direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça). (DERRIDA, 2010, p.21).

À luz destas reflexões, se a relação metonímica entre direito e justiça fosse genuína, a justiça não passaria de um mero tributo aos preconceitos de uma sociedade arbitrária e irracional. Isto posto, de acordo com Derrida, a justiça se constitui, com efeito, enquanto uma experiência da alteridade absoluta, isto é, ainda que inapresentável, nela se encontra a chance do acontecimento e a condição da história. Salienta ainda “...uma história sem dúvida irreconhecível, claro, para aqueles que pensam saber do que falam quando usam essa palavra, quer se trate de história social, ideológica, política, jurídica etc.” (DERRIDA, 2010, p.55 {dar espaço depois de “p.”}). Assim, como experiência da singularidade, a justiça que é devida ao outro precede qualquer contrato, antepõe o conceito do *outrem* incógnito ao de homem e nos lança em uma infinda procura e apelo por ela. De tal modo, ela desajusta o direito nas dobras do devir histórico, vertendo-o também em uma promessa sempre vindoura da alteridade. Em virtude disso, discorre Derrida:

(...) futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* porvir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente

porvir. Ela o terá sempre, esse por-vir, e ela o terá sempre tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um, conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política. (DERRIDA, 2010, p. 53-54).

Desconstrução, justiça e direito

Ao se endereçar à problemática da desconstrução e da possibilidade de justiça, Derrida inicia sua discussão com numerosos questionamentos a respeito do papel daquela em assegurar e autorizar um discurso ou até mesmo a própria existência da justiça. Ao concatenar as indagações retóricas “Os **“{”** desconstrucionistas” têm algo a dizer sobre a justiça, algo a fazer com a justiça? Por que, no fundo, eles falam dela tão pouco? Isso lhes interessa, afinal? Não será, como alguns desconfiavam, porque a desconstrução não permite, nela mesma, nenhuma ação justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, mas constitui até mesmo uma ameaça contra o direito e arruína a condição de possibilidade da justiça?” (DERRIDA, 2010, p.4), o autor funda as bases para atualizar uma desconstrução que possua um comprometimento explícito com a questão da justiça enquanto uma experiência do impossível, bem como para a desarticulação das incessantes conexões melindrosas construídas entre o direito e a justiça. Assim, no decorrer do ensaio, Derrida se esforçará para mostrar como aquilo que se entende por desconstrução, contrariamente ao que os críticos pensavam, apenas e tão somente se direcionou ao problema da justiça, embora não pudesse realizá-lo diretamente, uma vez que “trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento.” (DERRIDA, 2010, p.5).

Posteriormente, em um elogio aos trabalhos empreendidos pelos Critical Legal Studies {itálico, está em outro idioma (português)}, o filósofo cita a importância de programas mais radicais comprometidos com a abordagem desconstrucionista, mas ressalta que para ser fiel a si mesma tal procedimento não deve permanecer enclausurado em discursos meramente especulativos, teóricos e acadêmicos. Desse modo, a intensificação máxima das transformações em curso, mudanças responsáveis e intervenções eficientes devem estar no campo de visão do que pretende a desconstrução.

À vista disso, a partir de uma perspectiva derridiana, a prática da desconstrução ao desconstruir as repartições que instituem o ser humano, preferencialmente o macho branco europeu, enquanto referencial para o justo e o injusto, não provoca invariavelmente a injustiça nem a aniquilação de uma oposição. Na verdade, tal procedimento leva à “reinterpretação de todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia” (DERRIDA, 2010, p.36). Diz ainda Derrida:

Na hipótese que avento superficialmente, por enquanto, o que se chama correntemente de desconstrução não corresponderia de nenhum modo, segundo a confusão que alguns têm interesse em espalhar, a uma abdicação quase niilista diante da questão ético-político-jurídica da justiça e diante da oposição do justo ao injusto, mas a um duplo movimento... (DERRIDA, 2010, p.36).

Portanto, para que a desconstrução seja realizável é mister que haja a dissolução de todas as rígidas oposições conceituais, de tal modo os conceitos não são vistos separadamente e diferentes entre si. Isto posto, enquanto uma nova forma de apreender não só o texto, como também a realidade, ela expõe que conceitos inicialmente vistos sob uma ótica binária, vide a tensão entre justiça e injustiça, são profundamente, dinamicamente e paradoxalmente interconexos. Dessa maneira, evidencia-se que a problematização do direito e da justiça sob a égide desconstrutivista empreendida pelo autor está envolta numa lógica distinta, a qual faz com que o texto seja conduzido por dois movimentos. Logo, segundo Derrida:

Em geral, a desconstrução se pratica segundo dois estilos que, o mais das vezes, ela enxerta um no outro. Um deles assume o aspecto demonstrativo e aparentemente não-histórico dos paradoxos lógico-formais. O outro, mais histórico ou mais anamnésico, parece proceder por leituras de textos, interpretações minuciosas e genealógicas. (DERRIDA, 2010, p. 40-41).

Por conseguinte, ao revelar tensões, aporias, paradoxos e contradições na estrutura {justificante?} do direito, a desconstrução o torna instável, o que pode ser concebido enquanto uma ameaça à “justiça”. Todavia, esta desarticulação das camadas textuais permite a manutenção da abertura, da dinamicidade e da vivacidade das questões, bem como impede que um dos lados da oposição se torne prioritário. À vista disso, versa {afirma} Derrida:

(...) o direito é essencialmente desconstruível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. (DERRIDA, 2010, p.26).

Contudo, relembra que o direito ser desconstruível não é algo negativo, mas o local em que reside a chance política do progresso histórico, isto é, faz do questionamento sobre as bases e fronteiras do aparelho conceitual, teórico e normativo que recobre a justiça um imperativo sempre vivo. Essa concepção permite a Jacques afirmar categoricamente algo que talvez estivesse há muito explícito ao longo do ensaio: a desconstrução é a justiça. Disso advém três proposições (DERRIDA, 2010, p.27):

- 1) A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
- 2) A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.

3) Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a indesejabilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe* X (indesejável), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indesejável). {espaçamento entre linhas deveria ser simples, e mais um de 1,5 depois do fim da citação}

Por fim, se obtêm respostas às indagações iniciais a respeito de uma desconstrução que aparentemente estaria distante do direito, do ético, mas principalmente da questão da justiça. Tendo em vista que nesta forma de pensamento crítico {?} a interrupção e o estremecimento de toda metafísica baseada nas oposições é seu ponto central, a desconstrução não só a tematiza, como também se encontra~~m~~ envoltas em uma indissociabilidade, na qual desconstrução e justiça tornam-se unas. Sendo assim, de acordo com Derrida o que se entende como desconstrução diz respeito a um duplo movimento que assume:

O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, desde então, mais ou menos legíveis ou pressupostos. Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a *tarefa* de uma memória histórica e interpretativa está no cerne da desconstrução. (DERRIDA, 2010, p. 36-37).

DOS PARADOXOS LÓGICO-FORMAIS

O paradoxo da força violenta do direito justo

No princípio de suas enunciações elementares, Jacques Derrida resgata a expressão idiomática inglesa “to enforce the law” {colocar em itálico (português/francês)}, objetivando criticar a inseparável correlação entre o direito, que pretende exercer-se em nome da justiça, e a “enforceability” desta que, convertida em lei e direito, deve ser posta em ação pelo emprego da força. Ademais, o autor argelino discorre que {quanto à} sua tradução para o francês em {ser algo como} “aplicar a lei”, fez com que a sentença perdesse sua pujança interior responsável por aludir inequivocamente que “o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável.” (DERRIDA, 2010, p.7-8). Sob essa ótica, depreende-se que, sem a força, o direito e a justiça são impotentes; a justeza das leis fundamenta-se tão somente na possibilidade de serem forçosamente aplicadas pelo direito. Portanto, as leis são

“justas” porque supõem uma força de aplicação violenta, a qual, paradoxalmente, abriga um direito “justo” que se edifica sob a injustiça. Em face disto, Derrida nos lembra que “o próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença” (DERRIDA, 2010, p. 24). Diz ainda:

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

Em seguida, a análise derridiana incorpora elementos do pensamento de Pascal e Montaigne {tomaria cuidado com o termo “análise” e “incorpora”. Uma vez que a tarefa da desconstrução vai além disso, e já falou dos dois filósofos}, que refletem premissas de uma crítica da ideologia jurídica moderna, ao que Derrida refere-se enquanto “uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade.” (DERRIDA, 2010, p. 23). Ante o axioma pascaliano “é justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido” (DERRIDA, 2010, p.18), pondera que a definição do justo, no sentido de justiça, demanda analiticamente e a priori que o “reto” seja seguido, enforced; sendo também a necessidade de seguir aquilo que é mais forte detentora de certa justeza. Desta maneira, para Pascal:

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

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

(...) um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda equidade, pela

simples razão de ser recebida; é o fundamento místico da autoridade. Quem a remete a seu princípio a aniquila. (apud DERRIDA, 2010, p.20).

Entretanto, segundo o pensador desconstrucionista, o direito não pode ser interpretado enquanto um mero ente subserviente à força, posto que, partilharia com ela uma relação mais interna e complexa. A justiça enquanto direito não serviria meramente a uma força ou a um poder social de ordem econômica, política ou ideológica, cuja existência deveria ser extrínseca e anterior a ela. Deste modo, contrariamente, seu momento de instituição jamais poderia ser um evento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Dessarte, a “a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa {vale uma nota explicativa} e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderiam nem garantir nem contradizer ou invalidar” (DERRIDA, 2010, p. 24). Portanto, ainda sob a ótica {ou} perspectiva derridiana:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “ilegais” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e é mais do que um exemplo, de um Estado como garante de direito) suponha condições e convenções prévias (por exemplo no espaço nacional ou internacional), o mesmo limite “místico” ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções - e de sua interpretação dominante. (DERRIDA, 2010, p.26).

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

PRENOME DE BENJAMIN

PARTE II

Prolegômenos (§61 - §73)

O Manguenzal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.3, n. 15, jul. - dez. 2022, ISSN: 2674-7278.

Em 1990, na Universidade da Califórnia, é apresentado {o texto, a palestra} “Prenome de Benjamin”, {que se tornará?} ensaio que constitui a segunda parte do livro “Força de Lei: o fundamento místico da autoridade” {itálico}. Proferido na abertura de um colóquio intitulado “Nazismo e a solução final”, {nele} Jacques Derrida percorre uma trajetória desconcertante ao interrogar o texto de Walter Benjamin “Por uma crítica da violência”, de 1921. Para o filósofo argelino, o peculiar texto do pensador alemão perpassa a crítica da ideologia jurídica ao analisar e explicar o desafiador vocábulo *Gewalt*, o qual assume os contornos de um poder legal, logo, força legítima, como também de uma violência autorizada. {espaçamento entre linhas mudou novamente}

Ademais, o desconstrucionista enxerga no texto uma incógnita, um enigma, visto que o espectro de uma violência exterminadora o assombra; violência capaz de extinguir toda manifestação da justiça e do direito. Contudo, o ato violento que carrega consigo a lei do fantasma, simultaneamente, conduz o seu espectro para a assinatura do texto, vide que entre o termo alemão *Gewalt* e o prenome de Benjamin, isto é, Walter, é produzido um vaivém de significações.

Introdução (§74 - §96)

Por conseguinte, enquanto produto do mal *da* e *na* representação, o espectro que aterroriza a linguagem interrompe seu funcionamento pleno ao apartá-la do apelo à *presença* no nome, sua condição elementar, fato que a distingue da ausência que articula uma lógica da representação por meio dos signos. Assim, a linguagem torna-se refém de uma dimensão técnica, utilitária, informativa, comunicativa, e, portanto, não expressiva {a questão da linguagem valeria toda uma pesquisa a parte, excelentes observações}. Logo, a partir da análise derridiana, infere-se que tal “ente” fantasmagórico alcança o suprasumo da brutalidade e do mal no corpo da linguagem empregada na propaganda nazista ao provocar, cruelmente, o massacre de milhões mediante uma morte sem sangue.

Contudo, Derrida discorre que {sobre? faz notar que?} a problemática da representação no texto benjaminiano não encerra tão somente o tópico supracitado. Em sua crítica, a representação verte-se em sistema político, em especial, o parlamentar, cuja funcionalidade não é mais reconhecida por Benjamin, uma vez que, ao ter mutilada a violência revolucionária que

o fundou, o aparelho parlamentar principia sua decadência. À vista disso, pondera o desconstrucionista: {espaçamento antes e depois da citação}

A análise de Benjamin reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, e, portanto, do conceito de direito dele inseparável. A Alemanha da derrota é então um lugar de concentração extrema para essa crise, cuja originalidade reside também em certos traços modernos, como o direito à greve, o conceito de greve geral (com ou sem referência a Sorel). É também o momento seguinte de uma guerra e de uma anteguerra que viu o desenvolvimento, mas também o malogro, na Europa, do discurso pacifista, do antimilitarismo, da crítica da violência, até mesmo da violência jurídico-policia, o que não tardará a repetir-se nos anos seguintes. (DERRIDA, 2010, p. 70-71).

Destarte, pode-se concluir que para além de refletir uma crise europeia das instituições no Entreguerras, sobretudo na nação alemã acometida pela derrota massacrante, o contexto em que se dá a produção do ensaio traz também consigo o colapso de um direito inerente ao poder estatal. Ante ao exposto, evidencia-se a fonte do ímpeto benjaminiano para a realização de uma crítica da violência em si, de um ato violento agora avesso às premissas de um direito direcionado por meios e fins, no qual aquele seria instrumento de manutenção e monopólio do poder.

De tal modo, por meio de sua empreitada ensaística, o próprio filósofo alemão e sua obra tornam-se objetos da leitura e crítica derridiana. Nas sete décadas que separam a produção de "Por uma crítica da violência" e do "Prenome de Benjamin", a ambiguidade com que Derrida desdobra o ensaio percorre todo o texto, posto que, ora alia-se de forma irrestrita às discussões propostas, ora as relega quando da discussão de uma violência pura ou divina "que assina o texto... pois Deus é o nome dessa violência pura, e foi ele quem deu todos os nomes." (DERRIDA, 2010, p.133). Em virtude disto, o pensador argelino adverte ser necessária a realização de "transposições prudentes" (DERRIDA, 2010, p.112) ao criticá-lo.

Ainda considerando a questão da representação, indaga-se acerca do que proferiria Walter Benjamin sobre a "solução final", se este não houvesse cometido suicídio no começo dos anos 40. Para Derrida, nada mais pôde ter ocupado o pensamento do intelectual germânico desde a escrita de seu ensaio "Zur Kritik der Gewalt {itálico}" de 1921. Ao desenvolver algumas previsões acerca do que o autor teria dito, indica que a "solução final" abalaria a lógica da representação de tal modo que, a partir deste acontecimento irrepresentável, "não somente o discurso e a literatura e a poesia não são impossíveis, mas seriam ditados, mais originariamente e mais escatologicamente do que nunca, pela volta ou pelo advento ainda prometido de uma

língua dos nomes, de uma língua ou de uma poética da apelação, em oposição a uma língua dos signos, da representação informativa e comunicativa." (DERRIDA, 2010, p. 65).

Direito e violência: instauração e conservação (§96 - §120)

Posteriormente, Derrida passa a discutir um dos principais argumentos que fundamenta a crítica da violência benjaminiana, isto é, a definição de violência advinda do direito natural que afastou a crítica da violência em si mesma ao ater-se somente a uma interpretação tradicional da violência aplicada. Nesta concepção, estaria a violência a serviço dos meios, sejam justos ou injustos, e dos fins, os quais sempre justos. Dessarte, sob a ótica jusnaturalista, a *Gewalt* é natural {Derrida não gostaria deste uso de expressão idiomática tão descontextualizado, cuidado}. Não obstante a tradição do direito positivo estar mais consciente acerca da historicidade do direito e ser apta a realizar uma crítica aos meios, aquela ainda não se aproxima do que propõe Benjamin, porquanto, tal como o jusnaturalismo, toma para si o dogma de que é possível atingir fins justos por meios injustos. Nesse sentido, ajuíza Derrida que:

Em todo caso, a crítica benjaminiana da violência pretende exceder as duas tradições, e já não pertencer à esfera do direito e da interpretação interna da instituição jurídica. Ela pertence àquilo que ele chama, num sentido bastante singular, de “filosofia da história”, e se limita expressamente, como sempre o faz Schmitt, aos dados do direito europeu. (DERRIDA, 2010, p.77).

Logo, a crítica de Benjamin baseia-se em uma oposição à lógica de operação da violência instrumental. Não comprometendo-se em realizar qualquer julgamento no âmbito do direito inaugura uma filosofia histórica deste, iluminando também a noção de que a exclusão de uma crítica da violência em si não foi produto da casualidade, mas do propósito estratégico do direito moderno europeu, isto é, do direito institucionalizado, de impedir a análise de uma violência que ele denominará soberana.

Nesse viés, nota-se, como argumenta Derrida, que a violência dita pura ou divina não habita a gênese da ordem simbólica do direito, fato que a torna uma ameaça externa a este e ao poder de Estado indissociável ao direito, o qual no exercício do monopólio de sua violência, simultaneamente fundadora e conservadora, assegura sua existência, evitando com isso a fundação de outro Estado, ou seja, de um novo direito. Por consequência, a ameaça ao direito vem do seu próprio interior, do âmago dos seus princípios fundacionais, do risco que se materializa, a exemplo, no direito de greve e de greve geral, ou seja, “no direito a ter direito”,

o qual poderia incitar uma violência revolucionária que teria como resultado a fundação de um novo direito. Assim, alude Derrida que:

Tal situação é, de fato, a única que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito. Ela não consiste, essencialmente, em exercer sua potência ou uma força brutal para obter tal ou tal resultado, mas em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, nesse caso, a ordem de direito estatal que teve de conceder esse direito à violência, por exemplo, o direito de greve. (DERRIDA, 2010, p.80-81).

Seguindo similar linha argumentativa, diz em continuidade que:

O que o Estado teme, 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-se*), e portanto de se apresentar como tendo um direito ao direito. (DERRIDA, 2010, p.81).

Dessa maneira, sem se contrapor à Benjamin, Derrida afiança ainda que esta violência fundadora não é externa ao direito, mas ela é aquilo que, no direito, suspende-o, constituindo um estado de não direito, o qual conserva-se enquanto um acontecimento indecifrável, denominado por ele "o místico". Destarte, ela habita a ordem simbólica do direito, posto que se vê condicionada a toda um arcabouço hermenêutico que lhe atribui sentido e legitima. Ademais, o filósofo desconstrucionista, ao retomar a fala do pensador germânico acerca do fascínio despertado no povo pela figura do grande criminoso, *versa* {sobre se (regência)} *que tal* fenômeno possui sua razão no fato de que aquele provoca a lei evidenciando a violência da própria ordem jurídica, que se manifesta, pois, na sua forma mais absoluta, que é a pena de morte, corroborando com a afirmativa de que há, segundo Benjamin, "algo de podre no âmago do direito". (DERRIDA, 2010, 90).

Das violências mítica e divina (§120 - §139)

Em face de tal constatação, em sua crítica, Benjamin alcança algumas distinções, as quais Derrida agrupa em três debates basilares. Ao que se segue, primeiramente, existe a violência fundadora, que institui o direito, e a violência conservadora que legitima e assegura a

permanência e a aplicabilidade do direito. Fundamentalmente, há também a violência mítica, que corresponde à violência que funda o direito, e a violência divina, neste caso judaica, que é concebida enquanto destrutiva e aniquiladora. Por fim, diferencia-se a justiça como princípio de toda e qualquer posição divina de fins e o poder como princípio de toda e qualquer posição mítica do direito.

Ao aproximar-se da última sequência do texto de Walter Benjamin, o ensaio derridiano passa a evocar elementos milenares, imagens do místico pertencentes ao campo da abstração. Logo, “é preciso destacar, nele, pelo menos dois traços: por um lado, uma terrível ambiguidade ético-política, a que reflete, no fundo, o terror que forma efetivamente o tema do ensaio; por outro lado, a instabilidade exemplar de seu estatuto e de sua assinatura.” (DERRIDA, 2010, p. 120). Deus e destino, sob a perspectiva benjaminiana, são utilizados para erigir a ideia de uma violência que exista fora do direito, ou seja, uma violência que suponha a pureza e o divino, que tão somente age e se manifesta. Deste modo, apenas o poder mítico será identificado com a violência, e não o poder divino, exceto por meio de efeitos incomensuráveis, visto que o poder que absolve da culpa é inacessível ao homem. Logo, a respeito da violência divina, Derrida pondera que:

A violência divina é a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a mais decidível e a mais decisória. Mas, como tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou “certeza” decidível de nossa parte. Nunca a conhecemos nela mesma, “como tal”, mas somente em seus “efeitos”. Seus efeitos são “incomparáveis”. Eles não se prestam a nenhuma generalidade conceitual^{1}, a nenhum juízo determinante. Só há certeza (*Geunssheit*) ou conhecimento determinante no domínio da violência mítica, isto é, do direito, isto é, da indecidibilidade histórica. (DERRIDA, 2010, p. 129-130).

Deste modo, a crítica de Benjamin busca validar a existência de uma violência pura. Ao passo que a violência fundadora do direito nunca aparta seu íntimo e necessário laço de ligação com ele, a violência divina rasga o tecido homogêneo que conecta o direito e a violência. Assim, arquiteteta-se não como como violência que governa ou executa *⌈(die schaltende)* {o aparecimento do sinal “°”, e vimos vários, é um indicador que algo foi retirado da internet, atenção; aqui não é o caso mas quanto a informações maiores é necessário dar o crédito de onde foi retirada, do contrário se trata de plágio}, mas como violência que simplesmente age e se manifesta *⌈{retire o sinal de parêntese do itálico} die waltende)*. À luz do exposto, Derrida diz que em suas últimas linhas, logo antes de assinar, Benjamin usa a palavra “bastardo” para afirmar que:

O direito mítico, poderíamos dizer, a ficção jurídica, é uma violência que teria “abastardado” (*bastardierte*) as “formas eternas da violência divina pura”. O mito abastardou a violência divina com o direito (*mit dem Recht*). Mau casamento, genealogia impura: não a mistura dos sangues, mas a bastardia, que afinal terá criado um direito que faz correr sangue e pagar com o sangue. (DERRIDA, 2010, p.131). {excelente e totalmente inesperada escolha de citação}

POST- SCRIPTUM

PARTE III

No “Post-Scriptum”, fragmento que encerra a obra “Força de lei: o fundamento místico da autoridade”, em um estilo mais histórico, Derrida retoma de forma sucinta parte da discussão empreendida no último capítulo lido. Assim, debruça-me uma vez mais {??? pretendemos nos desbruchar novamente, debruça-se novamente} sobre a questão da solução final à luz do ensaísta judeu alemão Walter Benjamin. Nas palavras de Derrida, o texto é datado e assinado, logo {se} insere em uma lógica espaço-temporal rígida, imutável e dotada de pertença. Teria sido, então, “Para crítica da violência” capaz de antecipar a barbárie arquitetada que viria a ser a solução final? Igualmente não podemos convocá-lo enquanto testemunha, o que restou foi tão somente a possibilidade limitada de utilizá-lo como testemunha do nazismo que ainda não tinha assumido seus contornos mais marcantes, a saber o antissemitismo e o racismo. Por consequência, nesta desafiadora tarefa, o filósofo argelino procurou ir além do seu entusiasmo por seu evento, por sua estrutura, por aquilo que é ofertado, por seu vislumbre dos pensamentos judaico e alemão que precedem a ascensão do nazismo. Isto posto, Derrida não pauta a sua análise em perguntar meramente o que teria pensando Benjamin sobre o tema do nazismo e do antissemitismo, haja vista os numerosos escritos do próprio ensaísta, que podem responder as {às} questões. Nem mesmo o que teria ideado sobre a temida solução final e quais juízos teria dela feito vão perpassar de forma central aquilo que desenvolve Derrida.

A despeito da “impossibilidade” de obter uma resposta total para tais questionamentos, o filósofo desconstrucionista lança-se na assombrosa empreitada de, a partir de algumas premissas, “reconstituir, não enunciados, mas reconstituir; não enunciados possíveis de Benjamin, mas os grandes traços do espaço problemático e interpretativo no qual ele teria talvez inscrito seu discurso, com relação à “solução final”. (DERRIDA, 2010, p. 137). Portanto, o que segue é um movimento de retomado de alguns tópicos que estiveram presentes em “Prenome de Benjamin”. Partindo então do pressuposto que Benjamin “teria provavelmente considerado a “solução final” como a extrema consequência de uma lógica do nazismo que, para retomar os

conceitos de nosso texto, teria correspondido a uma radicalização múltipla como a extrema” (idem, 2010, p. 137), Derrida enumera alguns dos acontecimentos que estiveram ligados a essa radicalização múltipla do nazismo {nazismo} que conduziu à solução final. Submetidos a ela, estiveram a linguagem, o Estado, a democracia parlamentar moderna substituída por uma polícia moderna que passa a operar junto a ela e a violência, está última não em qualquer tipo modalidade, mas na sua função mítica. O que nos levar a pensar: até que ponto “Para uma crítica da violência” pode ser concebido como uma profecia do terror nazista, em que a detenção imotivada, os comandos de espancamento, as decisões incontrastáveis das esferas de poder e o assassinio brutal faziam parte do cotidiano.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N; ALMEIDA, J. L. V; OLIVEIRA, E.M; ARNONI, M.E.B. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades, 2011.

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

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaaios* ({Volume} 3). Trad. Sérgio Milliet. Brasília: Ed: UnB: Hucitec, 1987.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PIAUÍ, W.S. “_____”.{falta o título da aula “Ética e linguagem: uma introdução ao pensamento de Derrida” (confira-se o outro volume da presente edição)}” No prelo.

{A/C pra quem está no primeiro trabalho, tudo excelente, várias experiências de leitura analítica e interpretativa e domínio dos expedientes associados à forma}

FICHAMENTO FORÇA DE LEI

Ruth Almeida Lima

Universidade Federal de Sergipe
Introdução a Metodologia Científica
Docente: William de Siqueira Piauí
Discente: Ruth Almeida Lima
Nº de Matrícula do Discente: 202200086855
Data: 07/10/2022

{É preciso estar, no título, a referência completa do texto}

Introdução

O presente trabalho é um fichamento do texto *Para uma crítica da violência (1921)*, de Walter Benjamin³³, e é aqui analisada sua pretensão em inaugurar uma crítica contemporânea à ideologia jurídica. O trabalho divide-se em: parte um, sobre uma crítica à filosofia do direito e as tentativas de criticar a violência jurídica na esfera dos meios, não dos fins (p. 121-146); a segunda, sobre relações não-violentas fora do direito e definição de violência mítica instauradora do direito (p. 146-150); por fim, o projeto revolucionário da violência divina destruidora do direito (p. 150-156).

Parte I {Deve haver dois espaçamentos de 1,5 entre o título da subseção e o corpo do texto anterior}

Walter Benjamin, autor do texto, para tornar possível uma verdadeira crítica da violência, expõe aquele que até então se colocava como o solucionador de conflitos pacífico por excelência, o Direito, como, na verdade, um agente antiético e violento em sua essência. Ao objetivar o julgamento ético da violência em si mesma, Benjamin entende que, para uma

³³ Walter Benjamin (1892-1940) foi um filósofo, crítico literário e ensaísta alemão associado à Escola de Frankfurt e influenciado pelo marxismo e pelos estudos do misticismo judaico. Suas principais obras são *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* (1935) e *Teses sobre o Conceito de História* (1940). {Os parágrafos nas notas devem estar justificados}

crítica séria da questão, essa não pode se restringir à esfera dos meios de sua aplicação. O Direito, no que diz respeito à violência, somente a avalia segundo aos fins aos quais ela serve. Assim, para o Direito, a violência é permitida, ou ao menos tolerada, desde que para fins justos; mas, deve ser proibida e os violadores devidamente punidos se usada para fins injustos. No fundo, a suposta crítica à violência do Direito é tangenciada para uma avaliação da justiça dos fins para os quais ela será meio. Benjamin, porém, não é superficial: quer, nesse texto, questionar o caráter ético da violência mesmo como meio para fins justos.

Inicia-se, aqui, uma crítica à filosofia do direito, com enfoque no direito natural. É apontado, por Benjamin, o descaso particular que a produção teórica que envolve direito natural, especificamente, direciona a uma consideração crítica da violência em si mesma. Considerada como um dado natural e inevitável, o direito não poderia lidar com a violência de outro modo senão o de regulamentar o seu uso, vigiar para evitar o seu abuso e justificar a sua instrumentalização para fins naturais, ou seja, fins sempre justos. Essa perspectiva naturalista, que não vê nada de problemático no lançar mão da violência para fins subjetivos, se alicerçam também na teoria contratualista do Estado [nota de rodapé], em que é requerido, pelos indivíduos, a concessão de um *status* jurídico a essa força que lhes é garantida pela natureza. Concepções do tipo adquirem um caráter biologicista no século XIX, através de uma leitura popular e vulgar do darwinismo: a violência é o principal meio o qual o ser vivo utiliza (e que não poderia não utilizar) para sobreviver em um estado de natureza ameaçador e imprevisível. Benjamin conclui, então, definindo “o dogma da filosofia do direito: a saber, que toda a violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme ao direito” (2011, p.123-124) {A/C: Talvez essa abordagem da leitura de Benjamin sobre o direito natural não esteja tão esclarecedora. Uma maior exposição dos movimentos do texto a tornaria mais interessante. Há uma nota faltante}

Continuando a crítica à filosofia do direito, volta-se agora para a filosofia do direito positivo. Em um primeiro momento, pode-se conceber o direito positivo como o oposto do direito natural. Afinal, o primeiro ignora a justiça a-histórica dos fins considerados naturais e preocupa-se, acima de tudo, em avaliar a justiça dos meios. O aparente conflito entre essas duas doutrinas é milenar nas discussões filosóficas do direito, e foi representada alegoricamente na peça de Sófocles, *Antígona*. {A/C: Uma nota de rodapé explicando essa relação faz-se necessária} Benjamin, porém, em sua crítica, arremata a falsa oposição entre essas duas escolas e expõe o dogma comum fundamental em que se encontram: “fins justos podem ser alcançados

por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (2011, p.124). O que antes era percebido como posições filosóficas inconciliáveis, agora é exposto como um mesmo movimento circular, conduzindo-se juntas a uma mesma direção.

Benjamin centra a sua investigação, nesse ponto do texto, nos critérios usados pelo direito positivo para justificação de meios violentos independente dos fins aos quais se dirigem. A teoria do direito positivo faz uma diferenciação nas esferas dos meios: aqueles meios em que o uso da violência é sancionado, ou seja, conforme ao direito, e aqueles em que ele não é sancionado e o seu uso, mesmo que para fins naturais, é proibido. Pelo caráter próprio do direito positivo, entende-se que, para fazer essa diferenciação, ele não se baseou em uma avaliação dos seus casos de aplicação. Benjamin indaga: “o que implica para a essência da violência que tal critério ou diferença seja possível em relação a ela; ou, em outras palavras, qual o *sentido* dessa diferenciação” (2011, p. 125). A resposta indica que o direito positivo exige que a norma seja justificada localizando sua origem na história. É assim, também, que justifica os fins “de direito”.

Para criticar o direito positivo, Walter Benjamin faz uma reflexão histórico-filosófica do problema, concentrando-se no contexto europeu na primeira metade do século XX. A legislação europeia atuava regulando os meios sempre que os fins naturais aos quais eles se referiam não poderiam ser efetuados sem o uso da violência. Desde que a violência estivesse submetida aos limites e determinações do direito efetivado, os seus fins tornam-se “de direito”. A partir dessa peculiaridade do ordenamento jurídico europeu, Benjamin conclui que “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito” (2011, p. 126).

Nessa conclusão, repousa a possibilidade surpreendente de se evidenciar através dele o verdadeiro objeto guardado sob a suntuosa estrutura do direito positivo, a saber, e contrariando toda a especulação filosófica anterior a Benjamin, o direito ele mesmo, encerrado em si próprio, e não um princípio de garantir certos fins por certos meios. Se é essa a função do direito, a de autoconservação infinita, e, agindo para esse fim, ele procura impedir o livre uso de violência para quaisquer fins que não definidos por ele mesmo, então pode-se supor (e aqui Benjamin só está fazendo suposições) que há algo na violência subjetiva que ameaça o direito não porque contraria seus fins, mas porque ela é, de alguma forma, capaz de obstruir sua conservação.

“Por qual função a violência parece ser no fundo tão ameaçadora ao direito, e pode ser tão temida por ele, irá se mostrar justamente onde, mesmo segundo a ordenação atual do direito,

ele ainda é admitido” (BENJAMIN, 2011, p. 128). Pois bem, uma das circunstâncias em que o direito concede o direito à violência e aceita compartilhar, com indivíduos, o seu poder monopolizado, é a de greve dos trabalhadores. Há de se destacar o caráter de “concessão” desse direito: ele é supervisionado e limitado pelo Estado e deve obedecer às condições estatais impostas. A modalidade de greve que consiste apenas em trabalhadores reagindo com o cessar de atividades e com a indiferença à violência dos patrões é preferida pelo Direito, permitindo-se que ela se desenvolva nesses termos sem entraves. Entretanto, o tipo que se baseia na chantagem, ou seja, que objetiva alcançar fins que são do interesse da classe trabalhadora para além de melhorias superficiais de salário e condição laboral (fins revolucionários, portanto, que têm em seu horizonte a fundação de um novo estado de coisas), esta sim ameaça perigosamente o ordenamento jurídico e é rapidamente colocada em ilegalidade, violentamente reprimida e desmobilizada, a ela negada qualquer direito de reação

Nesse exemplo, fica evidente que aquilo o qual o direito teme, com relação ao uso subjetivo da violência, não é principalmente a sua instrumentalização para fins que não sejam de direito, visto que faz exceções às greves que atuam de forma contrária à norma jurídica estrita; o que ele teme é a capacidade dessa violência de eliminar o domínio do direito atual vigente e substituí-lo por um outro:

Se violência fosse, tal como parece de início, apenas um simples meio para apoderar-se de imediato de qual quer coisa que se deseje no momento, ela só poderia atingir seu fim como violência predatória. Ela seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis. A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito [...] (BENJAMIN, 2011, p. 129-130) {a aluna colocou dois espaços simples depois da nota, é só um de 1,5}

Reconhece-se então a função fundadora da violência. Sobre isso, Benjamin também comenta sobre o direito de guerra. Este padece da mesma contradição que caracteriza o direito de greve. A violência da guerra sempre foi um meio para fins naturais. Para seu desfecho, porém, foi sempre necessário, mesmo em tempos primitivos, acertar um acordo de paz entre as partes conflitantes. Esse acordo, que, na verdade, é uma sanção, funda um direito novo, ao qual as partes envolvidas na guerra devem obedecer. Assim, o direito, que condena a greve por seu potencial de fundação de uma nova ordem através da violência, tem sua origem precisamente na fundação de um direito positivo que surge para instaurar um estado de paz.

Logo após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a crítica à violência que se erigiu como reação à beligerância do conflito enfocava o militarismo. O serviço militar obrigatório é um tipo de violência estatal, permitida juridicamente, e que não atende a fins naturais, mas principalmente a fins de direito. Essa demanda por parte do Estado de uma força bélica organizada para defendê-lo revela uma outra função do direito que não a instauradora: a violência do direito como mantenedora (ou conservadora) do direito e do Estado. Ativistas e pacifistas do período entreguerras ao fazerem sua crítica da violência estatal, não perceberam essa função e menos ainda a intenção do direito de se colocar historicamente como único destino possível.

Por isso, Benjamin aponta a superficialidade e ineficiência do debate pacifista enquanto protesto que objetivava alguma mudança real de situação: primeiro, diz que as reivindicações da época por um fim total de imposições do Estado ao sujeito ou até mesmo de imposições de um sujeito a outro se reduzem a um “anarquismo francamente infantil” (2011, p. 132); depois, diz que nem o imperativo categórico kantiano³⁴ poderia ser suficiente para uma crítica promissora da violência, visto que essa máxima, ao empossar o indivíduo da dignidade de ser sempre fim, nunca meio, em nada contradiz os princípios do direito positivo, o qual estaria, na verdade, até mesmo interessado em “reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo” (2011, p. 133).

Além disso, os críticos ignoraram uma questão essencial que minou o potencial revolucionário de sua crítica. Ao questionarem apenas normas específicas do direito, e desse modo acharem estar fazendo o suficiente para combater um uso injusto da violência, não vislumbraram no próprio direito a violência implicada em sua origem. Assim, para uma crítica radical e verdadeiramente efetiva da violência, seria necessário criticar o direito como um todo, e não apenas as suas partes, como fizeram os críticos do militarismo. Se a crítica feita à pena de morte como medida punitiva fosse levada às suas últimas consequências, tornar-se-ia evidente para os ativistas fiéis à forma do Estado liberal contemporâneo que o controle da vida e da morte é, na verdade, uma medida basilar para a autoridade do direito {A/C: Muito precisa essa conexão feita pela autora entre a questão da pena de morte e a forma do Estado liberal}:

[...] uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência

³⁴ “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, 2007, p.69).

[*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (BENJAMIN, 2011, p. 134)

A instituição para além do Estado {A/C: De certa forma faz sentido, mas a polícia também faz parte do Estado. Talvez ela esteja para além do direito positivado?} em que estão presentes a função instauradoras e mantenedoras da violência é a instituição policial. Nas lacunas do direito, quando esse se vê surpreendido diante de casos os quais não antecipou e que, por isso, não possui a legislação a ser aplicada, à polícia é permitido agir de modo improvisado. A polícia emite “decretos de todo tipo” para garantir o bem maior da segurança, além de ser responsável, também, por instaurar um estado de vigilância sentida como onipresente pelos indivíduos organizados nas sociedades de Estado moderno. Mais evidente é seu aspecto conservador: é um aparato que guarda o Estado de suas ameaças exteriores e que garante o cumprimento, pela força, das suas ordens de direito. O caráter espectral e instável da violência policial faz dela mais devastadora que a violência no e do aparato jurídico:

Ao contrário do direito, que reconhece na categoria metafísica “decisão” fixada no espaço e no tempo uma que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados. (BENJAMIN, 2011, p. 136)

Neste ponto do texto de Benjamin, é concluída uma fração de sua investigação: nessa primeira parte, intentou-se avaliar o que há no direito que o faz permitir, autorizar, legitimar o uso de violência na esfera de seus meios. Conclui-se, então, que o direito não pode prescindir da violência instauradora e mantenedora, as duas únicas formas de violência como meio. O autor pergunta-se então: seria possível a instrumentalização de meios não-violentos para a resolução de conflitos comunitários? Se sim, Benjamin antecipa, isso não poderia ser feito através do direito. O motivo disso está na impossibilidade de uma relação contratual (que é própria do direito) ser livre de violência e coerção mesmo que sutis e condicionais. Além de haver sempre a possibilidade da violência de retaliação por uma quebra de contrato, o próprio acordo é efetivado e garantido por uma instituição violenta em sua origem.

Complementa, ainda sobre a possibilidade ou impossibilidade de relações de direito não-violenta, com uma crítica ao parlamentarismo. Benjamin diagnostica como “decadente” as

instituições de direito que se esquecem da violência que as subscrevem, e que é por tal falta de consciência que recorrem à firmação de compromissos que se pretendem não-violentos. É uma pretensão que falha, e que falha pelos próprios meios dos quais lança mão posto que eles são, em sua estrutura própria, inevitavelmente coercitivos. O parlamento, então, não pode ser um provedor de paz e promotor da não-violência, pois não pode atuar senão de modo violento:

Por desejável e satisfatório que possa ser, comparativamente, um parlamento de alto nível, a discussão dos meios, por princípio não-violentos, de entendimento político não poderá incluir o parlamentarismo. Pois o que este consegue alcançar em questões vitais só podem ser aquelas ordenações do direito que têm a marca da violência tanto na origem como no desfecho. (BENJAMIN, 2011, p. 138)

Parte II

Mas, de maneira geral, é possível resolver conflitos sem empregar a violência? Benjamin diz que sim. Os chamados meios puros (“cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança” (*idem*, p. 139) se fazem presentes principalmente em relações intersubjetivas, e tornam possíveis acordos não violentos. O diálogo é exemplo de uma técnica que permite um entendimento mútuo e um consequente acordo não violento entre os indivíduos em conflito. O autor argumenta que a prova de inofensibilidade de relações do tipo está no fato de nelas não haver punição para a mentira. A proibição do embuste virá num direito já decadente, debilitado, inseguro da força de sua própria violência, que começa então a interferir nas relações de meios puros pois teme não conseguir lidar com a violência que porventura surja desses acordos fora de qualquer jurisprudência. Com esse gesto proibitivo, o direito enfraquece a possibilidade de aplicação de meios puros e, por isso, também limita a formação de relações não-violentas:

Em tais fins se mostra não apenas a deterioração da própria esfera do direito, mas ao mesmo tempo um minguar dos meios puros. Pois ao proibir o logro, o direito restringe o uso de meios inteiramente não-violentos, já que poderiam provocar a violência como reação. (*idem*, p. 140 {tamanho 12?})

Sob a perspectiva de Sorel³⁵, Benjamin vai defender que por vezes, a greve pode ser considerada um meio puro, não-violento. O sindicalista francês, em *Réflexions sur la violence*

³⁵ Georges Sorel (1847-1922) foi um teórico político, filósofo e sociólogo francês que teorizou sobre o sindicalismo revolucionário no final do século XIX e início do século XX.

(1907){, 1907}, diferencia entre greve geral política e greve geral proletária. A primeira se caracteriza querer um Estado ainda forte e violento, mas que use essa força para conceder e garantir as exigências dos grevistas. O que se objetiva, portanto, é que o Estado mude de governante ou de legislação, o que, nesse sentido, aproxima a violência empregada aqui de uma função instauradora: “A greve geral política [...] demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [*Kraft*], como o poder [*Macht*] passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos.” (SOREL *apud* BENJAMIN, 2011, p.142)

A greve proletária, pelo contrário, reivindica a supressão total do Estado, recusando reformas e concessões de qualquer tipo e só retomando as atividades laborais desde que essas aconteçam em uma configuração totalmente nova, sem mediação de órgãos coercitivos. Tem essa greve, portanto, caráter anarquista e, assim, é não-violenta. Em resposta às possíveis objeções acerca da facticidade do aspecto pacífico dessa relação de greve, o autor diz não fazer sentido considerar aqui as possíveis consequência trágicas e violentas da abolição de Estado sem um projeto utópico a guiando, pois o “caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundos seus efeitos ou fins, mas segundo apenas as leis de seus meios (BENJAMIN, 2011, p. 144). Por fim, dá exemplo de uma outra relação de meios puros e não violentos: o diálogo diplomático, análogo a uma conversa entre pessoas, em que conflitos entre nações são solucionados sem necessidade de contrato, sendo assentada a paz, quando bem sucedida a comunicação, por boa vontade e entendimento mútuo.

Benjamin coloca, no parágrafo 14 de seu texto, uma outra questão: “existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda a teoria do direito?” (2011, p. 145). Retoma-se o dogma básico da filosofia do direito, cuja veracidade foi contestada no início de seu ensaio. Um outro tipo de violência seria intuído nas seguintes condições: se os meios justificados pelo direito se encontrassem em contradição inconciliável com os fins justos aos quais deveriam servir; e se fosse possível imaginar um tipo de violência que não fosse meio, mas ainda sim estivesse relacionado aos fins de um modo desconhecido e nunca antes teorizado. Assim, Benjamin introduz o problema da “indecidibilidade última de todos os problemas de direito” (2011, p. 146), e acrescenta à questão um elemento divino: “Afinal, quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus.” (idem, p.146)

Esse outro tipo de violência é, então, uma *manifestação*, e não meio para um fim. A essa violência denomina-se mítica.

Parte III

A violência mítica é manifestação da existência dos deuses. A relação entre mito e Direito será demonstrado, por Benjamin, a partir do mito grego de Níobe. Na mitologia grega, conta-se que Níobe, filha de Tântalo e Dione, vangloriando-se de sua fertilidade que lhe concedeu sete filhos e sete filhas, zomba da deusa Leto por faltar nela o mesmo vigor fértil. Os dois únicos filhos de Leto, Apolo e Ártemis, vingam a mãe matando todos os filhos de Níobe. À Níobe é atribuída culpa e ela sofre de pronto uma expiação no momento da violência dos deuses. “Expição” e não “castigo”, Benjamin esclarece, porque (e é este o ponto que o autor quer fazer {A/C: “quer mostrar”, “quer aprofundar” talvez sejam opções mais interessantes}) o direito ainda não foi propriamente instaurado no momento em que Níobe desafia os deuses. Ainda não havia leis (escritas, ao menos) a transgredir. Há, porém, uma desobediência ou irreverência ao destino, e por isso a violência divina precisou agir. Nesse agir, instaurou-se o direito.

Quanto à violência instauradora do direito, diante dessa semelhança com a violência mítica, concluiu-se que a sua violência não se reduz ao campo dos meios, mas é fundamentação de seus fins também. A instauração do direito é violenta e o objetivo dessa instauração é a instauração mesma:

“A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito.” (idem, p. 148)

A violência instauradora do direito começa numa determinação de fronteiras. O poder que se estabelece nessa determinação de limites coloca o adversário dessa força, ou aquele que não era forte o suficiente para contrapô-la, sob a legislação do direito recém fundado. São nas fronteiras que a exemplificação do mito de Níobe expande seu significado: fronteiras são “pelo menos nos tempos primordiais, leis não escritas” (BENJAMIN, 2011, p. 149). Todos que transgridem esses limites são expiados, mesmo desconhecendo o início e o fim dessas linhas demarcatórias. O “desconhecimento” não é, no mito, fator de absolvição porque não há como desconhecer o destino ou estar fora dele, a transgressão está ela mesma prevista no destino. O

direito fundado pelo poder, como se pretende destino, também não livra de punição (aqui, no sentido de “castigo”) aquele que alega ignorância das leis.

Após identificar a sobreposição entre a violência mítica e violência instauradora do direito, Benjamin vê como necessária a abolição de uma instituição do tipo, e aponta como única força apta a destruí-lo a violência divina:

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. (idem, p.150)

À lenda de Níobe, o autor contrapõe a rebelião de Corá³⁶ história exemplar de destruição divina não sangrenta. A justiça mítica sempre apresenta derramamento de sangue pois é essa a única forma em que consegue expiar a culpa de um ser vivente. A expiação da culpa executada pelo direito é, na verdade, um ritual de sacrifício. É preciso o sacrifício para honrar o direito.

A violência divina, que é expiadora e não-violenta, aniquila o direito, os bens materiais, mas também e mais polemicamente, a vida, apesar de nunca a alma. Sobre essa afirmação, Benjamin anteviu os argumentos que a ela poderiam ser contrapostos: se a violência divina assim for como a proposição a define, então seria permitido também, ao homem, matar; mas não é assim, visto o mandamento sagrado de não matar e de respeito absoluto à vida. Logo, a violência divina não poderia matar para expiar. Este é um tipo de posicionamento que atribui teor de sacralidade à vida e defende a inviolabilidade de qualquer tipo de vida, independentemente das circunstâncias. A isso, Benjamin responde de duas formas. Primeiro:

Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim, não se pode nem prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento. Aqueles que condenam toda e qualquer morte violenta de um homem por outro com base neste mandamento estão, portanto, enganados. O mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta. (idem, p. 152)

Depois: “É falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa quando existência significar nada mais do que a mera vida e é esse o sentido do termo na referida reflexão.” (idem, p. 153)

³⁶ Corá, junto de Datã e Abirão, organizaram uma rebelião contra Moisés e foram punidos pelo Senhor que abriu uma fenda na terra e sepultou vivos os israelitas insurgentes. O caso está descrito em *Números*, 16, 1-35.

Finalmente, o que Walter Benjamin delineou, ao longo dessa exposição em *Para uma crítica da violência*, foi o movimento circular e a cooperação em que atuam as violências como meio do direito. Distingue-se, na história, precisamente as oscilações desse ciclo: primeiro, a violência instauradora fundando o direito; depois, a violência mantenedora reprimindo e dispersando outras forças que disputam o direito; por fim, o colapso de uma ordem de direito, por esta ter sido superada por uma outra força antagônica, que se torna então fundadora de um outro direito. Quebra-se o ciclo destruindo todo o direito, destituindo toda violência mítica de sua força, e essa destruição absoluta só é capaz de executar a violência divina. A conclusão de Benjamin vem, enfim, em forma de projeto revolucionário:

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de "violência arbitrária" [*schaltende Gewalt*] deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a "violência administrada" [*verwaltete Gewalt*] que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de "violência que reina" [*waltende Gewalt*]. (idem, p. 156)

{A/C final: Os pontos foram muito bem abordados nestes últimos parágrafos, com talvez uma imprecisão ou outra. Uma questão que pôde ser suscitada na leitura é sobre a relação entre violência divina e greve revolucionária, já que esta última é um meio puro (não-violento). São temas que a abordagem do texto permitiu visualizar e que permanecem em aberto para futuras pesquisas}

Referências bibliográficas:

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: _____. Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921). Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

{A/C pra quem está nos primeiros trabalhos, tudo excelente, várias experiências de leitura analítica e interpretativa e domínio dos expedientes associados à forma}

FICHAMENTO PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

Jacinta Vieira Santos

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta}

Disciplina: Introdução à Metodologia Científica

Docente: William de Siqueira Piauí { }

Discente: Jacinta Vieira Santos { }

Matrícula: 202200020281

Data: 05/10/2022 {segue tendo problemas com espaçamento, agora em “Depois.” “Opt”, conferir a aba “Parágrafo”}

BENJAMIN, Walter. {“}Para uma crítica da violência{”}. In: _____. {retirar} *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)* {retirar}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

{Retirar a referência da obra da tabela e deixar no corpo do texto?}

“Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”³⁷. Ao nos debruçarmos sobre “Para uma crítica da violência {sem itálico}” (1921) de Walter Benjamin, reconhecemos a validade da afirmativa de Italo Calvino. Concebido na incipiente República de Weimar, o ensaio benjaminiano soma-se a sua extensa produção intelectual que tematiza o direito e a violência. Contudo, em meio a estes escritos, marcado por sua singularidade, percebemos um texto “inquieta, enigmático, terrivelmente equívoco, assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total” (DERRIDA, 2010, p. 61) que se lança a problematizar a violência enquanto meio; ora mantenedora, ora instauradora do direito, que, atravessada pelo divino, pelo mítico e pelo ordenamento jurídico-normativo, expõe como a barbárie está inscrita no próprio coração da “civilização”. {A/C: Talvez citar Derrida ao início do fichamento não seja tão apropriado, já que se trata de uma

³⁷ CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. 2.ed. {não é necessário} São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.8.

apropriação posterior já muito singular do texto de Benjamin. Essa citação talvez se localizasse melhor no final.}

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

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

Centenário{, já que é de 1921}, “*Para uma crítica da violência*” irrompe os escombros do contexto histórico-político alemão da primeira metade do século XX, alcança nossos dias e persiste como um rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível. Weimar e o tempo de agora se distanciam, mas a crítica da violência idealizada por Benjamin permanece como a filosofia de sua história.

Posteriormente, orientados pelos movimentos que estruturaram a redação do ensaio, bem como mediante a paragrafação deste, tornou-se possível dividir a composição ensaística em quatro partes. Ressalto, todavia, que os títulos atribuídos aos tópicos e subtópicos são baseados em uma associação entre as percepções de caráter subjetivo do leitor e no que o próprio autor discute. Ademais, cabe lembrar que os temas debatidos, por vezes, não seguem uma linearidade rígida, portanto, um mesmo parágrafo pode conter temáticas de partes distintas.

No que se atribuiu o nome de “Parte I”, parcela que compreendeu os parágrafos §1 - §8, está localizada a “Introdução”, primeiro subtópico, na qual o autor apresenta a sua investigação, bem como realiza algumas constatações que serão ímpares para compor a fisionomia da crítica realizada. Em continuidade, no subtópico “Dos aspectos referentes às filosofias do direito

natural e do direito positivo” (§2 - §5), são debatidas duas grandes tendências da filosofia do direito, o pensador alemão enfatiza que há uma permanente relação de justificação entre os meios e os fins do direito, assim, tanto as leis naturais quanto as positivas tentam assegurar a justiça de meios e fins. Encerrando a “Parte I”, no subtópico “Estado, direito e violência” (§6 - §8), a investigação se direciona ao triunvirato representado pelas conexões entre o Estado, o direito e a violência, esta última concebida agora, não só como objeto da aspiração dos atores supracitados, mas enquanto terrível ameaça a qualquer ordem estatal e de direito.

Na “Parte II” (§9 - §11), intitulada “Violência: gênese e ruína nas relações de direito”, a violência desconecta-se da sua aplicação restrita a fins naturais, emergindo uma outra função; Benjamin debruça-se ao erigir sua crítica da violência, não mais sobre sua função instauradora, mas mantenedora não só do direito, como também do Estado.

Já na “Parte III” (§12 - §14), “Greve Geral: o temor estatal e a não-violência”, retoma a temática da greve à luz de Georges Sorel, discorrendo sobre as possibilidades de resolução não-violenta dos conflitos, incluindo também a categoria de meios puros.

Em “Violência Mítica e Violência Divina” (§14 - §19), “Parte IV”, empenha-se em saber se há violência para além da relação entre meios e fins, se há uma função não mediata da violência, isto é, uma violência como pura manifestação de si mesma. Para tanto, opõe a violência mítica à violência divina. {A/C: É uma boa estratégia não só delinear as partes do texto como ainda intitulá-las conforme a temática principal comum. Isso parece organizar o pensamento sobre o texto como um todo.}

“PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA”

PARTE I {Observar a distância de uma espaço de 1,5 entre os títulos das subseções e o corpo do texto posterior e de dois espaços do corpo do texto anterior. Os títulos das subseções devem estar em caixa baixa}

INTRODUÇÃO (§1)

A princípio, objetivando introduzir a questão, Walter Benjamin (1892- 1940)³⁸ realiza algumas constatações que serão imprescindíveis para compor as faces da crítica da violência

³⁸ A vida desse filósofo alemão reflete a singularidade de sua obra, que é representativa dos problemas históricos e políticos do começo do século. Benjamin nasceu em Berlim e estudou filosofia. Evitou envolver-se na Primeira

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

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

Assim, para além da relação ética elementar no campo do direito que se dá entre meios e fins, subsiste também a percepção ética de que a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, nunca dos fins. Desse modo, embora ressalte que no entendimento da violência como artifício que atua enquanto um meio com vistas a determinado fim articule-se um critério para a realização dessa crítica, esta estaria restrita a um estudo da violência segundo aos fins aos quais ela serve, ou seja, uma análise envolta em um sistema de fins justos faria com que estes se sobrepusessem à questão sobre a qual se debruça de fato o ensaio benjaminiano. Neste procedimento, primeiro se estudaria os fins para depois voltar-se à violência, agora não mais no seu sentido pregnante, mas contaminada por uma interpretação prévia dos fins a que serviu. {A/C: Realmente essa parece ser uma preocupação importante de Benjamin no estabelecimento de sua crítica, no sentido mais completo dessa palavra. Muito bem explicado}

Guerra Mundial e, quando estudante, freqüentou movimentos da juventude judaica. Em Berna defende sua tese *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* (1919). Em 1925, sua tese *A Origem do Drama Barroco Alemão* não é aceita na Universidade de Frankfurt, e a partir de então Benjamin passa a viver de artigos e livros. Em 1926- 1927, está em Moscou, atraído pelo marxismo, do qual procurará extrair um método aplicável à estética. Em 1933 seu exílio natural foi a França, já que conhecia pessoalmente numerosos escritores que ele ajudara a divulgar na Alemanha. Aproxima-se então da "Escola de Frankfurt. Em 1940, Benjamin recebe do Instituto de Pesquisa Social um visto para ir aos Estados Unidos; na fronteira espanhola, ameaçado por um alcaide de ser entregue à Gestapo, suicida-se. (HUISMAN, 2001, p. 131-132).

Por consequência, dedicar-se-ia a uma crítica da violência muito particularizada e não vinculada a esta enquanto princípio, porquanto “esta (...) necessita para sua decisão de um critério mais preciso, de uma diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem.” (BENJAMIN, 2011, p. 122-123).

DOS ASPECTOS REFERENTES ÀS FILOSOFIAS DO DIREITO NATURAL E DO DIREITO POSITIVO (§2 - §5) {caixa baixa}

Ao discorrer sobre as duas grandes tendências da filosofia do direito, o pensador alemão enfatiza que há uma permanente relação de justificação entre os meios e os fins do direito, assim, tanto as leis naturais quanto as positivas tentam assegurar a justiça de meios e fins. Nesse viés, a violência jurídica é sempre contraditória se a violência se fundamenta enquanto meio para determinados fins, pois não há como assegurar a justeza daquele quando a violência nunca pode ser totalmente adequada em relação ao objetivo a que serve. Portanto, para Benjamin, é importante analisar os meios e os fins separadamente. Na medida em que o direito positivo³⁹ compreende a violência enquanto produto do devir histórico, para o direito natural⁴⁰, a violência apresenta-se tal qual um dado da natureza. {A/C: É recomendável reescrever esta última frase. A frase está correta mas confusa pelo uso da expressão "Na medida em que". Seria aconselhável usar "Se por um lado/por outro lado" para marcar a oposição.} Isto posto, “este vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no “direito” de locomover seu corpo até um fim desejado.” (BENJAMIN, 2011, p. 123), porquanto, no direito natural os fins justificam os meios. Logo, meios violentos são empregados para alcançar fins justos contanto que os fins aos quais se almeja também o sejam.

³⁹ As correntes formalistas da moderna filosofia do D. tendem, ao contrário, a prescindir de qualquer ideal valorativo, ou seja, da própria noção de justiça, que é entregue à esfera política e moral, mas considerada estranha à do D. O D. natural, como delineamento normativo de condições perfeitas, desse ponto de vista é mera ficção: o único D. de que se pode legitimamente falar, que pode ser objeto de consideração científica, e não de desejos ou de aspirações idealizadoras, é o D. positivo. Mas o D. positivo nada tem de perfeito ou de transcendente, não inclui nenhum valor último e absoluto. É simplesmente um instrumento para alcançar certos fins; e, como todo instrumento, pode ser julgado em termos da eficiência, da capacidade de garantir uma ordenação (qualquer) da sociedade humana. Sob esse aspecto, o D. deve ser reconhecido como um dever-ser, como uma regulamentação do comportamento humano, com a qual esse comportamento pode até não se ajustar. (ABBAGNANO, 2007, p. 287). {excelente uso do expediente nota de rodapé e de dicionários técnicos}

⁴⁰ D. natural é a participação da comunidade humana na ordem racional do universo. Como, segundo os estoicos (aos quais se deve a primeira formulação dessa doutrina), a participação dos seres vivos na ordem universal se dá por meio do instinto, nos animais, e por meio da razão, nos homens (DÍOG. L, VII, 85-87), o D. de natureza é às vezes interpretado como instinto e às vezes como razão ou como inclinação racional. Mas em todos os casos, é entendido como participação na ordem universal que é Deus mesmo ou vem de Deus, na qual o D. natural é a disciplina racional indispensável às relações humanas, mas independe da ordem cósmica e de Deus. (ABBAGNANO, 2007, p. 278).

Posteriormente, Benjamin verifica tal constatação ao citar o terror da Revolução Francesa e a teoria da evolução darwinista, segundo a qual a violência natural é “um meio originário e o único adequado para todos os fins vitais da natureza” (idem, 2011, p. 123), isto é, para a sobrevivência da espécie. Deste modo, arrazoa Benjamin:

A filosofia popular darwinista mostrou muitas vezes o quanto é pequeno o passo que leva deste dogma da história natural para o ainda mais grosseiro dogma da filosofia do direito: a saber, que toda violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme ao direito. (2004, p. 124). {as citações devem ter espaçamento 1,5, antes e depois}

Em contrapartida, no direito positivo, isto é “positivado”, “posto”, os meios assumem uma função justificadora e legitimadora dos fins. Assegura-se a justiça dos fins pela justificação dos meios. De tal modo, se o fim que se pretende for alcançado mediante meios legítimos, então ele estará conforme ao direito. Logo, uma decisão que já transita em julgado, não mais exposta à anulação ou a reformas, mesmo que posteriormente se mostre “injusta”, permanecerá conforme ao direito e não perderá seu efeito, salvo casos em que seja comprovado alguma perversão no processo que gerou a sentença, ou seja, uma ilegitimidade nos meios fato que aparta a justiça do fim alcançado.⁴¹ {A/C: Não sei se é esse exatamente o ponto principal de Benjamin (creio que seja mais a questão da violência enquanto meio na história da configuração de um direito), mas a reflexão é muito boa e com certeza se alinha com a preocupação benjaminiana acerca da problemática do direito. É uma leitura interessante da questão.}

À vista disso, a despeito das duas escolas seguirem teses diametralmente opostas, ambas encontram um dogma comum fundamental, isto é, “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Dessarte {Destarte (novamente)}, a pretensa relação antinômica mostra-se insustentável, uma vez que meios justificados e fins justos não são inconciliáveis.

A partir das considerações feitas, o autor afasta algumas categorias de sua investigação, a citar o domínio dos fins e o questionamento por um critério de justiça, à medida que define o que estará no cerne de sua investigação. Assim sendo, embora uma crítica da violência exija a busca por um ponto de vista exterior aos pressupostos do direito positivo e natural, Benjamin adota como fundamento hipotético a teoria positiva do direito por entender que ela “empreende

⁴¹ A possibilidade da ilegitimidade dos meios esbarra na legitimação institucional que se origina na operação de forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública, a citar a autorização da violência policial de toda sorte expressa nas intervenções arbitrárias em comunidades, no discurso ideológico que sustenta a guerra às drogas, nas chacinas que carecem de condenação, pois sequer são vistas como criminosas.

uma diferenciação fundamental quanto aos tipos de violências, independentemente dos casos de sua aplicação”. (2011, p. 124). Tal distinção dá-se entre uma violência sancionada – uma violência portadora de reconhecimento histórico e conforme aos fins de direito – e uma violência não sancionada, isto é, não conforme ao direito, pois enquanto detentora de fins naturais não possui reconhecimento histórico. Sob essa ótica, pondera Benjamin, “em uma palavra: se o critério que o direito positivo estabelece para a conformidade ao direito da violência só pode ser analisado segundo seu sentido, então a esfera de sua aplicação deve ser criticada segundo seu valor.” (2014, p. 125). {A/C: Essa é provavelmente a passagem mais obscura do texto, que demandaria um trabalho de pesquisa mais aprofundado, em direção até mesmo às leituras de Benjamin na ocasião de escrita desse texto.}

Mas quem ou o que define, a princípio, o que é justo? Por que o direito seria detentor desta “qualidade”? Presenciamos aqui um nascer aporético. O próprio direito é quem determina não só a justeza e legitimidade de seus atos, como também o critério para que uma violência esteja em acordo – sancionada – ou em desacordo – não sancionada – com ele. Ante ao exposto, Benjamin abandonará uma reflexão jurídica para deter-se em uma reflexão histórico-filosófica. Nessa reflexão, tomando agora por base relações de direito determinadas, Benjamin nos situa no espaço-tempo ao referenciar os acontecimentos de uma Europa novecentista⁴².

ESTADO, DIREITO E VIOLÊNCIA (§6 - §8)

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

⁴² No original, Walter Benjamin refere-se à Europa atual. Contudo, por Europa atual leia-se aqui o período que remonta a primeira metade do século XX, em especial o contexto histórico-político da Alemanha que passava por uma transição de ordenamentos jurídico-normativos com a queda do império de Guilherme II e a instauração da República de Weimar.

que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.” (BENJAMIN, 2011, p. 127).

Desse modo, poder-se-ia formular, segundo Benjamin, a seguinte máxima geral da legislação europeia: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência. (2011, p. 126). {A/C: Seria interessante tentar explicar um pouco melhor essa passagem.}

Compreendemos, pois, que na luta do direito e do Estado pelo monopólio da violência, subsiste o temor que nutre também esse movimento auto-conservativo. Contudo, em uma tentativa de ilustrar como esse estado de posse pode ser subvertido, o ensaísta apoia-se na figura do “grande” criminoso⁴³, o qual abala o direito, ao passo que inspira secretamente a admiração de inúmeros indivíduos que gostariam de ver-se como agentes em suas ações. Em face disso, assevera Benjamin que:

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

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

Para Benjamin, o aspecto conflitante do direito de greve reside na concessão, por parte do direito, de um uso da violência não mediado pelo Estado: “hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência.” (BENJAMIN, 2011, p. 128). Todavia, é justamente o temor instaurado pela utilização da violência não mediada pelo direito e pelo Estado, e na impossibilidade de contê-la, que possibilita ao ordenamento jurídico conceder o “direito de greve”, ideado como um

⁴³Em “O Poderoso Chefão” (Francis Ford Coppola, 1972), baseado no livro homônimo de Mario Puzo (1969), percebemos uma linguagem visual que se tornou típica nos filmes relacionados as organizações criminosas denominadas Máfias. Esta linguagem, observada inúmeras vezes no cinema se caracteriza pelo grande apelo a violência e ao apuramento estético das locações, dos personagens e sobretudo da estrutura criminosa diferenciada, orientada por códigos e valores distintos daqueles seguidos por bandidos comuns.

alheamento não violento, um não-agir; reflexo das artífices jurídico-estatais de incorporação e apropriação de qualquer acesso à violência. Não sem razão, posteriormente, Benjamin se mostra a favor da greve aniquiladora do direito, inspirada em Georges Sorel (1847-1922)⁴⁴.

Entretanto, o “direito de se subtrair, de virar as costas” assume contornos violentos quando se firma na chantagem, de modo que o Estado, invalidando a sua legitimidade, considera a greve um abuso a ser combatido com hostilidade. Nas palavras de Benjamin:

O momento de violência, entretanto, necessariamente entra em cena na forma de chantagem em um tal abster-se de ações, quando tal abstinência ocorre no contexto de uma disposição de princípio pronta para retomar a ação suspensa sob determinadas condições que ou nada têm a ver com esta ação ou só modificam algo que lhe é exterior. É nesse sentido que, da perspectiva da classe trabalhadora, que se contrapõe à perspectiva do Estado, o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins. (2011, p. 128-129) {Deve haver espaçamento de 1 espaço de 1,5 antes e depois das citações}

Diz mais:

O antagonismo entre as duas concepções mostra-se de maneira muito aguda no caso da greve geral revolucionária. Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado “dessa maneira”) e promulgará seus decretos de emergência. (2011, p.129)

Vemos nascer neste espaço uma questão paradoxal. Como é possível que o simples comportamento assumido ao se exercer um direito configure-se enquanto ato violento? Sob essa ótica, Benjamin nos assegura que, embora paradoxal à primeira vista, este comportamento, seja ele ativo ou passivo⁴⁵, encerra em si a violência, haja vista a inerente pulsão por derrubar a ordem de direito que lhe faz tal concessão e a possibilidade de existência da chantagem nos casos de mobilização passiva. Portanto, de acordo com o autor, o que de fato evidencia-se é:

(...) uma contradição objetiva apenas na situação de direito, mas não uma contradição lógica no direito, quando, sob determinadas condições, 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

⁴⁴ Georges Eugène Sorel, engenheiro formado pela École Polytechnique, foi um teórico francês do sindicalismo revolucionário, muito popular em seu país, assim como na Itália e nos Estados Unidos. Entre as peculiaridades de Sorel está a preocupação com os aspectos jurídicos do socialismo e a violência, que exalta em seu livro *Réflexions sur la violence* (1908), mas ela é cuidadosamente distinguida da força bruta. Sorel odiava o jacobinismo, a dominação burguesa e o parlamentarismo. O outro ponto importante é o caráter de força motriz do mito político, conceito apresentado por Sorel. Ele é uma arma na luta política: seu sentido é mobilizar, empurrar para a ação. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Georges_Sorel.

⁴⁵ Quanto é ativo, poderá ser chamado de violência quando exerce um direito que lhe cabe para derrubar a ordenação de direito em virtude da qual esse mesmo direito lhe foi outorgado; quando é passivo, nem por isso deve deixar de ser caracterizado como violência, quando se trata de chantagem no sentido das considerações desenvolvidas acima. (BENJAMIN, 2011, p. 129).

pretende expor como único fundamento seguro para sua crítica. (BENJAMIN, 2011, p. 129).

Apreende-se, então, que a violência não só ultrapassa o campo jurídico-normativo, como também desconstrói a errônea noção de que somente atinge seus fins enquanto violência predatória⁴⁶. Segundo Benjamin, a greve mostra que a violência é capaz de fundamentar e modificar as relações de direito. Desta maneira, a fim de refutar a objeção de que essa função da violência seria fortuita e esporádica, o autor resgata o exemplo da violência da guerra.

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

Posto que, a princípio, a violência da guerra busque alcançar seus fins de maneira imediata (violência predatória), mesmo nos primórdios das relações de direito⁴⁷, inclusive quando pouco ou nada se sabia sobre relações de direito de Estado, a celebração de uma cerimônia de paz fazia-se imprescindível. Nesta celebração, que independente de todas as outras relações de direito, há o sancionamento de toda e qualquer violência. Por consequência, findado o conflito, a sanção originada pela cerimônia de paz torna-se uma mediadora para o reconhecimento das novas relações que se estabelecerão enquanto um novo “direito”.

Com base na análise do direito de guerra, o filósofo demonstra que a instauração do direito está imbricada a toda violência que persegue fins naturais, uma vez que, a dinâmica de

⁴⁶ A violência predatória engloba comportamentos premeditados e meticulosamente planejados que buscam obter uma série de benefícios muito específicos. Premeditada, esta violência que visa a obtenção de benefícios é desprovida de qualquer senso de moralidade. Disponível em: <https://amenteemaravilhosa.com.br/agressividade-instrumental-ou-predatoria-violencia-em-busca-de-objetivos/>.

⁴⁷ Um dos principais fatores que, do ponto de vista histórico, explicam o surgimento das primeiras sociedades organizadas no período arcaico, ou seja, há cerca de 5 mil anos, é a existência de normas e leis codificadas. Isso ocorreu na Mesopotâmia – podemos dar como exemplo o código de Hamurabi (cerca de 1772 a.C.) e as leis de Eshinuna (cerca de 1993 a.C.) –, no Antigo Egito e nas civilizações da Índia e da China. Foi na Grécia, contudo, em torno do final do século VI a.C., em Atenas principalmente, com as reformas de Sólon, e depois de Clístenes e de Péricles, que primeiro se discutiu quais leis seriam as melhores para aquela sociedade, ou seja, em que primeiro se deliberou sobre as leis. No contexto dessa discussão surge também a questão sobre a natureza das leis. (MARCONDES; STRUCHINER, 2015, p. 7).

funcionamento da violência da guerra, em seu caráter originário e arquetípico, torna-se modelo para ela. Por isso, à luz do caráter instaurador desse tipo de violência, justifica-se a inclinação do direito moderno para retirar do sujeito de direito a “posse” de qualquer violência, inclusive a que se orienta para fins naturais.

Ao término do parágrafo, Benjamin retoma sua discussão sobre a figura do grande criminoso. Tendo em vista que nesta habita um confronto ao direito, assim como descansa a possibilidade, mesmo que impotente, de instaurar um novo direito, o temor que se manifesta no Estado não se reduz ao estremecimento que isso causa no povo, mas devido a seu caráter de instauração do direito. Contudo, mesmo temendo-a, assinala Benjamin, o direito é obrigado não só a reconhecê-la (a possibilidade de instauração de um novo direito) enquanto tal, mas a concedê-la quando forçado pelas reivindicações de classe – o direito de greve –, e pelas potências estrangeiras no que diz respeito à concessão do direito de guerra.

PARTE II

VIOLÊNCIA: GÊNESE E RUÍNA NAS RELAÇÕES DE DIREITO (§9 - §11)

Nestes fragmentos, Benjamin inicia sua reflexão ao afirmar que um dos efeitos da Primeira Guerra Mundial foi propiciar uma crítica da violência militar, a qual desembocaria, à época, em uma deslumbrada crítica da violência em geral. Contudo, embora tivesse fomentado uma reflexão acerca de como a violência não pode ser exercida, nem tolerada de modo ingênuo, a violência não se tornou um objeto da crítica tão somente por sua função instauradora. Aqui, Benjamin debruça-se sobre uma outra função fundamental para se erigir uma crítica da violência, não mais sua função instauradora, mas mantenedora.

Desse modo, a partir destes pressupostos, nota-se uma dupla função da violência na construção do militarismo. Partindo-se da análise benjaminiana, o militarismo é um devastador exemplo da imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado, imposição esta que foi de modo similar ou tanto mais criticada que sua aplicação propriamente dita. Aqui a violência desconecta-se da sua aplicação restrita a fins naturais, emergindo uma outra função. Neste caso, a imposição da violência como meio para fins de direito, tem na

subordinação dos cidadãos à lei do serviço militar obrigatório um fim de direito. Assim, a violência atua na manutenção não só do direito, como também do Estado.

Outrossim, ainda que o serviço militar obrigatório seja um exemplo claro dessa violência que o mantém, a realização de uma crítica eficaz desta violência mantenedora não é óbvia, muito menos simples como, segundo Benjamin, pretenderam alguns pacifistas e ativistas. Porquanto, uma crítica dela implicaria fundamentalmente numa crítica a toda violência de direito, isto é, num programa amplo de crítica da violência legal. Todavia, para tanto não se faz necessário “não reconhecer toda e qualquer imposição em relação à pessoa”, o que acarretaria um anarquismo francamente infantil.

Dessa forma, máximas como “Permitido é tudo que te agrada” destituem a ação de qualquer, bem como retiram a reflexão da sua esfera ético-histórica. Consoante a esta visão, Benjamin arrazoa que o imperativo categórico⁴⁸, “com seu programa mínimo absolutamente incontestável” (BENJAMIN, 2011, p.132), não basta para realizar essa crítica, porquanto superficial, não apresenta os fundamentos necessários para tanto. Isto deve-se, principalmente, pois o direito positivo, quando consciente de suas raízes, reivindica reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo, interesse este expresso na apresentação e na manutenção de uma ordem de destino.

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

Destarte, nada mais politicamente contraproducente do que lutar contra algo, seja o totalitarismo ou a própria ordem de direito, em nome de alguma norma transcendental – o Progresso, a História, a Modernidade, a Razão etc. Se mostrará tremendamente impotente também o ataque isolado de leis ou práticas de direito, ao invés de voltar-se para a ordenação de direito por inteiro. Estes procedimentos sempre possibilitarão ao direito recorrer a seu poder

⁴⁸ Natureza racional do homem, dotada de dignidade e, portanto, fim para si mesma. Esse é o significado que essa palavra assume na segunda fórmula do imperativo categórico de Kant: "Age de tal maneira que trates a H. (Menschheit), tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre também como fim, nunca somente como meio" (Grundlegung der Met. der Sitten, II). A H. na pessoa dos homens é objeto do respeito (v.), que, para Kant, é o único sentimento moral. (ABBAGNANO, 2007, p. 518).

– poder este que reside, segundo Benjamin, no fato de o próprio direito existir enquanto único destino possível e de que pertence à sua ordem aquilo que simultaneamente o mantém e ameaça. (*Match*) – a fim de se proteger. {A/C: Pedaco solto de texto}

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

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

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

Uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito. Então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quanto este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira mais representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (BENJAMIN, 2011, p. 134).

Assim, somos levados a crer que, deveras, “há algo podre no direito”. A pressão por uma resolução de tais disputas por meios legais decorre pois, conforme ao direito, introduz o regime do destino. A ordem legal se vê como preservando uma ordem imposta pelo destino, portanto, a violência nas mãos de indivíduos é extremamente ameaçadora para o Estado. Ao repudiar o regime do destino, Benjamin mostra que geralmente assumimos que o sistema não seria capaz de existir a menos que a violência individual fosse proibida, no entanto, de acordo

com o autor, esta crença é um mero dogma; a lei não preserva fins jurídicos, em vez disso, preserva-se. O direito é, portanto, o único destino possível.

Outrossim, para além do militarismo e da pena de morte, o filósofo alemão resgata outra figura indissociável ao funcionamento do Estado moderno. Ainda mais contrária à natureza do que a pena de morte, a instituição policial mostra-se uma mistura espectral desses dois tipos de violência, uma vez que “o infame de uma tal instituição (...) reside no fato de que nela está suspensa a separação entre violência que instaura o direito e a violência que o mantém.” (BENJAMIN, 2011, p.135). E aqui é fundamental entender que se trata de uma polícia recém-formada – não a polícia como conhecemos hoje, mas o que Benjamin discute ainda encontra seus reflexos na instituição contemporânea. Isto posto, como produto desta combinação fantasmagórica, o poder policial decide, em situações empíricas nas quais “não há nenhuma situação de direito clara”, quais tipos de vida são “fundamentadamente suspeitas”. Percebemos aqui como alguns marcadores sociais, a citar raça e classe, podem estabelecer quais vidas são passíveis ou não de suspeita, bem como, alvos da punição do Estado. É nesse sentido que a necropolítica estatal assume uma de suas faces mais sórdidas. {A/C: Interessante a inserção desses elementos na reflexão de Benjamin, principalmente da nota de rodapé que virá em seguida.}

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

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

‘por razões de segurança’ em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara.⁴⁹

Portanto, ao existir enquanto meio a violência necessariamente ocupará a função de instauradora ou mantenedora do direito, de forma que, se não pode executar nenhuma das funções sua validade torna-se nula. Implicação: toda violência como meio participa da problemática do direito em geral. Por conseguinte, Benjamin desarticula as visões românticas a respeito do direito, porque ele existe, mutila as retóricas românticas sobre o papel/a funcionalidade do direito. O direito agora, como diz Benjamin, “aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito.” (BENJAMIN, 2011, p 136).

O direito que deveria existir para mediar os conflitos, que deveria projetar-se enquanto coluna vertebral do corpo social, como versa o pensador italiano Giorgio Del Vecchio, na verdade mostra uma face tão violenta que Benjamin nos leva constatar que “uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito” (2011, p.137), uma vez que a violência é imprescindível para a abertura e firmamento de contratos legais.

Pontua ainda que, mesmo que o firmamento do contrato seja pacificamente acordado pela parte contratantes, ali, ainda assim, o contrato conduz a uma possível violência, pois do mesmo modo como seu desfecho, a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Isso se deve, pois o poder que garante o contrato é de origem violenta, ainda que a violência não esteja diretamente inscrita nele ou que o poder não tenha sido introduzido pela violência no contrato, “porque em qualquer compromisso, mesmo quando aceito de bom grado, não se pode fazer abstração do caráter coercitivo.” (idem, 2011, p. 138).

Em consonância, inicia sua discussão sobre o apagamento do *ethos* violento das instituições parlamentares europeias apoiado no mérito de que “quando se apaga a consciência

⁴⁹ Sob esse viés, incorporando à discussão a questão da guerra às drogas, Borges afirma: (...) a polícia, agindo como a própria lei, e tendo o poder do Estado investido em si naquele território, obviamente deixa as pessoas intimidadas. Ao crescer aprendendo que a polícia é um agente repressor que mata, dificilmente um jovem negro, mesmo sabendo de seus direitos, terá coragem de não responder a perguntas ou questionar alguma abordagem. Não responder pode ampliar a suspeição sobre o indivíduo em uma sociedade do senso comum de “quem não deve, não teme”. Com isso, vemos muitas mortes de jovens negros sendo descritas como consequências de resistência à prisão, os autos de resistência. (2019, p.108).

da presença latente da violência numa instituição de direito esta entra em decadência.” (idem, 2011, p. 137). Estaria, então, a própria tradição revolucionária sujeita ao conformismo que dela tenta se apoderar? Tendo sob seu olhar a passividade do prematuro parlamento alemão e a reação deste às últimas manifestações de violência, ajuíza que:

Falta a estes o senso para a violência instauradora do direito, que neles está representada; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessa violência, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar assuntos políticos. (2014, p. 137).

Por fim, o estado de ruína dos parlamentos teve como consequência direta a diminuição do número de pessoas que acreditavam na possibilidade de resolução não violenta dos conflitos políticos. Logo, tendo em conta que o parlamentarismo carrega a marca da violência, porquanto, “o que este consegue alcançar em questões vitais só podem ser aquelas ordenações do direito que têm a marca da violência tanto na origem como no desfecho.” (BENJAMIN, 2011, p. 138), a discussão por princípios não-violentos de entendimento político não poderá incluir o parlamentarismo.

PARTE III

GREVE GERAL: O TEMOR ESTATAL E A NÃO-VIOLÊNCIA (§12 - §14)

Nesta parcela da redação de seu ensaio, Benjamin aventa o seguinte questionamento: será que a resolução não-violenta de conflitos é um princípio possível? (2014, p. 138). A este, o próprio responde que as resoluções não-violentas são possíveis, mas somente nas relações entre pessoas particulares. Todavia, ao decorrer de sua exposição, é possível apreender que o Estado é capaz de estender esses momentos de não-violência para eventos, à primeira vista, possivelmente violentos que não são conduzidos em nome da ordem estatal, a saber, o caso da greve geral. Consoante a isto, traz à tona a discussão sobre o domínio dos meios puros, campo em que os conflitos humanos se relacionam de maneira mais objetiva com os bens materiais, isto é:

Encontra-se acordo não-violento em toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento. Aos meios de toda espécie que estão em conformidade com o direito e àqueles que não estão – e que são, todos, violência – podem ser confrontados, como meios puros, os não-violentos. (BENJAMIN, 2011, p. 138-139).

Nessa toada, quiçá, como afirma Benjamin, seu exemplo mais profundo seja o diálogo, a “técnica de civilidade no entendimento”, visto que abriga em sua lógica de operação não só a

possibilidade de acordo não-violento, como também a exclusão desta violência encontra sua expressão mais patente na ausência de penalidades para a mentira. Logo, “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).

Contudo, como resultado de um processo de deterioração da linguagem, a violência penetra nessa esfera quando decide punir o logro, isto é, o ato de ludibriar valendo-se de má-fé. Assim, se nos primórdios, o direito, confiante em sua violência e poder, satisfazia-se apenas em extinguir qualquer violência que lhe fosse contrária, de modo que o logro estava alheio à punição; agora, a ordem de direito que vem se firmando ao longo das épocas carece de confiança na sua própria violência. Isto posto, ao nos depararmos com um direito abalado pelo medo e pela desconfiança, notamos que em suas tentativas de antecipar ações e acontecimentos, passa a instituir fins para si mesmo, com o fito de “poupar manifestações mais fortes à violência mantenedora do direito.” (BENJAMIN, 2011, p. 140). Ante ao exposto, o autor prossegue afirmando que o direito:

Volta-se, portanto, contra o logro, não por considerações morais, mas por causa do medo das ações violentas que o logro poderia desencadear na pessoa lograda. Como esse medo entra em conflito com a própria natureza violenta do direito, que vem de suas origens, esses fins são inadequados para os meios legítimos do direito. Em tais fins se mostra não apenas a deterioração da própria esfera do direito, mas ao mesmo tempo um minguar dos meios puros. (2011, p. 140).

Posteriormente, Benjamin demonstra que tendência semelhante se faz presente na concessão, ainda que contrária aos interesses do Estado, do direito de greve, visto que tal ato refreia ações violentas que o poder estatal teme enfrentar, a citar, no passado, o ato dos operários de sabotarem e queimarem fábricas.⁵⁰

Para além do diálogo, há também “o temor de desvantagens comuns que ameaçam nascer do conflito violento, qualquer que seja o resultado”. Este meio puro, avesso a toda ordenação de direito, faz com que os indivíduos busquem acordos pacíficos para seus interesses. Todavia, a questão assume outros contornos quando se leva em conta ordens mais altas, nas quais há um terceiro que se beneficia e “ameaça sobrepujar igualmente o vencedor e o vencido.” Destarte, conclui, que “só podem ser apontados meios puros da política ela mesma enquanto

⁵⁰ Referência ao Ludismo e ao Cartismo. Este último, surgido na década de 1830, lutava por direitos trabalhistas e políticos para a classe de trabalhadores da Inglaterra. Ao passo que, o ludismo, também presente na Inglaterra durante o século XVIII, foi um movimento em que ludistas quebravam as máquinas como forma de protesto frente as más condições de trabalho. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/ludismo>.

casos análogos àqueles que regem a interação entre pessoas privadas” (BENJAMIN, 2011, p. 141).

Ao analisar os tipos de greve em consonância com as teses propostas por Georges Sorel, Benjamin defende que, sob determinadas condições, a greve geral pode ser considerada um meio puro. Temos, assim, uma oposição não só entre a greve geral política e a greve geral proletária, como também entre suas relações com a violência. Nas palavras de Benjamin, a greve geral política mantém o direito, de modo que sua ocorrência é tão somente força propulsora para uma transferência do poder entre as mãos dos poderosos. Por isso faz muito pouco para realmente mudar alguma coisa, é simplesmente uma situação que atua como válvula de pressão para tentar manter as pessoas complacentes com sua posição na vida.

A greve geral do proletariado, por outro lado, se opõe à lei, apresenta um desafio para a situação atual do direito e faz isso de forma interessante através de meios não violentos. Assim, sabendo-se que lei e violência estão associadas, o poder da greve geral do proletariado se encontra na sua não-violência. Dessarte, não é simplesmente um espelho da própria lei, visto que radicalmente opõe-se à lei e à lógica da violência que está inexoravelmente ligada à lei ou com ela. À vista disso, sobre esta modalidade de greve, considera Sorel que:

Ela exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas. Esta greve geral proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveitos de todos os empreendimentos cuja carga recaí sobre o conjunto da população. (apud BENJAMIN, 2011, p. 142-143).

Nesse sentido, a ideia de direitos sendo fundados, para Benjamin, é apenas uma grande cortina de fumaça para encobrir o fato de que a lei está ligada à violência. O que se admite enquanto direitos não é nada além de um esforço para manter as pessoas em uma espécie de subordinação opressiva sob um aparelho de Estado, a fim de que estes indivíduos sejam melhor controlados.

Isto posto, se desde os mitos mais antigos os deuses necessitavam do poder, com vistas a implementar a ordem e a lei, assim também se dá com o direito jurídico. O direito como conhecemos tem origens míticas, de modo que a capacidade de “fazer” leis só é alcançada mediante o poder. Fato interessante, pois aparentemente a lei firma-se enquanto produto do poder; uma vez que ele é alcançado, poder-se-á determinar as regras do direito. Sob essa ótica,

a violência potencializa o poder, pois quando utilizada para tomá-lo, a violência original apropria-se deste para fazer a lei e depois preservar essa lei através de mais violência. Logo:

Em todo o campo das forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas – sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 145).

Ao termo do fragmento, o ensaísta alemão nos deixa claro que “quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus.” (BENJAMIN, 2011, p. 146). {A/C: Marca importante da quebra inconciliável entre direito (domínio da violência) e justiça.}

PARTE IV

VIOLÊNCIA MÍTICA E VIOLÊNCIA DIVINA (§14 - §19)

Caminhando para o fim do ensaio, vem à baila uma nova discussão: qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas é irrealizável quando se exclui a violência, assim, Benjamin se pergunta se existem outras modalidades de violência para além daquelas consideradas pela teoria do direito. Trata-se de saber se há violência para além da relação entre meios e fins, se há uma função não mediata da violência, uma violência como pura manifestação de si mesma. Começa a aparecer aqui a enigmática oposição entre violência mítica, violência que fundamenta o direito, e violência divina, violência que o depõe. Se ambas indicam experiências de pura manifestação, a violência mítica, da ordem do destino, é incorporada pelo direito, ao passo que a violência divina implica uma deposição do direito. À vista disso, exemplifica:

No tocante ao homem, a cólera, por exemplo, o leva às mais patentes explosões de violência, uma violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação. E, de fato, essa violência conhece manifestações inteiramente objetivas nas quais pode ser sujeita à crítica. Essas manifestações se encontram, antes de mais nada no mito. (BENJAMIN, 2011, p. 146-14).

A violência mítica implica uma ordem primitiva do direito que, a qualquer momento, pode se apresentar, e possui como característica a instauração de culpa no vivente, culpa que recai sobre ele como um destino. A violência divina, por outro lado, aparece como seu antípoda

e tem por inspiração a particular influência do judaísmo no pensamento de Benjamin. Sobre o caráter imediato e instaurador do direito atribuído à violência mítica, Benjamin escreve:

A violência na 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 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. A justiça [*Gerechtigkeit*] é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 152).

Nesse trecho, é possível observar a oposição explícita entre direito e justiça tal como concebida por Benjamin. Quando o filósofo afirma que a instauração do direito é uma instauração de poder ao mesmo tempo em que é manifestação imediata da violência, ele se refere a essa violência na origem do ordenamento jurídico-normativo.

Ademais, para Benjamin, a ordem do destino não pertence ao âmbito religioso, mas ao âmbito do direito, na medida em que condena o vivente não ao castigo, mas à culpa. O filósofo pretende desarticular essa condenação do vivente ao direito que o mantém em relação consigo na forma de débito ou dívida. Essa desarticulação encontra-se imbricada na violência:

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 [*setzt jene Grenzen*], a segunda aniquila sem limites [*so vernichtet diese grenzenlos*]; se a violência mítica traz simultaneamente, culpa e expiação [*ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich*], a violência divina é des-expiação [*so die göttliche entschuldigend*]. (BENJAMIN, 2011, p. 150). {A/C: Há algumas modificações da citação em relação ao texto original. É preciso indicar tais modificações em nota}

A violência divina aniquila o direito e aniquila fronteiras. Benjamin também a chama de violência pura (*reine Gewalt*) e revolucionária. Ela é pura no sentido relacional, ou seja, no sentido de que desarticula a relação entre violência e direito ao não fazer da violência um meio cujo fim é a instauração do direito como estrutura de poder. Na esfera humana, um exemplo de violência aniquiladora do direito é a greve geral revolucionária proposta por Sorel, que não negocia com o Estado, mas o aniquila.

Por fim, é fundamental destacar a importância da experiência histórica do povo judeu, um povo originalmente sem Estado, na concepção benjaminiana de uma comunidade para além

do Estado e do direito. {A/C: Colocação pertinente, que permite pensar em outras faces do texto benjaminiano} Talvez uma das questões mais difíceis do ensaio seja justamente a possibilidade de pensar um laço social, uma noção de comum, que não seja mediada pela ordem jurídico-normativa. A comunidade judaica originária como povo sem Estado, em uma perspectiva não sionista, pode funcionar como paradigma histórico para essa experiência. Parece ser a essa experiência que Benjamin se refere ao diferenciar o mandamento de uma norma jurídica. A questão aqui é pensar regras balizadoras que não impliquem sanção. Benjamin tomará como exemplo o mandamento “não matarás!”. Em sua leitura, o mandamento, à diferença da norma jurídica, “não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação [*Richtschnur des Handelns*] para a pessoa ou comunidade que age.” (BENJAMIN, 2011, p. 152).

Quando Benjamin propõe pensar o mandamento como um princípio norteador para a ação a ser considerado a depender da circunstância, ele procura pensar uma comunidade desvinculada do direito e do Estado, cuja experiência histórica da comunidade judaica enquanto povo sem Terra em permanente êxodo, em uma perspectiva não sionista, pode indicar. Nesse sentido, em seu esforço de livrar a ação humana do enredo jurídico-normativo, o que Benjamin pretende garantir é o acesso a uma violência que não seja mediada pelo direito nem pelo Estado, uma violência que desarticule o “círculo atado magicamente nas formas míticas do direito” (idem, 2011, p. 155) e, assim, possibilite uma ação humana livre do enredamento jurídico-normativo, que se impõe “como se” fosse um destino.

Conclui-se, então, que o contexto histórico-político em que Benjamin redige o ensaio explicita e traz à luz precisamente essa visão: a violência como fundamento de todo e qualquer ordenamento jurídico-normativo e, sobretudo, as artimanhas das diversas forças (*Gewalten*) políticas na tentativa de monopolizá-la e fazer dela estrutura de poder (*Macht*). O que nos levar a pensar: até que ponto “Para uma crítica da violência” pode ser concebido como uma profecia do terror nazista, em que a detenção imotivada, os comandos de espancamento, as decisões incontrastáveis das esferas de poder e o assassinio brutal faziam parte do cotidiano. {A/C: Essa temática liga-se perfeitamente à leitura que Derrida vai fazer desse texto, bem anotado.}

Referências Bibliográficas {aqui alteramos espaçamento para 0pt antes e depois}

ABBAGNANO, N; ALMEIDA, J.L.V; OLIVEIRA, E.M; ARNONI, M.E.B. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BENJAMIN, Walter. {“}Para uma crítica da violência{”}. In: _____. {retirar} *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)* {retirar}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

COTRIM, Gilberto. *História Global: Brasil e Geral*. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2002

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

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PIAÚÍ, W.S. “_____.” {faltou a informação} No prelo.

{A/C pra quem está nos primeiros trabalhos, tudo excelente, várias experiências de leitura analítica e interpretativa e domínio dos expedientes associados à forma}

FICHAMENTO PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

Isaac Leite dos Santos

Universidade: Universidade Federal de Sergipe {caixa alta e colocar tudo em tamanho 12}

Nome: Isaac Leite dos Santos

Matrícula: 202200020272

Curso: Direito

Docente: William de Siqueira Piauí

Disciplina: FILO0036 – Introdução à Metodologia Científica

Turma: T02

Departamento: Filosofia {também não atentou para o “pt” antes e depois na aba “Parágrafo”}

BENJAMIN, Walter. {“} *Para uma crítica da violência* {”} (tirar do itálico)}. In: _____. {retirar} *Escritos sobre Mito e Linguagem* {colocar em itálico} (1915-1921) {retirar}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

Introdução {O espaçamento entre títulos de subseções e o texto anterior deve ser de dois espaços 1,5}

Para uma crítica da violência é um capítulo do livro *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)* de Walter Benjamin, um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu. Nesse capítulo, Benjamin revela e desmistifica todo o conceito de violência vinculado ao fenômeno social, em poucas palavras, a crítica de Walter Benjamin acerca da violência é uma análise criteriosa sobre o próprio direito, seja qual for sua corrente, natural ou positiva. O filósofo crítico da ideia de um Estado forte de direito {A/C: parece que sim, tudo leva a essa conclusão, embora isso não fique declarado. Que tipo de Estado (ou seria nenhum) Benjamin defenderia?}, vai examinar a criação, conservação, destruição e a vida em sociedade para além dos limites do direito, que, em suma, era o objetivo da investigação, estudar a possibilidade de uma vida social regulada por ações não-violentas, em outras palavras, uma vida em sociedade regulada sem a presença do direito, pois, para Benjamin, direito era diretamente o mesmo que violência. {A/C: Talvez o objetivo principal mais precisamente seja elaborar uma crítica da violência, sendo a possibilidade da não-violência um tema que surge de forma oblíqua} *Para uma crítica da violência* é um capítulo que pode ser dividido em quatro partes, a saber logo abaixo no tópico *Divisão da Obra*.

Palavras-chaves: Walter, Benjamin, direito, justiça, Estado, crítica, violência.

Divisão da Obra

A obra pode ser dividida da seguinte forma segundo o esquema exposto abaixo:

1 – Funções da violência: fundação e conservação do direito – Parágrafo 1-10 / P. 123-136

2 – A possibilidade de uma regulamentação social não-violenta e para além do direito – Parágrafo 11-14 / P.136-146

3 – A violência mitológica do direito e a violência divina da justiça – Parágrafo 14-16 / P.146-150

4 – O poder como princípio de instauração do direito e a justiça como princípio da instauração divina de fins – Parágrafo 16-19 / P.150-156 { aluno deu quatro espaços antes do subtítulo de sessão e são apenas dois }

1 – Funções da violência: fundação e conservação do direito – Parágrafo 1-10 / P. 123-136

Benjamin começa desenvolvendo um raciocínio dentro das próprias correntes do direito, sua intenção é desarticular e mostrar a partir da própria forma do direito, como a violência está incrustada nas bases que o estabiliza. Dessa forma, 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 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 aos 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. Levando em consideração tudo que foi supracitado, o filósofo crítico da violência argumenta: { faltou espaçamento 1,5 antes da nota, o depois está em simples }

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, 124).

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 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 aplicação⁵¹ 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, 125). {Antes e depois das citações deve haver um espaçamento de 1,5}

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 tempo⁵², 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 do direito positivo ter como objetivo englobar todas as áreas da vida individual, que Benjamin irá estabelecer a sua crítica a essa ideia de um Estado forte de direito⁵³ que tudo controla, muito defendida por Hans Kelsen⁵⁴. 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

⁵¹ 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.

⁵² Por volta de 1921.

⁵³ Estava florescendo nesse período um movimento normativista que tinha como objetivo fazer com que o direito positivo pudesse abarcar e prevê 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.

⁵⁴ 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.

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 primeira, o autor dirá {A/C: muito bem colocado, mas acredito que o medo se refira mais à violência fundadora, afinal a violência que conserva o direito contribui para a manutenção do direito conservado.}:

[...]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).

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 direito⁵⁵, 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 Derrida⁵⁶ posteriormente a Benjamin, a ideia do fundamento místico da autoridade⁵⁷, 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*⁵⁸ 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:

⁵⁵ A saber, as funções de instituição do direito e conservação do direito.

⁵⁶ Jacques Derrida (1930-2004) foi um filósofo franco-magrebino, que iniciou durante a década de 1960 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.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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.

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), 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). {A/C: Talvez essa não seja a melhor citação para ilustrar aquilo que o autor quer}

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 totalidade, pois, a violência socialmente executada (gewalt)⁵⁹ 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 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:

O infame de uma tal instituição [...] 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)

2 – A possibilidade de uma regulamentação social não-violenta e para além do direito – Parágrafo 11-14 / P.136-146

Após apresentar a violência do direito, instiga-se 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 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

⁵⁹ Violência, domínio ou soberania do poder legal, autoridade autorizante ou autorizada, personificação da força de lei.

e dá exemplos, por mais que esses exemplos rejam 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).

Após o que foi supracitado, é neste sentido que mora a contradição dentro do ordenamento jurídico ao conceder o direito à greve e à guerra:

Como esse medo entra em conflito com a própria natureza violenta do direito, que vem de suas origens, esses fins são inadequados para os meios legítimos do direito. [...], o direito restringe o uso de meios inteiramente não-violentos, já que poderiam provocar a violência como reação. Essa tendência do direito também contribuiu para a concessão do direito de greve, contraditório aos interesses do Estado. O direito o concede porque inibe ações violentas, as quais teme enfrentar. (BENJAMIN, 2011, p.140)

Dando ênfase na discussão sobre greve, o filósofo irá conceber dois tipos, a greve geral (instauradora do direito) e a greve proletária (anarquista). {A/C: Há de fato uma aproximação mesmo entre as ideias de Benjamin sobre a greve geral proletária e o anarquismo, mas o próprio filósofo não assume uma filosofia 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 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).

3 – A violência mitológica {A/C: violência mítica seria mais preciso} do direito e a violência divina da justiça – Parágrafo 14-16 / P.146-150

O crítico da violência nesse momento estabelece a distinção entre da violência mitológica do direito e a violência divina da justiça enquanto uma aporia. Benjamin neste ponto apresenta uma característica importantíssima sobre o direito, 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. {A/C: Forma singular e interessante de interpretar o texto, há uma possibilidade de aprofundamento nessa questão da satisfação em si da violência mítica} Por isso, o autor estabelece “A instauração do

direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”. (BENJAMIN, 2011, p. 148). Enquanto o poder é o princípio de toda instauração mítica do direito; a justiça, 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.

4 – O poder como princípio de instauração do direito e a justiça como princípio da instauração divina de fins – Parágrafo 16-19 / P.150-156

Nesta parte com toda a carga da diferenciação entre violência mitológica e violência divina, 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. {depois espaço aqui, deveria ter deixado na mesma linha}

(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 jurídico⁶⁰, 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).

⁶⁰ Ordenamento jurídico enquanto sinônimo de Direito

Referências Bibliográficas: {As referências devem estar em tamanho 12}

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: ____, *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

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

Kant, {IMANUEL.} {Obra. Tradutor{a}} vol.II, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril, 1980, p.135 {(Col. Os pensadores).}

FICHAMENTO PARA UMA CRÍTICA DA VIOLÊNCIA

José Luan Santana Cruz Silva

Instituição de Ensino: Universidade Federal de Sergipe

Nome: José Luan Santana Cruz Silva

Matrícula: 202200020325

Data: 07/10/2022

Curso/Disciplina: Direito/Introdução à Metodologia Científica

Professor: William de Siqueira Piauí

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.

Objetivo e divisão do trabalho {a separação entre os títulos das subseções e o corpo do texto anterior é de dois espaços 1,5}

O presente trabalho visa fichar a obra "Para uma Crítica da Violência", no original "*Zur Kritik der Gewalt*", do filósofo alemão Walter Benjamin⁶¹, publicada em 1921. Ao analisarmos o texto em questão buscaremos anotar seus pontos principais, sempre sob a luz do tema que norteia esta disciplina - a justiça - mas não somente isso, buscaremos nele encontrar uma crítica contemporânea às ideologias jurídicas desenvolvidas ao decorrer da história da filosofia e do direito. Pretendemos, por fim, utilizar o produto desta pesquisa, de modo proveitoso, ao trabalho final que se seguirá.

Inicialmente, é válido ressaltar que no texto de Benjamin não há quaisquer divisões, explícitas, no que toca a segregação em capítulos, partes ou títulos, toda divisão possível da obra parte de um exercício de leitura analítica, que a divide para poder compreendê-la melhor.

Jacques Derrida⁶², na segunda parte do seu livro "Força de Lei", chamada de "Prenome de Benjamin", analisa, tal qual nós, o texto do mestre alemão, obviamente de modo crítico e reflexivo. O argelino ensaia uma divisão própria da obra, a qual nos parece apropriada, de modo que também a usaremos neste trabalho.

1. Há, primeiramente, a distinção entre duas violências do direito, duas violências relativas ao direito: a violência fundadora, aquela que institui e instaura o direito (*die rechtsetzende Gewalt*) e a violência conservadora, aquela que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito (*die rechtserhaltende Gewalt*). Por comodidade, continuaremos a traduzir *Gewalt* por violência, mas já disse que essa tradução exige precauções. *Gewalt* pode significar também o domínio ou a soberania do poder legal, a autoridade autorizante ou autorizada: a força de lei.
2. Há, em seguida, a distinção entre a violência fundadora do direito, que é dita "{“}mística" (subentendido: grega, parece-me) e a violência destruidora do direito (*Rechtsvernichtend*), que é dita divina (subentendido: judia, parece-me).

⁶¹ Nascido em 1892 na Alemanha e morto em 1940 na Espanha.

⁶² Filósofo contemporâneo, nascido na Argélia em 1930 e morto na França em 2004.

3. Há, finalmente, a distinção entre a justiça (*Gerechtigkeit*), como princípio de toda colocação divina de finalidade (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*), e o poder (*Macht*), como princípio de toda instauração mística de direito (*aller mythischen Rechtsetzung*). (DERRIDA, 2010, pp. 73-74) {Observar o espaçamento entre citação e corpo do texto de 1,5.}

{ (aluno fez o recuo de parágrafo dando espaços e não recorrendo à régua de espaçamentos)} Ademais, podemos estabelecer um paralelo entre os tópicos propostos por Derrida e os parágrafos do texto em análise: o primeiro tópico engloba dos parágrafos 1 ao 14, o segundo vai do 14 até o 16 e, por fim o último tópico estende-se do 16 até o 19, parágrafo derradeiro do texto.

{ } No nosso trabalho, além dos três tópicos supramencionados e das suas respectivas subdivisões, adicionaremos outras duas partes. A primeira exporá um breve contexto do escrito benjaminiano, ao passo que o segundo tratará daquilo que chamaremos de "Introdução", ao nosso olhar, feita pelo próprio Benjamin no parágrafo 1 do seu polêmico texto.

1- **Contexto histórico do texto** {recurso mal trabalhado de enumeração, e não deveria estar em tamanho 14}

Como foi dito anteriormente, o texto é datado de 1921, período muito conturbado da história humana, especialmente na Europa, local onde Benjamin vivia, e matéria-prima utilizada por ele nos seus trabalhos, especialmente nesse específico. O mundo acabava de vivenciar a Primeira Guerra Mundial, até então conhecida como "A Grande Guerra", portanto, estava ainda em reconstrução, bem como numa tentativa de recuperação de tamanho trauma. Ademais, com o fim da guerra, inúmeros impérios e monarquias foram destituídos, dando lugar a experiências democráticas e republicanas, em sua maioria parlamentaristas, como foi o caso da Alemanha. Por último, mas não menos importante, esse período viu surgir, no seio da Europa, movimentos revolucionários e/ou nacionalistas, os quais implantaram novos regimes, como pode ser visto no famoso caso da União Soviética, nome pelo qual passou a ser chamado o Império Russo após a Revolução de 1917.

{ } É justamente nesse cenário tumultuado que surge o texto do Walter Benjamin, como um reflexo da experiência traumática vivida, mas também da experiência presente que não se mostrava nada amigável. Ainda de acordo com Derrida, o texto de Benjamin nasce da "crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal, parlamentar" (2007, p. 70). Benjamin não olhará para a sua realidade com agrado. Focando seu olhar na Europa vigente, ele demonstrará uma decepção com o sistema, com o direito, enfim, com o Estado, não somente com um Estado em específico, mas com a própria noção de Estado. Ao longo do seu texto, outros autores que também olhavam para o mesmo mundo que ele são citados, tal qual Sorel,⁶³ ou ainda Schmitt⁶⁴ e Heidegger⁶⁵, sendo estes dois últimos figuras sórdidas e controversas na

⁶³ Filósofo contemporâneo, nascido e morto na França, em 1847 e 1922, respectivamente.

⁶⁴ Carl Schmitt, filósofo e jurista, nascido e morto na Alemanha, em 1888 e 1985, respectivamente.

⁶⁵ Martin Heidegger, filósofo contemporâneo, nascido e morto na Alemanha, em 1889 e 1976, respectivamente.

história da filosofia {A/C: Será que não seria interessante explicar o motivo dessas controvérsias nas notas biográficas?}.

{ } Enfim, com o fim de uma guerra e a proximidade de outra, nada mais justo do que analisar a violência, nada mais justo do que analisar tipos fundamentais de violência, eis, pois, o que faz Walter Benjamin. Fá-lo de modo feroz, crítico, revolucionário, mas também, fá-lo de modo inconsequente, sem nem ao menos cogitar em que desembocaria seu texto, como se mostra claro no discurso derridiano, quando o argelino analisa a chamada "solução final". A despeito de todas as contradições, o texto de Benjamin permanece, voraz, afiado, mortífero: uma arma apontada para um presente não mais existente e para o futuro em que vivemos {A/C: A alusão a eventos e características históricas pelo autor faz sentido para a compreensão da amplitude política do texto de Benjamin, em um sentido introdutório. É recomendável um pouco mais de revisão formal na escrita}.

2- Introdução de Benjamin

De início, no texto, somos apresentados ao objeto do nosso estudo: a violência; não obstante, logo na sequência, somos obrigados a pensar em como elaborar uma crítica a ela. Ficamos, pois, cientes de que há relação dela com noções conhecidas para nós, tais quais justiça e direito. Isso causa estranheza, visto que essa aproximação não é nem ao menos posta à prova, é, ao contrário, afirmada categoricamente. Segundo Benjamin, essa relação é evidente, já que algo só há de virar violência quando interfere em relações éticas, campo esse do Direito e da Justiça.

{ } A real dúvida que nos suscita o texto é a seguinte: há violência no direito, diante disso, devemos analisar se ela está sendo usada para fins justos ou, ao contrário, para fins injustos? Há aqui um equívoco proposital, esse não é, nem deve ser o cerne da discussão, pois, ao analisar os fins aos quais atendem a violência nos pautaremos por casos de aplicação da violência, não pela violência em si, segundo o alemão: ¶{"}Permaneceria ainda sempre aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos." (BENJAMIN, 2011, p.122). {Recuo a esquerda deve ser de 1,25cm}

Diante disso, passemos então à primeira parte, tendo algumas assertivas como colunas sustentadoras da nossa discussão:

- 1) Há violência no direito.
- 2) A violência não pode ser analisada por seus fins.
- 3) Uma verdadeira crítica da violência deve, necessariamente, passar por uma análise dela mesma enquanto um princípio.

3- Primeira parte

Nessa primeira parte analisaremos a distinção entre dois tipos de violência do direito, a fundadora e a mantenedora.

3.1 Direito Natural e Direito Positivo

Antes de entrar na famosa distinção analisada por Derrida, entre os dois tipos de violência no direito, Benjamin vai continuar dando sequência ao pontapé inicial com o qual ele iniciou seu texto: o questionamento sobre a justiça do uso da violência enquanto princípio.

{ } Para tal feito, ele inicia falando da corrente do chamado direito natural. De acordo com tal filosofia, a violência é um meio para se atingir fins justos, ou seja, nada mais é do que um mero instrumento, nas palavras de Benjamin, "Este vê (o direito natural) na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como um homem encontra um problema no "direito" de locomover seu corpo até um fim desejado". (2011, p.123). Ou seja, a violência, aos olhos do direito natural, é algo corriqueiro, não havendo problema em a utilizar, enfim, vê ela como algo presente na própria natureza, concepções que foram sendo agregadas com a contribuição intelectual de pensadores, tais quais Espinosa⁶⁶ e Darwin.⁶⁷

{ } Só há uma ressalva, na ótica do direito natural, nesse uso da violência - ela só pode ser utilizada visando fins justos. Segundo essa concepção, só fora desse quesito que a violência então abusa, comete excessos. Porém, enquanto se mantiver dentro do seu limiar, a violência continua a ser instrumento e parte do direito.

{ } Consciente da tese natural, Benjamin nos apresenta sua antagonista: o direito positivo. Para essa escola filosófica, não há um direito fruto da natureza, dado pronto, há, ao contrário, uma construção humana, "um dever histórico", portanto, não há fins justos que permitam um uso corriqueiro da violência. Contudo, ao negar os fins como objetivo e necessidade do uso da violência, o positivismo legitima e justifica os meios, fazendo neles uma crítica da violência.

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)

{ } Embora pareça um paradoxo ou uma antinomia, Benjamin vai identificar que não há, pois não há uma oposição verdadeira, pelo contrário, há um ciclo que se retroalimenta entre eles, do qual se deve sair para uma real crítica da violência. {A/C: Talvez "ciclo que se retroalimenta" não seja o termo ideal da crítica de Benjamin. Não seria mais preciso afirmar que ambas as teorias do direito se encontram, isto sim, na sempre relação entre meios e fins, sendo a violência sempre um meio?}

{ } Benjamin, em seguida, tira o direito natural deste debate sobre a justificação da violência, pois ele mais serve para nos jogar num imenso acaso, bem como, por que, em si, a violência do direito natural é cega no que toca aos meios para alcançar fins justos. Ao tratar do direito positivo, ele entende uma maior serventia, pois, essa escola empreende uma distinção muito importante para a própria distinção benjaminiana, vista logo a seguir nessa parte. A referida distinção se dá entre a violência sancionada para o direito e a violência não sancionada pelo direito, no entanto, essa distinção não é a mais perfeita, uma vez que ainda passa pela aplicação da violência, fator excluído em sua crítica, sendo apenas iniciadora de uma discussão.

⁶⁶ Baruch Espinosa, filósofo moderno, nascido e morto na Holanda, em 1632 e 1677, respectivamente.

⁶⁷ Charles Darwin, naturalista e biólogo, nascido e morto no Reino Unido, em 1809 e 1882, respectivamente.

{ } Ao terminar, enfim, de analisar o assunto, o alemão se perguntará pelo fundamento dessa distinção, o que o levará a conclusão de que: "Em uma palavra; se o critério que o direito positivo estabelece para a conformidade ao direito da violência só pode ser analisada segundo seu sentido, então, a esfera de sua aplicação deve ser criada segundo o seu valor". (BENJAMIN, 2011, p.125). A palavra valor aqui remete a outro alemão, com quem o autor em estudo tinha muitas divergências, o positivista Hans Kelsen. Como última conclusão dessa parte, Benjamin não vê como uma crítica da violência pode ser feita fora do direito, em correntes filosóficas como o juspositivismo e jusnaturalismo. Para ele, apenas internamente, dentro do seio do direito, uma crítica seria possível. {A/C: muito importante a anotação da relação entre o termo "valor" e o pensamento de Kelsen, mas seria interessante, se possível, detalhar um pouco mais}

3.2 A supressão da violência da mão do indivíduo

Benjamin inicia seu texto afirmando que a crítica à violência não é nada simples e demanda um imenso esforço. Como já dissemos, o texto tem como palco a Europa das décadas de 10 e de 20 do século passado, sabendo disso, caminhemos à frente. {A/C: Preferível não usar esse tipo de expressão "caminhemos à frente". Um pouco de revisão no uso de expressões, conjunções e conectivos empregados para a coesão do texto é recomendável}

{ } Nas linhas acima, vimos como o uso da violência era lícita quando visava fins justos, isto é fins naturais. O ordenamento jurídico pensará, então, em **fins de direito** para colocar limites nesses fins naturais, de tal maneira que a decisão sobre a aceção do que seria fins justos não esteja na mão do indivíduo, mas na de uma figura maior e específica, o Estado. Os indivíduos não podem mais portar essa violência, pois eles não agem em prol dos fins de direito, isso fica a cargo do Estado. Será que, de fato, é por isso que o Estado baniu a licitude do indivíduo decidir quais fins eram justos, e, portanto dignos de violência? Para Benjamin, é evidente que não.

{ } O Estado teme os indivíduos, mas não eles em si, teme a violência na mão deles, pois "o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito." (BENJAMIN, 2011, p.126-127). Ou seja, os fins de direito são um pretexto para tirar a violência das mãos dos indivíduos, porque, à medida que os homens agem violentamente não são os mencionados fins que correm perigo, mas o próprio direito. Tudo fora do direito o ameaça, independente do fim o qual almeja essa violência, ao vê-la, o direito treme de medo, pois o que a violência ameaça é a própria ordenação jurídica.

{ } [...] 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)

{ } Em resumo, o direito monopoliza toda violência em suas mãos, sob o pretexto de agir em prol dos fins de direito, para suprimir essa violência das mãos dos indivíduos, pois vê a mera existência dessa violência fora do direito como uma ameaça. Desse modo, só o direito porta violência, só o direito pode ser violento, todos os outros indivíduos estão obrigados a obedecer essa ordem.

{ } Inversamente, os indivíduos não se sentem satisfeitos em estar cobertos por esse manto violento do direito. O maior exemplo disso, está justamente na figura citada por Benjamin do "Grande Criminoso", sendo este uma figura que age com violência singular contra o Estado, a ponto de expor a violência do direito. Não importa para o povo o ato do criminoso, importa que ele pôs em cheque a ordem estatuída, questionou a ordem inquestionável, agiu violentamente contra a violência do direito, usou daquilo que o direito tirou de suas mãos; por esse motivo, ele é tão admirado pelo povo.

3.3 Greves e Guerras

Embora a violência dos indivíduos contra o direito seja proibida, controversamente, há casos em que o próprio direito a permite, um deles é o direito à greve.

{ } Inicialmente, algumas correntes não veem a greve como violência, já que ela não seria uma ação violenta, mas uma abstenção de agir perante uma violência vinda de outrem, no caso das greves, um patrão. Todavia, essa greve se torna violência a partir do momento em que a classe trabalhadora usa ela como ameaça para realizar barganhas. A greve enquanto abstenção de agir é vista com indiferença pelo direito, mas quando ela vira violência, especialmente contra a ordem estatuída, então o direito a proíbe e a combate, eis uma contradição. O que o Estado teme na greve é uma daquelas formas citadas por Derrida, a capacidade dela evoluir para um tipo de violência capaz de criar um novo direito, uma **violência fundadora**. No caso da greve pode se dizer que esse caráter é casuístico, mas não no caso da guerra. {A/C: As referências a Derrida ao longo do texto fazem sentido ou seria melhor concentrá-las ao fim, em um subitem dedicado?}

{ } A violência da guerra também é uma violência que tem como base fins naturais e imediatos, entretanto, é garantida pelo direito. Após uma guerra, Benjamin vai apontar a instituição do acordo de paz, este nada mais é do que a formalização de que uma nova ordem de direito está sendo estatuída, portanto, uma nova violência está passando a vigorar. Dessa forma, não há como negar: o direito de guerra é a síntese da presença de uma violência fundadora dentro do próprio direito. Ao lembrarmos do "grande criminoso", lembraremos também da sua crítica à violência do direito, porém, sua crítica é vaga, pois é impotente, não tem força de instaurar um novo direito, coisa que não acontece com o direito à greve. {A/C: A volta à figura do "grande criminoso" ficou confusa aqui} Citemos o próprio Benjamin para expor sistematicamente essa imensa contradição enraizada no centro do direito:

{ } O Estado, entretanto, teme essa violência (a fundadora) por seu caráter de instauração do direito, e, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecê-la como instauradora do direito quando potências estrangeiras o forçam a conceder o direito de guerra, e classes, o direito de greve. (BENJAMIN, 2011, p.131). {Não deve haver recuo em citações}

{ } Segundamente, não foi apenas a função instauradora da violência, especialmente na guerra, que fundou uma crítica dela, mas uma outra função, presente, por exemplo, no militarismo, ela não é fundação de direito e, muito menos, pura aplicação da violência. Ela é a aplicação visando fins de direito, o que significa que, ao prezar pelos fins que o direito necessita para sobreviver, ela mantém o direito, portanto, **mantenedora**, como afirmou Derrida.

{ } Essa crítica da violência deve ser ampla, de modo que sua forma de instauração e manutenção sejam tocadas. Ela não deve ser feita tomando como base as ações individuais, ela deve se voltar contra todo o ordenamento, contra todo o aparato, do contrário, nossa crítica será impotente. Como também não podemos defender nossa crítica em nome de princípios, tais como a liberdade, pois, ao fazê-lo, incorremos em transformar nossa crítica em impotente. O direito, ao ver qualquer erro, usar-se-á dele para suprimir nossa crítica, pois ele visa se proteger e tem poder para tal. O direito tem poder e com ele ameaça.

{ } No entanto, ao contrário do que alguns pensam, essa ameaça não precisa ser direta, ou como diz Benjamin, ela não é uma "intimidação", muito oposto disso, na maior parte das vezes, o direito usa-se de ameaças veladas, de uma violência performativa que se esconde bem no âmbito da linguagem.

{ } Num momento posterior, no texto, Benjamin retornará à questão das greves, porém, usando uma distinção de Sorel. Este diferirá uma Greve Geral Política - aquela que apenas visa mudar o controle do Estado, com o fito de fortalecê-lo e centralizá-lo - de uma Greve Geral Proletária - aquela que visa suprimir o Estado e o Direito. Para ele, a primeira é uma violência que cria o direito, pois traz à tona uma nova ordem jurídica em detrimento de outra que deixa de existir, portanto, é de fato violenta. No que se refere à segunda, diz ele que ela, quando busca aniquilar o direito e o Estado, não é violência, pois não visa fundar direito. Sendo assim, como violenta não é, a proletária é um **modo puro** de resolver os conflitos. Tal conceito será trabalhado mais adiante neste trabalho.

3.4 Podridão no direito: pena de morte e polícia

Benjamin vai trazer como exemplo do medo que o direito inspira, a instituição da pena de morte, segundo ele, ela é elemento central no que diz respeito à característica geral do direito: o desejo de se manter e de se fortalecer. Para tanto, é evidente que uma violência capaz de decidir quem vive e quem morre é de suma importância para fortalecer esse sistema, de modo que uma crítica a essa instituição é uma crítica ao próprio direito, pois é muito difícil pensar o direito sem ele poder gozar da pena de morte. Por conseguinte, ao ver a pena de morte como elemento central do direito, Benjamin localiza uma podridão instalada no centro desse sistema, uma contrariedade à natureza.

{ } Outrossim, Benjamin vê como pior que a pena de morte outra instituição do direito, a polícia, na qual há "uma espécie de mistura expectral" entre a violência criadora do direito e a mantenedora. Benjamin vai dizer que os efeitos de tal instituição não é percebido em razão de eles não escancararem nenhuma brutalidade e focarem em setores mais vulneráveis. O autor vê com maus olhos o fato de que, embora seja necessário uma comprovação para que se constitua uma violência fundadora ou conservadora; no caso da polícia não há comprovação nenhuma, ela está isenta e só age do modo que lhe apraz. Segundo o alemão, a violência fundadora policial está na emissão de decretos, os quais trazem determinados fins, ao passo que é mantenedora porque emprega força para fazer cumpri-los. Fazendo-se uma análise do texto, é possível ver que o autor prega que a polícia vai surgir num vácuo do direito, numa impotência do Estado, na qual a polícia acredita haver uma obrigação de intervir com uma violência nefasta, essa violência é onipresente e acompanha todas as pessoas submetidas à lei, ou seja, de um modo expectral, como uma ameaça implícita, encoberta, fantasmagórica. Por fim, o autor

pontua que a presença da polícia no Estado moderno democrático é muito mais pornográfica do que no Estado absoluto, pois, lá ela personifica um soberano, "o Leviatã"⁶⁸, que legisla e cumpre, já na contemporaneidade ela não personifica nada, é um expectro. {A/C: Recomendável revisão no uso de alguns termos como "expectral" e "pornográfica", além de revisão na estrutura do texto}.

3.5 Parlamentarismo e violência

Começamos esse trabalho dizendo que direito é violência, da mesma forma, distinguimos, ao decorrer do texto, as duas formas principais como ela se apresenta: fundadora e conservadora. Sobre isso, Benjamin vai reafirmar: "Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade." (2011, p.136)

{ } Porém, para bem fazermos nossa crítica, uma pergunta se impõe - é possível existir solução de conflitos sem violência? Para nosso autor alemão, dentro do direito essa possibilidade é inexistente pelo motivo que acabamos de enunciar acima. Em qualquer caso no direito, mesmo num contrato em que ambas as partes pactuam algo em harmonia, há a possibilidade de violência, quando não, um fruto advindo dessa possibilidade.

[...] o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida que o poder (Macht) que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que esse poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. (BENJAMIN, 2011, p.137)

{ } Desse modo, dentro do direito, em toda instituição que proclame uma resolução pacifista, dita não-violenta dos conflitos, apenas falta senso e consciência dessa violência que a forjou, trata-se apenas de uma instituição decaída, no pensamento benjaminiano. Essa figura pode ser vista nos parlamentos, que ao cometer tal erro, não conseguem levar a cabo nenhuma resolução, pois não são dignos da violência corporificada neles.

{ } É evidente aqui, novamente, a crítica de Benjamin ao Estado, especialmente àqueles parlamentaristas, pois, na visão dele, a visão de mundo dessa instituição levou às consequências que a Europa de seus tempos vivia. Entretanto, podemos ver um deslize no pensamento benjaminiano, à medida que esse ataque ao parlamento rendeu outros regimes ainda piores que ele. {A/C: Essa é uma crítica importante ao ataque de Benjamin ao parlamentarismo e que foi bem pontuada. Talvez fosse melhor fazer tais críticas e referências externas ao texto em um momento dedicado a isso, preferencialmente no final, em um tópico de crítica}

3.6 Possibilidade de não-violência

A despeito de tudo que discutimos, que nos levaria a pensar que a violência está em todos os lugares, Benjamin traz a lume uma possibilidade de haver uma resolução não-violenta

⁶⁸ Título do livro do escritor inglês Thomas Hobbes(1588-1679), publicado em 1651.

dos conflitos, nas suas palavras "meios puros" de resolução. Todavia, como de praxe, isso não é tão simples, já que o autor parte, primeiramente, de uma perspectiva idílica em relação a tais meios - "Encontra-se acordo não-violento em toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento" (BENJAMIN, 2011, pp.138-139) - ao mesmo tempo que diz que há uma série de condições para que eles se realizem.

Cito agora essas condições:

{ } 1- Só podem resolver conflitos mediatamente, não imediatamente, ou seja, não podem resolver um conflito direto de homem a homem, o que nos leva a segunda característica;

{ } 2- Passam pela "via das coisas", ou seja, é no âmbito dos bens materiais que esses meios melhor se aplicam;

{ } 3- Necessitam de técnicas específicas, sendo o diálogo a principal delas;

{ } 4- Existe uma esfera específica em que eles podem ocorrer, essa é a da linguagem;

{ } 5- Nascem, na maior parte das vezes, do desinteresse das partes nos danos causados com conflito, evitando buscá-lo, as partes usam meios não-violentos. [A/C: A enumeração é a melhor forma de explicar a possibilidade de meios puros? De qualquer forma, é interessante expor dessa forma]

{ } Com base nisso, Benjamin vai usar a logro, isto é, a mentira, como exemplo de como podem existir meios não violentos na vida privada, pois não há uma punibilidade para a mentira na vida privada, ou seja, não há uma punição para aquilo que resulta do plano da linguagem. Porém, o direito, como medo, interfere na vida privada, propondo então uma pena para o logro, para a mentira, mostrando, novamente, sua violência abarcadora e cruel.

{ } Outro exemplo utilizado para provar a existência dos tais meios puros é justamente a diplomacia, uma vez que o diplomata, ao decorrer dos séculos, tentou ao máximo resolver as contradições entre os países de modo não-conflitivo, e, além disso, sem o mecanismo do contrato, que é portador da violência em si mesmo. Retornamos, aqui, à visão idílica benjaminiana, a qual vê, em determinada parte do mundo, uma pureza claramente desconhecida. {A/C: Talvez "idílico" seja um adjetivo muito pouco adequado para a visão de Benjamin do mundo, marcado por um ciclo de violências. Pelo contrário, a ideia de meio puro parece frágil e ele necessita argumentar muito para estabelecer essa possibilidade}

4- Segunda parte

Chegamos então à segunda parte. Nesta, propor-se-á uma nova distinção que a nós muito interessa estudar- uma violência mítica e outra divina. Vamos a ela.

Não existe, na visão benjaminiana, "solução para as tarefas humanas" que não carregue per si alguma camada de violência. Para ele, cabe uma busca por outras formas de violência, fora da dicotomia: violência fundadora e mantenedora. Essa relação deveria necessariamente não ver essa violência como meio, nem como fim, nem, tampouco, como qualquer outra coisa. Essa relação deve estar num indecível, deve ser Aporia. {A/C: Tentar organizar essa complicação do pensamento benjaminiano, de uma violência fora da dicotomia

mantenedora/fundadora, com a ideia de indecidibilidade pode se mostrar frutífero, embora o hermetismo do texto deixe sempre abertos os detalhes da questão da indecidibilidade referida} Temos, pois, uma noção daquilo que Benjamin irá propor, à proporção que ele aponta o Destino e Deus, como conhecedores da justificação dos meios e da justeza dos fins, respectivamente.

Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecidibilidade última de todos os problemas de direito (aporia que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que é "certo" ou "errado" em línguas que se encontram em devir). Afinal, quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertence ao destino, e, quanto à segunda, Deus. (BENJAMIN, 2011, p.146)

{ } A visão citada traz semelhanças com visão derridiana, tratada em Força de Lei, especialmente quando o alemão fala que a justiça, embora seja passível de universalização, não é a mesma para todos os casos, pois, como afirmou o argelino, a justiça se dá na particularidade, qual maior seja esta, maior será a outra.

{ } Ademais, essa violência buscada já pode ser vista no cotidiano humano, a exemplo da cólera, que, de acordo com o referido autor alemão, "não é meio, e sim manifestação" (2011, p.146), portanto, desligada dessa função de meio e de fim, ela tem no mito uma representação muito significativa. Dessa maneira, é com esse tipo de violência que iniciaremos

. 4.1 Violência mítica {é preciso tomar muito cuidado aqui, agora está em 13}

Como o próprio nome diz, essa violência está ligada ao mito, e não qualquer mito, mas aos deuses, deuses gregos. Para Benjamin, a violência mítica está associada a uma "manifestação", ou seja, ela serve como uma comprovação da existência material de tal divindade.

Ao exemplificar sua tese, eles nos confronta com o mito de Níobe,⁶⁹ no qual há a presença de um delito cometido pela personagem da narrativa, o que resulta numa reação violenta. Cumpre salientar que, e isto é o ponto-chave da proposta benjaminiana, o castigo desferido contra Níobe e sua prole não é uma pena, pois nada regulava e proibia tal atitude, logo, a violência da qual esse narrador dá testemunho é fundadora de uma nova ordenação, é violência criadora do direito. Essa fundação se assenta no fato de um desafio ao destino feito pela mãe, da vitória do destino vem a morte sangrenta, desta, o direito. {A/C: Anotação importante e interessante do conceito de manifestação e do mito de Níobe}

Essa violência mítica traz poucas características de violência mantenedora, de tal sorte que mesmo nas vezes em que há o cumprimento de uma pena determinada, ainda assim há a possibilidade de fundar um novo direito, mesmo que isso signifique uma impotência para tal. Como exemplo, é-nos dado o mito de Prometeu⁷⁰, que, ao tentar mudar a ordem vigente, incorre

⁶⁹ Níobe, na mitologia grega, era filha de Tântalo, conhecida pela sua fertilidade, uma vez que teve sete filhos homens e sete filhas mulheres. Em razão dessa sua característica, Níobe zombou da deusa Leto, que só teve dois filhos, sendo, assim, castigada por essa conduta com a morte de toda sua prole.

⁷⁰ Prometeu, na mitologia grega, era um titã, que, com objetivo de promover uma evolução entre os homens, roubou o fogo dos deuses e o deu à humanidade. Em razão desse delito, ele foi acorrentado numa montanha, onde um abutre comia diariamente parte do seu fígado. Porém, o suplício de Prometeu teve fim quando Hércules, semideus filho de Zeus, o resgatou.

numa pena, mas sem matar a esperança de um dia concretizar esse desejo, muito semelhante ao grande criminoso contemporâneo.

Mas, de acordo com Benjamin, mesmo ligadas, por vezes de modo idêntico, a violência mítica e a violência fundadora ainda guardam diferenças que precisam ser pontuadas. Quando qualificamos essa última, fomos claros que o foco dela não poderia jamais ser os fins, mas, ao contrário, os meios eram as únicas coisas que importavam. Aqui vemos que isso muda, como falará Benjamin, numa grande síntese sobre essa questão:

Pois a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando de violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da 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 ligado 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 de violência. (BENJAMIN, 2011, p.148)

{ } Após isso, retomando a questão da guerra, por conseguinte, a violência instauradora, que é, por natureza, mítica, Benjamin vai dizer que o fim dessa manifestação violenta não pode ser a justiça, mas o poder. Não se trata de aniquilar o derrotado, mas de submetê-lo à nova ordem vigente, domá-lo, fazer com que ele se dobre ao novo direito. {A/C: Interpretação muito boa da inversão entre direito/justiça e direito/poder realizada por Benjamin} Para tal, o direito cria certas prerrogativas para o derrotado, as quais dão a impressão de haver alguma espécie de igualdade, que nada mais é que farsa. "Pois da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza." (BENJAMIN, 2011, p.149 {espaço depois de "p."}).

{ } O direito, detendo o poder, cria fronteiras, dentro das quais submete seus domados. Essa submissão se dá através das leis escritas, mas também das não escritas; todo ato contra as primeiras é crime, causador de um "castigo", contra as segundas, é transgressão, que gera "expição". O conceito de expiação está, enfim, intrinsecamente ligado ao "destino", elemento e personagem dos mitos das tragédias, portanto, como em tais narrativas, dentro de uma perspectiva do direito, mesmo que se alegue um "desconhecimento da lei", ele nunca o será concedido, pois, em consequência do destino, o ser humano sempre é responsável pelas suas ações, pelas consequências delas e por suas *hybris*.

5- Terceira parte

Nessa nova parte nos preocuparemos com uma outra roupagem da violência - a divina - dita judia, dela tentaremos fazer uma análise com base na última parte do texto em questão. {A/C: a qualificação de "judia" é de Derrida. É importante deixar isso marcado, para evitar uma mistura dos autores que tornaria o texto impreciso}

Benjamin inicia rejeitando aquela possibilidade da violência mítica ser uma solução para o problema que buscávamos, já que ela é idêntica à violência instauradora do direito, a qual criticamos. Assim sendo, cabe a busca por uma outra forma de violência, uma que caiba nos nossos parâmetros, que não caia nos mesmos erros passíveis de críticas, motivo pelo qual a

mítica foi rejeitada. Tal violência deve ser, então, "pura, imediata, que possa estancar a mancha da violência mítica." (BENJAMIN, 2011, p.150).

Para o alemão, essa oposição estaria, justamente, em algo ligado a Deus⁷¹ (com "D" maiúsculo), que, no pensamento dele, como Deus sempre se opõe ao mito, a violência divina também se oporá à mítica. Há uma dicotomia em todas as características da violência divina, em relação a outra citada, deixadas claras de modo cristalino 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 (BENJAMIN, 2011, p.150)

Tudo é oposto, até mesmo a narrativa fundadora, em uma o mito de Níobe, na outra, a história do bando de Coré⁷².

Outro aspecto de extrema relevância é o elemento purificador da violência (justiça) divina. Surge, nessa toada, o conceito de "mera vida", do qual o sangue seria o símbolo. Para o autor, ao matar de modo sangrento, a violência mítica não purifica, pois ela acaba apenas com a mera vida do vivente, ele não fica livre da culpa, da transgressão, mas, do próprio direito; o que acaba junto com a mera vida é apenas a possibilidade de uma redenção. A violência mítica não atua em favor de ninguém que não seja ela mesma - ao matar a mera vida, ela se fortalece, porém não resolve o problema. "A violência mítica é violência exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita." (BENJAMIN, 2011, p.151-152). A exemplo de Coré, a morte pela justiça divina não comporta o sangue, por isso, é mais pura.

A violência divina, a despeito do caráter judío e até cristão, não está ligada apenas a religião, mas muito além, ela se manifesta na educação e outros âmbitos. Ela é aniquiladora porque pressupõe uma situação em que não há direito. Mesmo que existam mandamentos, não há uma dependência da decisão com o mandamento posto, ou seja, não é por que se seguiu, ou não, à risca um mandamento que a decisão dirá que tal ação foi ou não foi justa.

Encaminhando-nos ao fim, junto com nosso amigo filósofo, vemos que o método para uma boa crítica da violência - ponto de partida dos nossos trabalhos - repousa numa crítica à filosofia da história, já que permite fazer uma análise mais aprofundada de um todo, ao contrário de um olhar superficial, o qual encontra como barreira a violência instauradora e mantenedora do direito; bem como poderá ser visto os momentos de ruptura vividos e aqueles que se avizinham.

Ademais, sobre a violência pura, para os homens, ela se manifesta através da revolução, sendo esta o maior grau possível de violência, e até do próprio conhecimento da violência. De acordo com Benjamin não é possível ao homem conhecer a justiça divina, nem mesmo quando de fato ela se efetivou, ao homem somente os efeitos são visíveis, e isso basta.

Por fim, parece-nos que Benjamin fez, de fato, sua escolha: a violência mítica deve ser rejeitada, a divina posta em seu lugar; devemos recusar a mítica como algo podre e distingui-la como tal, ao invés, guardarmos a divina, eterna por excelência.

⁷¹ O Deus judeu, por vezes também muito semelhante ao Deus do cristianismo.

⁷² A tribo de Coré murmurou e se voltou contra Moisés e contra Deus, por essa razão, Moisés clamou a Deus, a terra se abriu e engoliu toda a tribo de Coré. Passagem do livro de Números, 16, 1-35.

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de "violência arbitrária" (*schaltende Gewalt*), deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a "violência administrada" (*verwaltete Gewalt*), que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de "violência que reina"⁷³ (*waltende Gewalt*). (BENJAMIN, 2011, p.156)

{A/C final: O autor consegue abordar os pontos mais relevantes do texto e faz algumas observações singulares. Alguma revisão formal e, principalmente, das expressões e construções textuais, beneficiaria o texto. É preciso atentar também para a utilização de outras obras e autores, que podem afetar a precisão. De todo modo, pra quem está nos primeiros trabalhos, tudo excelente, várias experiências de leitura analítica e interpretativa e domínio dos expedientes associados à forma}

Referências Bibliográficas {aqui além do uso do tamanho 14, o espaçamento estava em múltiplo, colocamos em 1,5}

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

MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. **Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PIAÚÍ, W. S. {“} **Ética e linguagem: uma introdução ao pensamento de Derrida**{” {sem negrito}. No prelo {sem itálico}.

⁷³ Também chamada de “Soberana”.

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Lucas de Aguiar Paiva Torres

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta}

Curso: Direito/Introdução a {à} metodologia científica

Docente: William de Siqueira Piauí

Discente: Lucas de Aguiar Paiva Torres

Matrícula:

Referência bibliográfica: ZIZEK, Slavoj. **Violência: “seis reflexões laterais”**. Trad. Miguel Serra Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

{espaçamento entre linhas deveria ser 1,5, não é necessário utilizar essas linhas divisórias}

I – INTRODUÇÃO {títulos das subseções em caixa baixa}

{parágrafo de 1,25 cm} A obra Violência {título do livro deve aparecer no corpo do texto em conformidade com a padronização adotada nas referências bibliográficas, tendo em vista que foi assim que você começou, sempre em negrito}, do filósofo esloveno Slavoj Zizek⁷⁴, tem como tese central expor a violência e sua face paradoxal. Um tipo de paradoxo que é paralelo ao que se pode encontrar em anedotas ou piadas. Imbuído de uma linguagem rica e diversificada, o autor recorre a diversos fatores culturais, como fatos históricos, filmes, e obras de outros pensadores, a fim de clarear a mente do leitor e alcançar o objetivo de exprimir um novo olhar para a violência.

II - LEITURA ANALÍTICA DA OBRA {títulos das subseções em caixa baixa}

Prefácio à edição Brasileira – “Um discurso para os críticos”. [P. 7-15]

O Manto Sangrento do tirano – “Um olhar alternativo para a violência”. [P. 16-22]

“Adagio ma non troppo e molto espressivo”, (“Lento, mas não muito e muito expressivo”)

⁷⁴{ (espaçamentos antes)} É um filósofo esloveno, nascido na antiga Iugoslávia. Professor do Instituto de Sociologia e Filosofia da Universidade de Ljubljana e diretor internacional da Birkbeck, Universidade de Londres. Ele trabalha em temas como filosofia continental, teoria política, estudos culturais, psicanálise, crítica de cinema, marxismo, hegelianismo e teologia.

- “Tipos de violência: Como elas são exercidas e quais os seus sujeitos”. [P. 23-43]

“*Allegro*”, (“Vivamente e rapidamente”) – “A violência sob um olhar filosófico e cinematográfico”. [P. 141-159]

Epílogo “*Adagio*” (“Lento”) – “Conclusão do livro”. [P. 161-169]

1 PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Slavoj Žizek, logo de início, avisa que tentará esclarecer alguns aspectos e contestações suscitadas na obra em sua língua original. No que concerne o alcance efetivo da violência revolucionária tendo como base Mark Twain, criador do livro “Um ianque na corte do rei Artur” {título em negrito}, contesta-se a afirmação de que a violência das multidões é pior do que a opressão que a instiga. Dessa maneira, é proposto uma leitura alternativa no que diz respeito ao tema da violência, pois, pelo senso comum, este assunto é tratado de forma simplória, sem um maior aprofundamento, tendo como efeito uma cegueira na sociedade.

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. (ŽIZEK, 2014, p. 8).

Em seguida, o filósofo ressalta que a frase proferida anteriormente se trata de uma verdade, entretanto o foco de análise está equivocado, uma vez que as questões subjacentes são ofuscadas, concluindo que foi um fracasso político e social mais profundo que levou os comunistas à violência. Ainda afirma que é necessário excluir a própria noção “de suspensão ética do teológico-político” {valia uma nota explicativa}, ou seja, o rompimento do nosso envolvimento político quando este nos leva a violar normas morais elementares, proporcionando assassinatos em massa e causando outras formas de aflições. A ênfase da crítica de Žizek repousa no sentido de que a visão {a crítica da suspensão do} teológico-político deve ser imanente, logo, sua análise encaixa no que concerne a respeito da visão em si, uma espécie de metalinguagem, em seus próprios termos teológico-político{s}. “Assim, o stalinismo não deve ser rejeitado porque era imoral e assassino, mas porque falhou em seus próprios termos e traiu suas próprias premissas”. (ŽIZEK, 2014, p. 9).

O escritor trabalha com a ideia de que dentro do movimento comunista existia, imanentemente, o criticismo, o que o diferenciou do movimento fascista {se Žizek localiza ou não em sua filosofia uma função para a autocrítica no sentido marxista-leninista do termo é uma

questão em aberto em sua filosofia, dada que sua filiação à psicanálise lacaniana e a impossibilidade da “autotransferência” defendida por essa, poderia colocar em xeque a referida noção de “autocrítica”}. Personagens, como: Boris Souvarine a Victor Serge⁷⁵ e C.L.R. James, eram pessoas ligadas ao pensamento de esquerda e que, veementemente, criticavam as questões cruciais acerca dos “gulags”. Portanto, o autor arremata que o local mais perigoso para se estar era com relação ao topo da “nomenclatura”, tendo em vista que 80% dos membros do Comitê Central e do exército vermelho foram fuzilados. Além desse aspecto, o autor fala, brevemente, que não era possível deixar de lado a violência exercida pelas forças contrarrevolucionárias, pois de acordo com William Graves, general de uma brigada expedicionária norte americana durante a invasão da Sibéria, alegou o {era} letal {o} antissemitismo que dominava a direita russa.

Em seguida, o pensador esloveno desenvolve a ideia de que Mahatma Gandhi foi mais violento que Adolf Hitler, o que gerou, na análise dos críticos a opinião que esse teor do texto de Zizek possui uma demasiada disparidade com a realidade, acentuando as críticas ao seu trabalho. No entanto, esse é o ponto do autor, o que faz trazer à tona a ideia de que a violência não reside apenas no fator sanguíneo, mas como algo que provoca uma agitação massiva.

“Zizek usa aqui uma linguagem elaborada com o objetivo de provocar e confundir as pessoas. Ele não acredita de fato que Gandhi foi mais violento do que Hitler... Antes, o que ele pretende fazer é alterar a compreensão típica da palavra “violento” para que os meios não violentos de protesto de Gandhi diante dos britânicos possam ser considerados mais violentos do que as incrivelmente violentas tentativas de Hitler de dominação mundial e genocídio”. (ZIZEK, 2014, p. 10).

Permeando ainda nessa discussão, Zizek faz um jogo de palavras para demonstrar a sua ideia utilizando a figura do judeu e de um nazista. “O mesmo se aplica à minha afirmação de que o judeu está no antissemita, mas o antissemita também está no judeu” (ZIZEK, 2014, p. 11). Esta afirmação causa um certo estranhamento por parte do leitor, contudo o que se quer demonstrar são as seguintes conclusões: A primeira é que essa correlação se refere ao fruto de sua ficção ideológica e, em segundo lugar, a sua própria identidade ideológica está também resguardada nessa ficção.

⁷⁵ Foi um anarquista, revolucionário fecundo escritor, ativo participante no processo revolucionário russo a partir da sua chegada a Petrogrado, em Fevereiro de 1919, trabalhando na recém fundada Comintern como jornalista, editor e tradutor. Crítico aberto do estalinismo, obrigado a abandonar a União Soviética fugindo à repressão e, como tantos outros revolucionários, faleceu no exílio mexicano. {equilibrado e bom uso do recuso notas de rodapé}

Zizek utiliza o exemplo de Gandhi para fazer uma relação com a ideia de Walter Benjamin, haja vista que, para o filósofo alemão, toda forma de sustentar o poder estatal está relacionado com a violência fundamental (Violência Mítica), assim como para a não menos importante violência que sustenta toda e qualquer forma de romper com o Estado (Violência Divina). Logo, o filósofo esloveno chega à seguinte conclusão:

{espaço entre o parágrafo anterior e a citação longa subsequente desnecessário}
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 “insght” 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). {uso equilibrado de citações}

Ampliando o horizonte sobre o objeto de análise, Zizek discorre a respeito da Revolução Chinesa e sobre Bertolt Brecht⁷⁶.

A Revolução Cultural Chinesa pode servir aqui de lição: Provou-se que a destruição de velhos monumentos, em vez de mera negação do passado, era antes uma impotente passage a l’acte, um acting out que dava testemunho do malogro da tentativa de escapar do passado. Há uma espécie de justiça poética no fato de o resultado final da Revolução Cultural de Mao ter sido a atual explosão sem precedentes da dinâmica capitalista na China. Existe uma profunda homologia estrutural entre autorrevolução permanente do maoísmo, o combate permanente e contra a ossificação das estruturas do Estado e a dinâmica intrínseca do capitalismo. Uma vez mais somos tentados a parafrasear Brecht: “O que é um assalto a um banco comparado com a fundação de um banco”? O que são as explosões devastadoras e violentas de um guarda vermelho empenhado na Revolução Cultural comparadas com a Revolução Cultural, que é a dissolução permanente de todas as formas de vida ditada pela reprodução capitalista? (ZIZEK, 2014, p. 12).

Citando o filme Sem proteção (“*The company you keep*”, no original), com o intuito de criticar o desaparecimento da esquerda radical para a realidade política e ideológica no mundo atual, relatando que os sobreviventes da antiga extrema esquerda são como simpáticos mortos vivos, ou seja, estão completamente descolados da realidade, proporcionando uma apatia e um certo conformismo com a realidade social. Ainda permeando na temática do filme, o processo de “mortificação” da “*Wheather Underground*”, grupo considerado terrorista pelo FBI, é desencadeado justamente por suas ações violentas, uma vez que estas ações representavam uma tentativa desesperada de reação ao fracasso do movimento “*students for a democratic society*” (“Estudantes por uma sociedade democrática”). Ainda assim, os erros das

⁷⁶ Foi um destacado dramaturgo, poeta e encenador alemão do século XX. Seus trabalhos artísticos e teóricos influenciaram profundamente o teatro contemporâneo, tornando-o mundialmente conhecido a partir das apresentações de sua companhia o Berliner Ensemble realizadas em Paris durante os anos 1954 e 1955.

atividades do grupo sobrepesam nos aspectos da prática e estrutura organizacional. Tais erros preparavam o solo para o estágio do grupo no capitalismo tardio. No decorrer da narrativa, o protagonista salienta a necessidade do amadurecimento e de uma visão apolítica em favor da filha, culminando na morte final do bando. Logo, Zizek chega a seguinte conclusão:

A história termina com uma boa reviravolta ética: temos, sim, um casal formado – não Jim e Mimi, mas Bem Schulberg, o jornalista investigativo que revelou a verdadeira identidade de Jim Grant, e Rebecca Obsone, a filha de Jim e Mimi que foi adotada no passado por um honesto agente do FBI. Embora possa parecer que o filme siga a fórmula hollywoodiana padrão de produção de casais, o que ecoa aqui é o tema do teste ético – quem é testado, afinal? Não é Jim, nem mesmo Mimi ao regressar para salvar Jim, mas o próprio Bem, que ao final do filme, decide não publicar a grande história sobre Rebecca ser a filha de Jim e Mimi, provando com esse gesto que ele a merece. (ZIZEK, 2014, p. 15).

2. O MANTO SANGRENTO DO TIRANO

Neste segundo momento da obra, Zizek trabalha com a violência em seu sentido simples e polivalente, iniciando com a ilustração de uma piada que versa sobre um suspeito que sempre é revistado ao sair do emprego com um carrinho de mão, provavelmente seu instrumento de trabalho, e que nessa revista os vigilantes não notam o que ele furta todos os dias, que é exatamente o “esvaziado” carrinho, aparentemente “sem nada carregar”. Até que um dia, a hilária constatação vem à tona. Daí em diante, o autor apresenta o fenômeno da violência em um triunvirato, a saber: violência subjetiva, violência simbólica e violência sistêmica.

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: A violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a “nossa casa do ser”. Como veremos adiante, essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: Há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo de violência “sistêmica, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político. (ZIZEK, 2014, p. 17).

A violência subjetiva é aquela que conseguimos perceber no cotidiano, como exemplo: roubos, assassinatos, confrontos civis e que são diariamente veiculados na mídia, tanto nas rádios quanto nas televisões, os quais são imbuídos de um teor sensacionalista, provocando uma espécie de ódio e ojeriza na sociedade. Por outro lado, a violência objetiva é

considerada como algo implícito, ou seja, passa despercebido{a} pela sociedade, mas causa danos consideravelmente maiores, uma vez que essa característica forma de violência estabelece uma certa “normalidade” perante o convívio social e sustenta a violência subjetiva.

A fim de clarear a mente do leitor {leitor}, Zizek recorre a um episódio triste da humanidade que foi a guerra da República Democrática do Congo⁷⁷, a qual proporcionou cerca de 4 milhões de mortos, apesar de ser veiculado na mídia, especialmente pela revista Time {itálico ou negrito}, este fato marcante não foi alvo de protestos e tampouco objeto de análise em um sentido amplo (escolas, noticiários, palestras, universidades), suscitando a reflexão que as questões humanitárias, a depender da localidade, são menos importantes do que as considerações de ordem cultural, ideológica e política.

Precisamos de mais provas de que o sentido humanitário do que é urgente e relevante é mediado, e sem dúvida sobredeterminado, por considerações claramente de ordem política? E que considerações são essas? Para responder a esta última pergunta, teremos de dar um passo atrás e olhar para coisas de uma posição diferente. Quando a mídia norte-americana acusou as populações de países estrangeiros de não demonstrarem suficiente simpatia perante as vítimas dos ataques do 11 de setembro, eu me senti tentado a responder com as palavras que Robespierre dirigiu aos que deploravam as vítimas inocentes do terror revolucionário: “Deixai de agitar à minha frente o manto sangrento do tirano ou creerei que quereis acorrentar-me a Roma. (ZIZEK, 2014, p. 18). {faltou espaçamento antes da citação}

Com o intuito de expandir o horizonte do tema, o filósofo esloveno nos chama a atenção para a questão da violência de forma oblíqua, pois a{s} ações violentas e a empatia com as vítimas nos impedem de raciocinar, tendo em vista que é necessário fazer uma abordagem conceitual e desapaixonada. O autor recorre ao exemplo de uma mulher que foi estuprada, uma vez que a sua veracidade é confirmada apenas pelo seu aspecto emocional, sua incoerência, confusão e informalidade, do contrário, se esta mulher apresentasse um modelo formal de depoimento e sem nenhuma espécie de dano psicológico, ninguém acreditaria nela. Por conseguinte, Zizek propõe um olhar racional com a violência e não emocional, ou seja, um olhar para com a violência mantendo uma distância respeitosa em relação às vítimas.

Em sua análise final, um esforço é empreendido para desconstruir o sentimento de urgência e solidariedade que algumas empresas e figuras públicas utilizam para demonstrar empatia com determinadas causas, tendo em vista que esses entes sabem da dura realidade, e,

⁷⁷ A Grande Guerra de{a} África, foi um conflito armado que se iniciou em 1998 e terminou oficialmente em 2003 quando o governo de transição da República Democrática do Congo tomou o poder. A maior guerra na história moderna de África, e um dos conflitos mais mortíferos desde a Segunda Guerra Mundial, envolveu diretamente oito países africanos, bem como cerca de 25 grupos armados. Cerca de 3,8 milhões de pessoas morreram, a maioria de inanição e doenças. Vários outros milhões foram deslocados das suas casas ou procuraram asilo em países vizinhos.

a fim de gerar uma boa imagem pública empreendem ações isoladas para demonstrarem uma falsa empatia. {dois pontos, “:”, em vez de ponto final, “.”, antes de citações}

Um sentimento hipócrita de indignação moral subjaz a todos os discursos de teor semelhante. É precisamente este tipo de pseudourgência que há alguns anos a Starbucks explorava ao colocar, na entrada de cada uma de suas lojas, cartazes agradecendo aos clientes e informando-lhes que quase metade do lucro da rede comercial seria investido em cuidados de saúde das crianças da Guatemala, país de onde provinha o seu café, inferindo que a cada xícara bebida estaríamos salvando a vida de uma criança. (ZIZEK, 2014, p. 21).

Portanto, o autor chega à seguinte conclusão{,} que diante de situações extremamente violentas há a necessidade de manter a serenidade para esperar e ver por meio de uma análise crítica e paciente, como o fito de, no futuro, atingir o devido objetivo. Zizek, então, retoma essa tese com um conto jocoso:

Perguntaram a Marx, Engels e Lenin o que preferiam ter – uma esposa ou uma amante? Como seria de esperar, Marx, bastante conservador no que dizia respeito à esfera privada, responde: “Uma esposa!”, enquanto Engels, um autêntico bom vivant, opta por uma amante. Para surpresa geral, a resposta de Lenin é: “Gostaria de ter as duas!”. Por quê? Haveria nele um traço de jouisseur decadente, escondida por trás de sua austera imagem de revolucionário? De maneira alguma – e Lenin explica: “Assim eu poderia dizer à minha mulher que vou ter com a minha amante, e à minha amante que preciso ver a minha mulher...”. “E aí iria pra onde, então?”, “Para um lugar isolado, onde pudesse estudar, estudar, estudar! (ZIZEK, 2014, p. 21). {o fichamento está muito descritivo e acaba não se distanciando o suficiente para compreender o que de fato está em jogo em cada momento argumentativo}

3. “ADAGIO MA NON TROPO E MOLTO EXPRESSIVO” – (“LENTO, MAS NÃO MUITO E MUITO EXPRESSIVO”)

3.1 SOS VIOLÊNCIA {confusão nos títulos das subseções}

Nesta etapa da obra, Zizek elucida um fato histórico ocorrido em 1922⁷⁸, ~~aonde~~ {quando/na ocasião} o governo soviético foi responsável pela migração forçada de pensadores anticomunistas. Nesse momento, emerge a figura de Nikolai Lossky, o qual era considerado como um membro da alta burguesia e que questionara a forçada expulsão da sua família da Rússia, bem como o mal trato com os seus pares. Este empecilho faz com que os Lossky questionem o porquê ~~deles~~ {de eles (não existe sujeito preposicionado, como em “deles estarem”)} estarem sendo despejados, de uma maneira o tanto quanto “violenta”, uma vez que

⁷⁸ Em 1922, governo soviético exilou pensadores mais famosos do país, em êxodo que ficou conhecido como o “Barco a vapor da filosofia”. No total, mais de 160 pessoas foram obrigadas a deixar o país, entre eles professores universitários, médicos, economistas e escritores, assim como figuras políticas e religiosas – todas contrárias ao regime soviético.

o seu caráter {poderia ser considerado} benevolente, bondoso e misericordioso ~~era utilizado~~ {locução verbal desnecessária} na sociedade russa. Assim sendo, Zizek faz o seguinte apontamento: “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. 24).

É nesse momento que é feita uma análise crítica do cenário apresentado anteriormente, uma vez que, historicamente, a Rússia passava por um grande momento de instabilidade social no período pré-revolução, como {eram corriqueiros}: fome, guerra, governos autocráticos e condições precárias de trabalho. Isso pertencia à maioria da sociedade russa (camponeses e trabalhadores), por outro lado, a aristocracia permanecia em um mundo totalmente invertido, onde as bonanças da vida eram consumidas de um modo natural e desenfreado, culminando em uma utopia da realidade. Por conseguinte, Zizek explora como essa relação desequilibrada desencadeou as violências sistêmicas, uma espécie de fundo invisível na família Lossky e a violência subjetiva por parte da população.

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).

Explorando o contexto é apresentado uma censura para a ideologia liberal, pois a mesma é a causa de um ambiente de caos, questiona{-se} o ~~por que~~ {porquê (é difícil praticar o uso dos vários tipos de “por-quês”, tem que consultar gramática)} desse ocorrido e, quando confrontada, desvia o assunto para a necessidade da falsa urgência de resolver todas as violências, deixando à margem todas as outras discussões possíveis. A fim de exemplificar esta ideia, é descrita a seguinte situação tragicômica:

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).

O pensamento central de Zizek é de suscitar a ideia que a interação entre as violências subjetivas, objetivas e simbólicas devem ser analisadas, bem como resistir ao impacto da violência subjetiva, tendo em vista que é de interesse do sistema capitalista que as interações das três violências sejam mantidas de um modo silencioso e fora de objeto de discussão pública.

Salienta-se que a violência objetiva ganhou um novo rosto com o capitalismo, sobre o qual, segundo {a partir do pensamento de} Karl Marx⁷⁹, a circulação caótica do capital atinge o seu auge nas atuais especulações metarreflexivas sobre o futuro. Por consequência, essa noção abstrata do sistema financeiro proporciona uma visão descolada da realidade, determinando os destinos das populações, tanto economicamente quanto socialmente e ambientalmente.

É aí que reside a violência a violência {repetição (revisão)} sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima. Encontramos aqui a diferença lacaniana entre 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. (ZIZEK, 2014, p. 26)

É neste cenário caótico que surge a violência ultraobjetiva, intrínseca ao capitalismo que automaticamente cria indivíduos excluídos e dispensáveis. Analisando o outro lado da moeda, surge concomitantemente a violência ultrassubjetiva de caráter étnico e/ou religioso.

Portanto, Zizek questiona quem são essas pessoas que estão por trás das mazelas do capitalismo, que ganham com o sofrimento alheio e que buscam perpetuar a violência sistêmica, por meio do desenvolvimento do globalismo/capitalismo {Cuidado aqui! O conceito utilizado por Zizek é retirado da geopolítica contemporânea, o de “globalização”, não “globalismo”, este um pseudoconceito forjado pela extrema direita conspiracionista contemporânea para encarnar suas fantasias de uma suposta conspiração da esquerda internacional para corromper a sociedade (Dicionário de política)}. Urge, dessa maneira, as figuras dos comunistas liberais. “O rei Leopoldo II foi, sem dúvidas, o precursor dos “comunistas liberais” de hoje, entre os quais se incluem ...”. (ZIZEK, 2014, p. 27).

3.2 OS {“}BONS{”} HOMENS DE PORTO DAVOS

Houve uma época em que Davos, cidade localizada na Suíça, era designada como a capital dos políticos, membros da elite global e personalidades midiáticas. Por outro lado, Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande Sul, reunia um movimento de antiglobalização, o qual tentava convencer a sociedade que a globalização capitalista não é uma fatalidade para a humanidade. Entretanto, Porto Alegre perdeu esse status contestatório, uma vez que algumas

⁷⁹ Foi um filósofo, economista, historiador, sociólogo, teórico político, jornalista, e revolucionário socialista alemão. As teorias críticas de Marx sobre a sociedade, economia e política, entendidas coletivamente como marxismo, sustentam que as sociedades humanas se desenvolvem através da luta de classes.

celebridades da cidade gaúcha migraram para Davos. É nesse aspecto que surge as figuras dos “comunistas liberais”, empresários que se reúnem periodicamente e que não aceitam a antiga dicotomia entre globalização x {ou *versus*} antiglobalização.

Sua tese é 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). Dessa forma, Porto Alegre deixa de ser necessária, uma vez que Davos pode transformar-se em Porto Davos. (ZIZEK, 2014, p. 28).

Para deixar claro a situação acima, Zizek elenca quais pessoas, atualmente, são designadas como “comunistas liberais”, como: Bill Gates, George Soros, diretores do Google, IBM, Intel e eBay. “O que torna esse grupo interessante é o fato de sua ideologia ter se tornado absolutamente indistinguível da nova geração da esquerda radical antiglobalização”. (ZIZEK, 2014, p. 28).

Logo, há uma concentração das ideologias e preferências políticas nas mãos de um pequeno grupo de pessoas que centralizam e ditam os ramos do mundo. Para situar essa ideia o seguinte pensamento é expresso:

Tanto a velha direita, com sua fé ridícula na autoridade e num patriotismo provinciano, como a velha esquerda capitalizadora da luta contra o capitalismo são hoje forças verdadeiramente conservadoras que travam suas batalhas num teatro de sombras sem contato com as novas realidades. (ZIZEK, 2014, p. 28).

Portanto, podemos afirmar que os “comunistas liberais” conseguem se adaptar à realidade e usar ela com proveito próprio, com o objetivo de mediar, tanto as causas do mercado quanto as causas sociais, ou seja, a violência sistêmica concentra-se nas mãos desses poderosos. Ainda assim, essas pessoas são caracterizadas, {vírgula desnecessária (muitas vezes a associação “, como” está gramaticalmente errada, atenção ao seu uso)} como, {dois pontos desnecessário} pragmáticas, que odeiam as abordagens doutrinárias e que gostam de “resolver” problemas concretos, como: fome na África, fundamentalismo religioso e guerras locais. A partir disso, aparece a falsa empatia demonstrada pelos comunistas liberais, o que traz à luz o “melhor” de si mesmos! “Por isso, seu objetivo não é ganhar dinheiro, mas mudar o mundo – embora, caso isso acabe produzindo mais dinheiro, não vejam razões para se queixar”. (ZIZEK, 2014, p. 30).

A fim de legitimar as suas ações, essas figuras repudiam a força estatal para a resolução desses conflitos e puxam para a iniciativa privada o comando da resolução, culminando na falsa modéstia dessas personalidades. Ainda assim, eles buscam uma lógica em

suas vidas e, para isso, rejeitam a religião à moda antiga e encontram no budismo uma forma diferente de espiritualidade, pois:

Sua divisa predileta integra a responsabilidade social e gratidão: são os primeiros a reconhecer que a sociedade foi incrivelmente benevolente para com eles ao permitir-lhes desenvolverem seus talentos e acumularem riquezas – pelo que é seu dever restituírem alguma coisa à sociedade e ajudarem os outros. (ZIZEK, 2014, p. 31).

Finalizando, Slavoj chega à seguinte conclusão:

A caridade é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica. Numa chantagem superegoica {valia uma nota (Dicionário de psicanálise)} de proporções gigantescas, os países desenvolvidos “socorrem” os subdesenvolvidos concedendo-lhes auxílios, créditos e assim por diante, evitando assim a questão fundamental, ou seja, a da sua cumplicidade e corresponsabilidade no que se refere à situação miserável dos países subdesenvolvidos. (ZIZEK, 2014, p. 32).

3.3 UMA VILA COMUNISTA LIBERAL

Para ilustrar o modo de vida dos “comunistas liberais”, Zizek recorre ao filme dirigido por M. Night Shyamalan, *A vila*, onde as pessoas vivem isoladas, cercadas por uma floresta e que acreditam que no mundo exterior há monstros que perseguem os humanos. No entanto, no decorrer do filme é demonstrado que essas figuras pitorescas não existem e que era necessário manter o segredo para o bem da coletividade. É então proposta a seguinte ideia:

Todo o problema está em como protegemos a nossa inocência de ser ferida pelas criaturas que encontramos na nossa vida; trata-se do desejo de protegemos os nossos filhos do desconhecido. Se as ‘criaturas’ tiverem nos ferido, não queremos que firam os nossos filhos, e a geração dos mais jovens pode correr esse risco. (ZIZEK, 2014, p. 34)

Esse tipo de dicotomia revela a tentativa de que o espaço fechado, a vila, expressa a necessidade de obter sentido para a vida, aliado também à ameaça mística dos monstros que “forçam” os indivíduos a não sair daquele espaço, explorando o sentido da vida em uma localidade fechada, finita e guardada por olhos que estarão sempre atentos a qualquer movimento. Tal situação denota as vastas experiências socialistas utópicas da América latina.

Fazendo um paralelo do filme com a realidade, o autor questiona se a nossa tentativa de desprender da dinâmica do capitalismo é algo fútil e é isto que justamente causa o mal nas sociedades? Zizek responde com a seguinte afirmação:

As figuras exemplares do mal não são hoje os consumidores comuns que poluem o ambiente e vivem num mundo violento em que os laços sociais se desagradam, mas os que, embora plenamente implicados na criação das condições da devastação e da

poluição universais, compram uma rota de fuga que os afasta da sua própria atividade, vivendo em condomínios fechados, comendo alimentos biológicos, fazendo férias em reservas eleitorais etc. (ZIZEK, 2014, p. 36).

Em uma outra análise com o filme “Filhos da esperança”, dirigido por Alfonso Cuarón⁸⁰, Slavoj cita que a democracia é a nova forma de tirania, tendo em vista que os governantes não são aquelas típicas figuras intocáveis e que geram um clamor público, mas são pessoas esclarecidas, informadas e democráticas, tendo estilos de vida díspares. Ainda assim, salienta que nessa película cinematográfica a civilização caminha para a direção de um homem sem paixão, ambição e cansado da vida, apenas buscando o conforto na sociedade.

Fazendo um paralelo com a realidade, novamente Zizek utiliza esse jogo, para demonstrar como a classe média se encaixa nas ideias centrais desses dois filmes, onde a busca pelo conforto, pela individualização das coisas e do próprio estilo de vida se sobrepõem as demandas sociais que necessitam de urgência. Contudo, essa própria omissão gera uma espécie de autofagia, atingindo, no por vir, o seu desaparecimento. “O que tende a desaparecer pouco a pouco nesta oposição entre os que estão “dentro” – os Últimos homens que moram em condomínios residenciais assépticos e fechados – e os que estão “fora” são as boas e velhas classe média”. (ZIZEK, 2014, p. 37).

3.4 SEXUALIDADE NO MUNDO ATONAL

No dia 6 de agosto de 2006, surgiu em Londres a primeira “masturbatona”, evento marcado pela reunião de pessoas em um determinado local, com a finalidade de cada um dar prazer a si próprio e com o objetivo de arrecadar dinheiro para fundos de saúde ligadas à reprodução sexual, além de desafiar os tabus com respeito ao referido tema. Uma pergunta, Por que {por que} Zizek utilizaria esse tema? Qual o objetivo da utilização desse fato? O motivo é bem simples, ele recorda essa temática, com a intenção de alertar aos leitores o paradoxo do mundo atual, onde a sua individualidade pode ser exercida em um ambiente coletivo e mesmo assim o resultado final é que a sua experiência compartilhada não torna efeito em um outro indivíduo.

A atitude ideológica subjacente à ideia da “Masturbatona” é portadora das marcas de um conflito entre a sua forma e o seu conteúdo: Constrói um coletivo a partir de indivíduos que se dispõem a partilhar com os outros o egoísmo solipsista de seu estúpido prazer. (ZIZEK, 2014, p. 38).

⁸⁰ Alfonso Cuarón Orozco é um roteirista, diretor de fotografia, editor, produtor e cineasta mexicano vencedor do Oscar de Melhor Diretor em duas ocasiões {quais?}.

Essa aparente falta de lógica é diagnosticada por Freud⁸¹, pois o narcisismo e o aprofundamento no coletivo são características intrínsecas da modernidade, culminando em um pensamento lógico circular. “Tanto o isolamento individual como a imersão do indivíduo na massa excluem a intersubjetividade propriamente dita, o encontro com o outro”. (ZIZEK, 2014, p. 38).

O fato do “alter” estar envolvido na situação como um mero observador, o qual não participa da ação, torna o próprio ato muito mais vergonhoso. É nesse sentido, que o autor amplia o horizonte com relação ao cenário ideológico das pessoas, as quais sustentam a experiência íntima delas mesmas.

Ponderando sobre a dinâmica das relações sociais, a exemplo: cultura, sexualidade, ideologia e modos de vida, o filósofo expõe que estamos vivendo em uma espécie de afirmação de uma plasticidade definitiva da existência humana e, assim, também ocorre nos ciberespaços, onde a própria identidade humana é diariamente transformada e alterada. “Uma nova ciberdemocracia em que milhões de pessoas podem comunicar e se auto-organizar diretamente, evitando o controle do Estado centralizado – encobre uma série de lacunas e tensões incômodas”. (ZIZEK, 2014, p. 39).

Portanto, o paradoxo está exposto, onde os indivíduos ao mesmo tempo estão conectados com o outro e sozinhos na tela de um computador ou celular, ou seja, não se vê mais o alter como supostamente estaria em contato direto, mas a sua própria imagem refletida

Não admira que Leibniz seja um dos filósofos que prevalecem nas referências dos teóricos do ciberespaço: será que a nossa imersão no ciberespaço não progredirá de acordo com nossa redução a uma mônada leibniziana que espelha o universo inteiro, embora “sem janelas” que deem diretamente para a realidade exterior? (ZIZEK, 2014, p. 40).

Com o intuito de examinar a razão de vivermos do modo citado anteriormente, Zizek recorre ao significado proposto por Alain Badiou⁸² no que se refere a questão dos mundos atonais, o qual ressalta a necessidade {de} que o mundo moderno e pós moderno tem o dever de desconstruir e rejeitar qualquer figura que possa colocar ordem nas multiplicidades das

⁸¹ Freud foi o criador da psicanálise e a personalidade mais influente da história no campo da psicologia. A influência de Freud pode ser observada ainda em diversos outros campos do conhecimento e até mesmo na cultura popular, inclusive no uso cotidiano de palavras que se tornaram recorrentes, mas que surgiram a partir de suas teorias. Expressões como “neurose”, “repressões”, “projeções” popularizaram-se a partir de seus escritos.

⁸² Alain Badiou é um filósofo, dramaturgo e romancista francês nascido em Marrocos. É conhecido por sua militância maoísta, por sua defesa do comunismo e dos trabalhadores estrangeiros em situação irregular na França

coisas do mundo, excluindo, dessa maneira, a figura de um “Significante Mestre” {valia uma nota {Dicionário de psicanálise}}. É nesse ensejo que surge a característica da violência simbólica, a qual pode ser apresentada na forma mais pura da manifestação contrária do que é comum, utilizando, assim, a espontaneidade no meio em que habitamos, que pode ser exemplificado na contestação da lógica binária.

Contudo, Zizek ressalta que as figuras dos “comunistas liberais” são os maiores agentes contra a efetividade de qualquer luta progressista, uma vez que ao mesmo tempo em que eles têm o monopólio da violência sistêmica, a qual desencadeia a violência subjetiva de certos indivíduos, eles conseguem também manipular a violência simbólica e qualquer forma contestatória de alteridade no sistema capitalista/globalizado. “É precisamente pelo fato de pretenderem resolver todos os aspectos disfuncionais secundários do sistema global que os comunistas liberais são a encarnação direta do que está errado no sistema enquanto tal”. (ZIZEK, 2014, p. 42).

Por fim, o filósofo esloveno suscita a figura de Bertolt Brecht para apresentar o seu poema e uma alternativa sobre o possível destino dos “comunistas liberais”.

Agora, escuta: sabemos que és nosso inimigo. Por isso vamos encostar-se ao paredão. Mas tendo em conta os teus méritos e boas qualidades vamos encostar-se a um bom paredão e matar-te com uma boa bala de uma boa espingarda e enterrar-te com uma boa pá na boa terra. (ZIZEK, 2014, p. 43) {quando citamos uma poesia em uma citação longa separação seus versos por meio de travessões, “/”, para indicar que se trata de uma poesia.}

4 “ALLEGRO” (“VIVAMENTE, RAPIDAMENTE”)

4.1 VIOLÊNCIA DIVINA – BENJAMIN COM HITCHCOCK

Nesse primeiro momento do novo capítulo, Zizek busca demonstrar, de um modo didático, como a violência divina é manifestada; e para isso, utiliza o famoso filme “Psicose”, no qual há uma cena em que o detetive Arbogast é esfaqueado e a cena é demonstrada {utilizada, lembrada, analisada} com uma visão de um plano superior, posteriormente quando a câmera volta-se para o rosto do assassino temos uma manifestação da violência subjetiva. É nesse jogo de câmeras que o filósofo faz o seguinte comentário: {É como se} “Deus em pessoa tivesse perdido sua neutralidade e “caísse dentro” do mundo, intervindo brutalmente, fazendo justiça. A violência divina representa as intrusões brutais de uma justiça para além da lei”. (ZIZEK, 2014, p. 141).

Passando a discutir como se dá a manifestação e a forma dessa violência divina, Slavoj Žižek divide em dois polos, a saber: A primeira como uma violência justa, tendo em vista que a maldade dos homens chega a determinado estágio, onde se faz necessário uma manifestação abrupta e que envolve uma retaliação devastadora e, em segundo lugar, figura-se como uma violência injusta, uma vez que ela é considerada como um mero capricho da parte divina. A fim de elucidar o leitor, ele recorre a um sonho de Freud para exemplificar essa situação, na qual Irma, paciente do psicanalista, está sofrendo com a injeção de uma seringa infectada que causa uma visão assustadora da carne viva contaminada, contudo, no ápice do horror, três médicos-amigos de Freud surgem e explanam que na verdade a seringa não estava infectada. Assim, é manifestado a dissimulação do impacto do trauma por meio de uma aparência meramente simbólica. “Essa resistência ao sentido é um aspecto decisivo quando enfrentamos catástrofes potencias ou efetivas – da Aids e do desastre ecológico ao holocausto, casos que se recusam a um “sentido mais profundo”. (ŽIZEK, 2014, p. 143).

Com o intuito de trazer um argumento enviesado na própria realidade, Žizek sugere um paralelo feito com o desastre do 11 de setembro e o filme “Os pássaros”, também dirigido por Alfred Hitchcock, nos quais as pessoas foram atacadas, de um modo repentino, inesperado e anamórfica, tanto pelos pássaros na película cinematográfica quanto na realidade pelo avião guiado pelos terroristas, o que demonstra uma ressonância hitchcockiana na vida real.

Percorrendo ainda no mundo cinematográfico, o esloveno cita outras duas produções que demonstraram o objeto do tema discutido anteriormente: Voo United 93 e World Trade Center, nos quais uma visão panorâmica da cidade de Manhattan é sucedida com uma oração de um grupo terrorista e o choque dos aviões nas torres gêmeas como umas sombras demonstradas de um ângulo superior. “Essa passagem direta da vida cotidiana na terra a uma visão obtida de cima confere a ambos os filmes uma estranha reverberação teológica – como se os ataques “terroristas” fossem uma espécie de intervenção divina”. (ŽIZEK, 2014, p. 144).

Diversos comentários surgiram depois do ataque do 11 de setembro, tanto por cristãos de direita quanto por um muçulmano e que convergiram no sentido de demonstrar que esse ataque ocorreu devido a vida hedonista dos americanos, o liberalismo e a sexualidade. Suscitando, desse modo, um novo objeto de reflexão e análise por Žizek.

Os acontecimentos terríveis, como a destruição das Torres Gêmeas, revelam o pior e o melhor das pessoas: coragem, solidariedade, sacrifício pela comunidade. As pessoas mostram-se capazes de fazer coisas que nunca tinham imaginado. Essa perspectiva utópica é um dos motivos subterrâneos de nosso fascínio pelos filme-catástrofe: como

se nossa sociedade necessitasse de um grande desastre para causar a ressurreição do espírito da solidariedade mecânica. (ZIZEK, 2014, p. 145).

No entanto, a fim de desmistificar a questão sobrenatural em que muitas pessoas apelam e dirigem para determinados fatos do cotidiano, Zizek cita a figura de G.K. Chesterton para definir que as explicações naturalistas são mais mágicas do que o recurso à intervenção sobrenatural, ou seja, não há a necessidade de evocar um ser transcendente para algo que ocorre corriqueiramente e está estabelecido na própria realidade. Logo, o filósofo faz emergir uma questão de que perder essa noção de transcendência, de um ser divino cuidador e que está sobre controle diante de todas as coisas pode ser um medo para aqueles que professam algum tipo de fé. Entretanto, Chesterton oferece a visão de um Deus que abandona a sua posição transcendental e que nos encarrega de lidar com o fardo da responsabilidade e liberdade.

4.2 O QUE NÃO É A VIOLÊNCIA DIVINA

Neste novo tema, Zizek busca de uma vez demonstrar que a violência divina, conceituada por Walter Benjamin⁸³, não possui correlação com a violência que alguns grupos terroristas exercem. Portanto, ele chega à seguinte conclusão: “O candidato mais óbvio à violência divina é a violenta explosão de ressentimento que encontra expressão nesse espectro que vai dos linchamentos de massa ao terror revolucionário organizado”. (ZIZEK, 2014, p. 146).

Zizek suscita o novo desafio que a esquerda pós-moderna tem de utilizar da violência divina para denunciar a própria ideia de revolução. Nesse aspecto cita a figura de Peter Sloterdijk, o qual em sua leitura crítica de Heidegger, “Acrescenta ao “ser-para-a-morte” heideggeriano o trauma oposto do nascimento de nascer no interior, e ser atirado para dentro, da abertura da vida”. (ZIZEK, 2014, p. 146). {O que você quer dizer?}

Logo, a década de 1990 que marcou a queda dos regimes comunistas, para Peter Sloterdijk pode ser refletida na seguinte passagem:

O ano em causa assinalou tanto o fim da lógica revolucionária emancipatória por via estatal como o fim da lógica messiânica de ira acumulada e vingança total que correspondeu à explosão judaico-cristã e cuja forma secularizada foi o projeto comunista. (ZIZEK, 2014, p. 147).

⁸³ Walter Benedix Schönlies Benjamin foi um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão. Associado à Escola de Frankfurt e à Teoria Crítica, foi fortemente inspirado tanto por autores marxistas, como Bertolt Brecht, como pelo místico judaico Gershom Scholem.

Portanto, não é mais Deus que vai ser o agente responsável pelo juízo final, mas sim o povo que imbuído de bancos de ira pode e deve exercê-la para alcançar a devida vingança e o restabelecimento da justiça. O empecilho, salienta o autor, é que nunca há um suficiente capital de ira, sendo necessário repor o estoque desses aludidos bancos, tanto na via cultural ou nacional, os quais podem ser subsidiados pelos exemplos registrados no islã (ira das vítimas da globalização capitalista), nos movimentos “irracionais dos jovens” e até mesmo no populismo latino-americano, os ecologistas e nos movimentos anticonsumistas. Zizek analisando a matéria final de Peter Sloterdijk⁸⁴, faz à seguinte conclusão: “Precisamos aprender a viver no interior de um cultura mundial pós-monoteísta, numa meritocracia antiautoritária que respeite as normas civilizadas e os direitos pessoais, equilibrada entre o elitismo e o igualitarismo” (ZIZEK, 2014, p. 148).

Retomando ao pensamento benjaminiano para questionar se o ressentimento pode ser considerado como uma espécie de violência divina, logo, ele passa a trabalhar com os conceitos que envolvem o ressentimento, como: vingança, perdão e esquecimento. Sendo assim, estabelece-se um jogo de ideais que culminam em um novo olhar para essas questões, pois a única maneira de perdoar e esquecer alguém é de fato exercendo a vingança, já que o sujeito poderá lidar com a vida e deixar o outro para trás, assim há uma singela libertação, enquanto a lógica da misericórdia de perdoar e esquecer é impossível e se torna opressiva, pois castiga o indivíduo pelo resto da sua vida.

É nesse sentido que Zizek expõe a diferença entre o Deus cristão e o Deus judaico, tendo em vista que o primeiro é caracterizado pelo seu amor, misericórdia e compaixão, no qual somos perdoados exclusivamente pelo ato dele (conceito de Freud – Supereu). Por outro lado, o Deus judaico é reconhecido pelo seu poder, severidade e que também têm a característica do supereu. Contudo, o Deus cristão consegue chegar à instância de superegoica suprema do que o Deus judaico.

Dessa maneira, chega-se a afirmar que o Deus Cristão tem um ponto em comum com Stalin. “Os traços deste Deus enquanto instância superegoica cuja misericórdia é, ela própria, geradora de uma culpabilidade indelével nos fiéis são bem detectáveis em Stalin”. (ZIZEK, 2014, p. 150).

⁸⁴ Peter Sloterdijk é um filósofo fenomenólogo alemão considerado um dos grandes renovadores da filosofia contemporânea. Além da filosofia, ele estudou filologia germânica e história.

Para suscitar a questão da tríade citada anteriormente, Zizek utiliza a pena de morte para expor a dicotomia das pessoas que são a favor e das que são contra, pois o que dá direito de uma pessoa punir, desse modo, um outro indivíduo? E a resposta poder ser encontrada no contra-argumento, uma vez que é arrogante e pecaminoso assumir a postura de misericórdia. Logo, há o dever de agir com a lógica da justiça e punir o criminoso, e quando não fazemos isso, implica-se em uma postura de igualdade com Deus.

Entretanto, como fato histórico ocorrido do holocausto, é destacado que a base da tríade que é o ressentimento autêntico, tendo em vista que as três instâncias perdem o seu impacto implicando no seguinte aspecto “Não podemos perdoar e menos ainda esquecer um ato semelhante, do mesmo modo que não podemos puni-lo adequadamente”. (ZIZEK, 2014, p. 152).

Em última instância, uma suspeita de Jacques Lacan⁸⁵ é exposta com relação ao pensamento de Immanuel Kant, no qual a finalidade em significar que a verdade do rigorismo ético de Kant é o sadismo da lei.

Ou seja, que a lei kantiana é uma instância superegoica que goza sadicamente o impasse do sujeito, a sua incapacidade de corresponder às suas exigências inexoráveis, à semelhança das do proverbial professor que tortura os alunos fixando-lhes tarefas impossíveis e secretamente saboreia os seus fracassos. (ZIZEK, 2014, p. 152).

No entanto, o que Lacan quer salientar é justamente o oposto dessa primeira opção {o} que será sublinhado na seguinte frase:

O tema fulcral do interesse de Lacan reside antes na inversão paradoxal através da qual o próprio desejo (ou seja, o agir segundo o nosso próprio desejo, sem o comprometer) não pode mais ter por origem qualquer interesse ou motivação de ordem “patológica”, e por isso corresponde aos critérios do ato ético kantiano, de tal modo que “seguir o próprio desejo coincide com fazer o próprio dever. (ZIZEK, 2014, p. 153).

4.3 E O QUE, AFINAL, É A VIOLÊNCIA DIVINA!

Neste último tema, Zizek aponta para os esforços que alguns estudiosos de Benjamin projetaram em definir o que é de fato a violência divina e, nesse sentido, o filósofo esloveno aponta para um exemplo concreto histórico, como o Terror revolucionário de 1792-

⁸⁵ Jacques-Marie Émile Lacan foi um psicanalista francês. Depois dos estudos em Medicina, Lacan se orientou em direção à Psiquiatria e fez seu doutorado em 1932, com a tese Da Psicose Paranóica em suas Relações com a Personalidade

1794, o qual é identificado como um fenômeno positivamente existente e evitando, dessa maneira, qualquer mistificação divina.

A violência divina é uma expressão da pura pulsão, da não morte, do excesso de vida, que fere a “vida nua” regulada pela lei. A dimensão teológica sem a qual, para Benjamin, a revolução não pode vencer é a própria dimensão do excesso da pulsão, da sua demasia. (ZIZEK, 2014, p. 155).

Logo, procura-se diferenciar a violência mítica, que exige sacrifício e mantém o seu poder sobre a vida nua, da violência divina que não é sacrificial e expiatória, em outras palavras, a violência mítica pode ser estabelecida por meio da própria lei para manter ordem social, enquanto, a violência divina pode ser considerada com algo desarticulado, uma vez que pertence à ordem da aleatoriedade.

Ainda assim, Zizek aponta que a ideia proposta de Benjamin, linha de orientação dos indivíduos, como a proibição de matar, pode ser considerada como uma própria ideia reguladora kantiana, cabendo ao ser humano decidir por conta própria. “Ou seja, a “violência divina” nada tem a ver com as explosões de “loucura sagrada”, com os bacanais em que os sujeitos renunciam à sua autonomia e responsabilidade, uma vez que há um poder divino maior que age através deles”. (ZIZEK, 2014, p. 156).

Exemplificando a passagem citada anteriormente, suscita a figura de Danton para diferenciar de vez os tipos de violência observada na Revolução Francesa a passagem da violência divina para a violência mítica. Em termos benjaminianos, pode ser encontrada na seguinte frase proferida por Danton⁸⁶: “Sejamos terríveis para que o povo não tenha de ser” (ZIZEK, 2014, p. 157). ou seja, uma espécie de ação preventiva, com o fito de impedir a violência divina exercida pelos “sans-culottes”.

Por fim, Zizek chega à conclusão de que a violência divina pertence à ordem da aleatoriedade, nos quais não existem critérios objetivos que nos permitam identificar um ato como violência divina, ou seja, o risco de interpretação cabe ao sujeito passivo e ativo da ação. A fim de materializar o tema de discussão, ele cita a figura de Che Guevara para salientar as características que um revolucionário precisa ter, são elas: amor e ódio. Por mais paradoxal que seja, o médico argentino quer exprimir o que torna o amor algo angelical de sentimentalidade

⁸⁶ Líder político e revolucionário francês nascido em 1759 e falecido em 1794. Foi defensor do Conselho Real (1785-1791) e pronunciou-se a favor da Revolução Francesa. Fundou o célebre clube dos Cordeliers e pertenceu à Comuna de Paris.

instável, é a sua própria maldade e conexão com a violência. Logo, em termos Kierkegaardianos, o ódio pode ser considerado o único meio do amor.

5 EPÍLOGO - ADAGIO

Em suas palavras conclusivas, o autor faz uma síntese do ponto de partida até o ponto derradeiro do seu pensamento, extraindo desse percurso uma lição. Uma lição tríplice começando com a crítica da estigmatização da violência que a considera como maléfica. Ele considera essa postura como essencialmente de natureza ideológica: “uma mistificação que colabora no processo de tornar invisíveis as formas fundamentais da violência social”. (ZIZEK, 2014, p. 161).

O segundo aspecto dessa lição destaca a dificuldade em ser violento, de dar concretude a uma ação que efetivamente perturbe ou abale as bases que dão sustentação a vida social. Até porque, citando Bertold Brecht “...{desnecessário} é cansativo ser mau”, essa afirmação pode ser aplicada à violência exercida sobre o sistema. Utilizando o enredo de algumas obras cinematográficas, tais como o filme O Fugitivo, o autor destaca a manobra narrativa nas cenas finais com o objetivo de desviar um ataque frontal ao capitalismo, concentrando-se apenas no vilão, acentuando sua perversidade patológica.

Outro filme citado é Taxi Driver onde é destacado a dimensão suicida em que o personagem principal quer eliminar a podridão que existe na cidade e que ao mesmo tempo habita nele. Fazendo uma extrapolação para a violência coletiva perpetrada pela Revolução Cultural Chinesa, Slavoj {Slavoj} resume que “existe uma profunda homologia estrutural entre a auto revolução permanente do maoísmo, o combate permanente contra a ossificação das estruturas do estado, e a dinâmica intrínseca do capitalismo” (ZIZEK, 2014, p. 163). No seu modo de ver também pode ser aplicado à violência de Hitler e seu Estado Nazista. No ápice desses exemplos a figura de Stalin como um dos líderes da Revolução Comunista é realçada por conta do surto de violência em que o próprio regime se revelava incapaz de governar sem o uso da força. Violência essa que era imposta até aos seus próprios membros.

Voltando para as obras ficcionais para ilustrar ainda mais seu argumento, Assassinato no Beco de Agatha Christie⁸⁷ traz o problema de decidir o sentido em que deve ser

⁸⁷ Agatha Mary Clarissa Christie DBE, nascida Agatha Mary Clarissa Miller, popularmente conhecida como Agatha Christie, foi uma escritora britânica que atuou como romancista, contista, dramaturga e poetisa.

compreendido as inconsistências observáveis no palco de um crime, nos termos de se tratar de um homicídio camuflado de suicídio ou o contrário. O autor termina essa parte da lição utilizando categorias importadas de Nietzsche dizendo que “a diferença fundamental entre a política emancipatória radical e as explosões de violência impotente consiste no fato que as explosões de violência impotente são fundamentalmente reativas, a reação a uma intrusão incômoda”. (ZIZEK, 2014, p. 166).

E como última dimensão dessa lição de tríplice facetas, Slavoj fala da embaraçada relação entre a violência subjetiva e a violência sistêmica, no sentido de que não é monopólio de atos específicos, partilhando-se entre os atos e suas circunstâncias, entre atividade e inércia. Uma mesma ação, a depender do ângulo, do ponto de vista, conforme o contexto, pode ser avaliado como violenta ou não.

Entre as referências ilustrativas utilizadas, a mais destacada é o romance *Ensaio sobre a lucidez* de José Saramago acompanhado de um breve comentário de Michael Wood em sua leitura analítica do referido romance. É importante destacar a nota de rodapé acerca da crítica de Wood onde se aponta uma correlação, principalmente entre os personagens do romance de Saramago com o que se encontra nas peças de Bertolt Brecht.

Slavoj aceita o paralelismo de Wood, mas rejeita sua conclusão de que a parábola trata do que decorre da situação em que tanto governo quanto povo não podem ser dissolvidos. No caso, a abstenção em massa do ato de votar da parte de uma população se caracteriza não se caracteriza num impasse que impossibilita ambas as dissoluções. Pelo contrário, a abstenção é uma forma mais radical e efetiva de dissolução do governo, mais que a rejeição que ainda é, de algum modo, um reconhecimento. No caso, a abstinência força o governo a constatar que existe sozinho e para si mesmo. Nessa mesma linha, o autor utiliza conceitos psicanalíticos de Freud como a rejeição/repúdio e evoca também o filósofo francês e maoísta Alain Badiou que defende a opção da passividade como sendo melhor do que ações localmente limitadas. Arrematando esse último aspecto da lição, Zizek assinala que o perigo atual é a pseudoatividade e não a passividade, pois segundo ele:

“Aqueles que estão no poder preferem muitas vezes até mesmo uma participação ‘crítica’, um diálogo, ao silêncio: implicar-nos no ‘diálogo’, de modo a assegurarem-se de que nossa ameaçadora passividade foi quebrada. A abstenção dos eleitores é assim um verdadeiro ato político: nos obriga confrontarmo-nos com o vazio das democracias atuais”. (ZIZEK, 2014, p. 169).

Por fim, Zizek conclui que se for considerado que uma mudança radical das relações sociais de base deve ser entendida como violência, então o problema dos maiores facínoras da história, responsáveis pelos maiores morticínios da humanidade, foi não terem sido plenamente eficientes. E, assim sendo, ser passivo, nada fazer é a alternativa mais violenta que se tem à disposição.

6 DADOS BIBLIOGRÁFICOS {Referências bibliográficas}

SLAVOJ ZIZEK. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Slavoj>>. Acesso em: 03 nov. 2022 {sem espaços ao iniciar nome de obra nas referências bibliográficas. Segundo a última revisão da normas da ABNT, o termo latino “In” não fica em itálico.}.

{ (espaçamento desnecessário)} VICTOR SERGE. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Victor_Serge>. Acesso em: 03 nov. 2022

BERTOLT BRECHT. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bertolt_Brecht>. Acesso em: 03 nov. 2022

SEGUNDA GUERRA DO CONGO. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Segunda_Guerra_do_Congo>. Acesso em: 03 nov. 2022

TIMOFEITCHEV, ALEKSÊI. Por que Lênin expulsou dezenas de intelectuais da URSS? Rússia *Beyond*. Disponível em: <<https://br.rbth.com/historia/79472-por-que-lenin-expulsou-intelectuais>>. Acesso em: 03 nov. 2022

KARL MARX. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx>. Acesso em: 03 nov. 2022

ALFONSO CUARÓN. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Alfonso_Cuarón>. Acesso em: 03 nov. 2022

SIGMUND FREUD. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud>. Acesso em: 03 nov. 2022

ALAIN BADIOU, *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Alain_Badiou>. Acesso em: 03 nov. 2022

WALTER BENJAMIN, *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Walter_Benjamin>. Acesso em: 03 nov. 2022

PETER SLOTERDIJK, *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Peter_Sloterdijk>. Acesso em: 03 nov. 2022

JACQUES LACAN, *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jacques_Lacan>. Acesso em: 03 nov. 2022

GEORGE JACQUES DANTON, *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Georges_Jacques_Danton>. Acesso em: 03 nov. 2022

AGATHA CHRISTIE, *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Agatha_Christie>. Acesso em: 03 nov. 2022

DERRIDA, Jacques. Força de lei: **“O fundamento místico da autoridade”**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. **Textos básicos de filosofia do direito: “De Platão a Frederick Schauer”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

{ } {Muitos espaçamentos sem necessidade}

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Enzo de Carvalho Bomfim

{O aluno utilizou do recurso cabeçalho para colocar seu nome e número de página ao alto canto direito, o que não temos como reproduzir aqui, mas lembramos que é bom graças à possibilidade de perda de página, melhor seria abaixo e à direita}

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta}

Departamento de Direito

Introdução à Metodologia Científica

Docente: William de Siqueira Piaui

Discente: Enzo de Carvalho Bomfim

Matrícula:

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

{tudo deveria estar em tamanho 12, nem 10 nem 11, espaçamento entre linhas de 1,5, justificado}

O TRIUNVIRATO DA VIOLÊNCIA – A DESMISTIFICAÇÃO ŽIŽEKIANA

Enzo de Carvalho Bomfim

Em *Violência: seis reflexões laterais*, Slavoj Žižek⁸⁸ expõe críticas veementes às sociedades democráticas pós-modernas. Intercalando e agregando saberes históricos, filosóficos, psicanalíticos, sociológicos e artísticos, examina a violência nos âmbitos político, econômico e social, concebendo-a como “sistêmica” e inerente ao mundo capitalista, globalizado e fundamentalista. É nesse sentido que o autor discrimina três categorias violentas, segundo seus aspectos subjetivos e objetivos: a violência *subjetiva*, a violência *simbólica* e a violência *sistêmica*. Eis o *triumvirato da violência*.

Violência: seis reflexões laterais, além de conter, inicialmente, *Prefácio à edição brasileira*, *Introdução – O manto sangrento do tirano* e, finalmente, *Epílogo – Adagio*, divide-se em seis reflexões fundamentais, a saber: (1) *Adagio ma non troppo e molto espressivo*; (2) *Allegro moderato – Adagio*; (3) *Andante ma non troppo e molto cantabile*; (4) *Presto*; (5) *Molto adagio – Andante*; e (6) *Allegro*. Contudo, em harmonia com o deliberado em ementa, o presente trabalho abordará exclusivamente as seguintes partes: *Prefácio à edição brasileira*, *Introdução*, 1 – *Adagio ma non troppo e molto espressivo* e *Epílogo*. Observe-se que o *capítulo 1* não fora analisado conforme os subtítulos expressos no livro, mas sim segundo análise pessoal, tal como segue.

1 ANÁLISE TEXTUAL {os títulos da subseções deveriam estar em caixa baixa}

- PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA [P. 7-15]
- INTRODUÇÃO – O MANTO SANGRENTO DO TIRANO [P. 17-22]

⁸⁸ Slavoj Žižek (1949) é um filósofo, psicanalista e teórico esloveno contemporâneo. Professor da European Graduate School e do Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana, preside a Sociedade de Psicanálise Teórica, de Liubliana, e é diretor internacional do Instituto de Humanidades da Universidade Birkbeck de Londres. Influenciado principalmente por Karl Marx e Jacques Lacan, é conhecido pela sua peculiar crítica cultural e política da pós-modernidade.

- CAP. 1 – ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO ESPRESSIVO [P. 23-43]
 - a) A violência subjetiva e a objetiva [p. 23-27]
 - b) Os bons homens de Porto Davos [p. 27-33]
 - c) O inimigo é revelado [p. 37-43]
- EPÍLOGO – ADAGIO [P. 161-169] {o aluno usou sem necessidade o recuso quebra de página}

2 INTERPRETAÇÃO TEXTUAL

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Em *Prefácio à edição brasileira*, Slavoj Žižek elabora pontuações relevantes para a assimilação da sua obra. A princípio, contesta o juízo assaz difundido de que a violência revolucionária é *pior* do que a violência que a instiga, a violência *sistêmica* (2014, p. 7). Seguidamente, o filósofo esloveno proclama que se deve atentar para “a violência fundamental que sustenta o funcionamento ‘normal’ do Estado (que Walter Benjamin⁸⁹ chama de ‘violência mítica’)”. Deve-se, concomitantemente, ter em mente “a não menos fundamental violência que sustenta toda e qualquer tentativa de minar o funcionamento do Estado (a ‘violência divina’ de Benjamin)” (*Idem*, p. 11) {o uso do itálico para os termos latinos *idem* e *ibidem* é desnecessário}. Por fim, Žižek declara que se deve realizar um exame *radical* nas ordens jurídica e política, tendo vistas a elucidar o delicado tema da violência, a sua justificativa e o seu caráter inaceitável (*Idem*, p. 14-15).

INTRODUÇÃO – O MANTO SANGRENTO DO TIRANO

Em *Violência: seis reflexões laterais*, Slavoj Žižek concebe um exame “obliquo” e “marginal” do tema da violência, em cujo desdobramento excede-se a mera observação da{,} por ele adjetivada{,} “violência subjetiva” – aquela que é súbita e visível e cujo agente é palpavelmente reconhecível. Esta, conforme o teórico esloveno, ~~devido a se expressar~~ {como se expressa} mais perceptivelmente em episódios em que há violência explícita (como atos criminosos e terroristas, confrontos civis e conflitos internacionais), é comumente a primeira e única a vir à mente e, por tal razão, sonega a violência que a engendra: {,}a por ele concebida {,} “violência objetiva” – aquela que é contínua e invisível e cujo agente é, à primeira vista, inidentificável. De acordo com o teórico esloveno, “a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência” (2014, p. 17). Há, pois, três categorias violentas {de violência} a serem examinadas, a saber:

- a) a violência *subjetiva* – que é “diretamente visível, exercida por um agente claramente identificável”;
- b) a violência [*objetiva*] *simbólica* – que está “encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a ‘nossa casa do ser’” {espaço desnecessário entre as aspas simples e duplas};
- c) e a violência [*objetiva*] *sistêmica*⁹⁰ – que “consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político” (*Ibidem*).

⁸⁹ Walter Benjamin (1892-1940) foi um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão. Utilizou os conceitos “violência mítica” e “violência divina” no seu ilustre ensaio *Zur Kritik der Gewalt* (em alemão, *Para uma Crítica da Violência*), publicado em 1921. Consoante Benjamin, a “violência mítica” designa aquela que instaura e mantém o direito; a “violência divina”, por sua vez, aquela que o aniquila (2013, p. 150).

⁹⁰ A expressão “violência sistêmica” é frequentemente usada por Žižek como sinônima de “violência objetiva”, não obstante seja, em conformidade com o próprio autor, apenas uma das duas categorias de violência enquadradas no âmbito das *objetivas* (a saber, a violência *simbólica* e a violência *sistêmica*).

Nesse seguimento, Žižek assinala que a sua análise proceder-se-á da {partirá ou terá como fundamento a} premissa que, *a priori*, assim enuncia: “há algo intrinsecamente mistificador numa consideração direta: 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” (2014, p. 19).

{espaço entre parágrafos desnecessário}

Com tal premissa, Žižek prenuncia a crítica a ser tecida ao sistema capitalista, que se notabilizará do princípio ao termo {do princípio ao fim} da sua obra. Com efeito, a fundamentação teórica de tal crítica – que se dá mediante uma *desmistificação* da violência – constitui-se o genuíno e fulcral escopo de *Violência: seis reflexões laterais*, ao longo da qual o axioma original é paulatinamente clarificado, podendo ser, *a posteriori*, assim aprimorado: há algo *místico* [lê-se “místico” na acepção que Jacques Derrida⁹¹ concedeu ao termo] {muito bem aproveitada a oportunidade para fazer Derrida e Žižek dialogarem, contudo, há que se manter uma certa atitude de suspeita quando buscamos aproximar dois filósofos, pois, muitas vezes, estes falam linguagens totalmente diversas, como é o caso de Derrida e Žižek, pois enquanto para o primeiro o místico encontra-se na estrutura ontológica de velamento/desvelamento da *différance*, para o último, o místico se funda na estrutura do inconsciente e da ideologia que o permeia}} que influi no modo como se contempla a violência em geral: a comoção demasiada ante demonstrações *subjetivas* de violência obsta a percepção da categoria violenta que as incita: a violência *sistêmica*, a qual se presentifica nas sociedades ocidentais pós-modernas, em justa razão de ser inerente ao sistema próprio que as rege, o Capitalismo {na verdade, o ponto de Žižek é que qualquer sociedade existente, seja capitalista a ou não, sustenta suas relações a partir de uma violência produzida e reproduzida sistematicamente, afinal de contas, é isto que significa dizer que essas sociedades se organizam em modos ou sistemas de produção, e, neste sentido, a violência sistêmica sempre tem realidade objetiva, não importando o modelo organizacional de dada sociedade, seja o dito primitivo, feudal, capitalista etc. O problema do capitalismo moderno reside em um fenômeno ideológico que vela a própria violência que o sustenta, fazendo-a se manifestar apenas subjetivamente. O ponto de Žižek é que, do mesmo modo como no capitalismo o capital se manifesta como propriedade de um sujeito, o capitalista, a violência também se manifesta como ação de um sujeito, o sujeito suposto ser criminoso, aquele que comete a violência subjetiva}.

CAP. 1 – ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO ESPRESSIVO

A violência subjetiva e a objetiva

Consoante Slavoj Žižek, o que há de mais pronunciado naquilo que denomina “atitude liberal tolerante” – a qual, como se verá adiante, evidencia-se na conduta de um grupo de capitalistas que se intitulam como “comunistas liberais” – é a impugnação à violência física (como extermínio em massa e terrorismo) e à ideológica (como racismo, incitação ao ódio e discriminação sexual) (2014, p. 24). Segundo o teórico, tal atitude supostamente humanitária – que sarcasticamente apelidou “SOS humanitário” –, ao exibir um fascínio da violência *subjetiva*, não visa efetivamente à defesa de pautas humanitaristas, mas sim à sonegação da existência e da correlação complexa das demais tipologias

⁹¹ Jacques Derrida (1930-2004), considerado o principal teórico do desconstrutivismo, foi um filósofo franco-magrebino contemporâneo. Utilizou o conceito “místico” no seu célebre livro *Force of law: the mystical foundation of authority* (em inglês, *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*), publicado em 1994, referindo-se à estrutura violenta que há por trás do ato fundador da lei – ou “fazer a lei”. Esta, segundo Derrida, tão somente funda-se num “golpe de força” ou numa “violência performativa” que se exercesse no próprio *lógos* (ou linguagem) da lei e, portanto, é desprovida de fundamentação, haja vista que a lei fundada não se assenta em nenhuma lei preexistente que possa nem validá-la, nem contradizê-la, mas sim nela mesma. Tal desprovento fundacional é sonegado, omitido e ocultado tanto na estrutura do ato fundador quanto no discurso próprio da lei feita, havendo aí, desse modo, algo “mistificador”, ou, em termos derridarianos: “Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador” (2010, p. 24-25). O termo “místico” pode indicar aqui, pois, algo que sonega, omite ou oculta determinada violência ou estrutura violenta.

violentas, que integram aquilo que nomeia “triunvirato da violência”, a *objetiva* e a *simbólica*. No que concerne a tal ocultação, Žižek elabora as seguintes questões:

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? (2014, p. 24)

{espaço entre citação longa e parágrafo seguinte deve ser de tamanho 10 e não 11}

Como resposta, o filósofo propõe uma *historicização* da noção de violência *objetiva*, cuja forma, segundo ele, transfigurou-se, agravando-se com o advento do Capitalismo. Nesse sentido, Žižek parte da descrição marxista que correlaciona a realidade social material à especulação financeira, segundo a qual, tal como explanou o teórico, a circulação do capital é “autopropulsiva e enlouquecida” e “cuja orientação partenogenética solipsista atinge seu auge nas atuais especulações metarreflexivas sobre o futuro” (2014, p. 25). De acordo com Žižek, a circulação do capital, inobstante seja habitualmente concebida como uma “abstração ideológica”, configura, em termos conjuntamente lacanianos e marxistas, uma *realidade social*⁹² que, de forma parasitária, promove e fomenta miséria humana e degradação ecológica. Trata-se, agora nos termos žižekianos, de um “monstro degenerativo que segue o seu caminho ignorando qualquer preocupação humana ou ambiental” (*Ibidem*). Tendo isso em mente, o filósofo esloveno arremata:

[...] é a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real. É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima. (2014, p. 26)

Nesse contexto, vale observar que Slavoj Žižek, ao referenciar a regra fundamental de Friedrich Hegel, atenta para o fato de que “o excesso ‘objetivo’ [...] é sempre suplementado por um excesso ‘subjetivo’” (2014, p. 26). Em vocábulos mais precisos: a regra é que uma violência *objetiva* demasiada ~~acompanha-se~~ { se acompanha } {o advérbio “demasiada” atrai o pronome “se”}, a rigor, de uma violência *subjetiva* excessiva, sendo ambas, pois, inexoravelmente interdependentes. A seguir, com vistas a exemplificar tal dependência mútua, Žižek alude a uma descrição de Étienne Balibar⁹³, a qual discrimina duas categorias antagônicas, porém complementares, de violência excessiva: a violência “ultraobjetiva” – aquela “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” – aquela “dos novos ‘fundamentalismos’ emergentes, de caráter étnico e/ou religioso e, em última instância, racistas” (*Ibidem*).

Conforme Žižek, a imperceptibilidade dos efeitos da violência *sistêmica* – a qual é destituída de agente tangível, caracterizando-se pela objetividade, sistematicidade e anonimato – revela-se maiormente {majoritariamente} em debates sobre *crimes comunistas* (2014, p. 26). A tais crimes – ressalta Žižek –, corriqueiramente atribui-se má reputação e, inclusive, associam-se suas origens

⁹² Sob o influxo do psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981), Slavoj Žižek discrimina aqui a “realidade” do “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 (2014, p. 26).

⁹³ Étienne Balibar (1942) é um filósofo e professor universitário francês. Até 2002, ensinou Filosofia Política e Moral na Universidade Paris Oeste Nanterre La Défense, da qual é professor emérito.

ideológicas, remetendo-os à ideologia totalitária, ao “Manifesto Comunista”, à filosofia rousseauiana e à platônica. Todavia, quando em debates sobre *crimes capitalistas*, a responsabilidade destes tende a ser rechaçada, desassociando-os do seu berço ideológico, como se “Tudo [parecesse] ter acontecido como resultado de um processo ‘objetivo’, que ninguém planejou nem executou e para o qual não houve um ‘Manifesto Capitalista’” (*Idem*, p. 27). Como resultância {Em resultado} disso, a violência intrínseca ao Capitalismo é “mistificada” e, como efeito, perpetuada implicitamente nas sociedades ocidentais hodiernas, em concomitância com a um menoscabo capitalista defronte das mazelas socioambientais a ela subseqüentes.

Os {“}bons{”} homens de Porto Davos

Nessa {em} continuidade, Slavoj Žižek altera o enfoque do seu exame, pondo em relevo precisamente aqueles a que adiante atribuir-se-á a “mistificação” da violência *sistêmica*: os por ele alcunhados “bons homens de Porto Davos”⁹⁴, os quais constituem um grupo de capitalistas que se designam como “comunistas liberais” (2014, p. 27-28). Segundo o filósofo esloveno, estes – que, a título de exemplo, estão representados por Bill Gates, George Soros e os diretores do Google, IBM, Intel e Ebay, bem como os filósofos a eles adeptos, como Thomas Friedman –, ao proclamarem a conciliabilidade entre a aspiração à prosperidade empresarial e o engajamento em causas anticapitalistas de responsabilidade e comprometimento socioambiental, tornaram-se “absolutamente indistinguíveis da nova geração da esquerda radical antiglobalização” (*Idem*, p. 28). Já no que tange ao seu modo operacional, Žižek traça sua definição:

Os comunistas liberais são pragmáticos. Odeiam as abordagens doutrinárias. Para eles, não há hoje em dia uma classe trabalhadora una e explorada. Há simplesmente problemas concretos que devem ser resolvidos: a fome na África, a sujeição das mulheres muçulmanas, a violência do fundamentalismo religioso. Quando há uma crise humanitária na África – e os comunistas liberais simplesmente amam as crises humanitárias, que trazem à tona o melhor de si mesmos! –, é despropositado recorrer à retórica imperialista à maneira antiga. Em vez disso, todos devemos nos concentrar naquilo que de fato funciona em vista da solução do problema: empenhar as pessoas, os governos e o mundo dos negócios numa iniciativa comum; começar a fazer com que as coisas avancem, em vez de confiar no auxílio de um Estado centralizado; abordar a crise em termos criativos e não convencionais, sem dar importância aos rótulos. (2014, p. 29)

Ademais, os “bons homens de Porto Davos”, tal qual acrescenta Žižek, exibem oposição ao fundamentalismo populista e à cobiça *irresponsável* das grandes companhias capitalistas, pois o “seu objetivo não é{, não seria,} ganhar dinheiro, mas mudar o mundo” (2014, p. 30). Assim, sob o pressuposto de que, para *darmos* desfecho aos “problemas concretos” globais, exige-se que logremos os *meios necessários*, os “comunistas liberais” advogam em prol da iniciativa privada, em objeção a quaisquer métodos estatistas e coletivistas, principalmente à tributação excessiva. Para eles, a iniciativa privada – e não um Estado centralizado – figura a única via idônea, hábil a melhorar a qualidade de vida dos economicamente desprovidos dispersos no globo. Desse modo, ao passo que angariam riquezas, efetuam doações monetárias hiperbólicas para ações educacionais e sanitárias, sobretudo em países subdesenvolvidos, atestando a filantropia que agracia dignidade ao seu acúmulo de capital. “Afinal de contas, que importância teria seu sucesso se não ajudassem as outras pessoas?” (*Idem*, p. 31).

⁹⁴ Davos é um porto turístico suíço, onde atualmente a elite global de gestores, políticos e personalidades midiáticas reúne-se em assembleias. Nestas, são debatidos os rumos político-econômicos do mundo globalizado.

Daí, contudo, em consonância com Slavoj Žižek, erige uma controvérsia fundamental a ser examinada: “O problema, evidentemente, é que para darmos, temos primeiro de tomar – ou, como alguns diriam, de criar” (2014, p. 30). Em outras palavras, a problemática daí decorrente reside no fato de que, para logarmos os tais *meios necessários* capazes de conferir desfecho aos “problemas concretos” das nações subdesenvolvidas, temos de, a princípio, explorá-las, engendrando os próprios “problemas concretos” a serem findados. Eis a violência *sistêmica*, a violência imanente ao sistema capitalista.

Tendo isso em vista, o teórico esloveno indaga-se se haveria nesse filantropismo algo de realmente novo: “Não se tratará antes de uma atitude que, depois de ter sido de certo modo excepcional [...] nos velhos tempos selvagens dos barões industriais dos Estados Unidos, se tornou hoje moeda corrente?” (2014, p. 31). Em resposta, Žižek põe à luz o fato de que a distribuição de exorbitantes fatias de riqueza notabilizara-se desde no século XVII, em que empresários filantropos, como, por exemplo, Andrew Carnegie⁹⁵, realizavam doações para causas educativas, artísticas e humanitárias (*Ibidem*). Assim, patenteia o filósofo que a distribuição de riquezas substancializada pelos próprios capitalistas não se constitui uma inovação pós-moderna, consiste meramente numa *práxis* capitalista que perdura até a contemporaneidade, a qual tão somente granjeou novo aspecto com o advento dos “comunistas liberais”, segundo as novas urgências do mundo globalizado.

Nesse enquadramento, em veemente contraposição à tese de que os “bons homens de Porto DAVOS” visam ao progresso econômico global, em vez de à consumação de fins econômicos particulares, Žižek propõe outra, mais arrojada: à semelhança dos filantropos antecessores, “os comunistas liberais de hoje em dia dão com uma das mãos o que primeiro agarram com a outra” (2014, p. 31). Conforme o teórico, eles operam fundamentalmente em conformidade com a *ética* que lhes é própria, a por ele nomeada “ética comunista liberal”. Mediante esta, os “comunistas liberais”, ao passo que se opõem ao estatismo e ao coletivismo, adotam paradoxalmente pautas esquerdistas, promovendo uma espécie de distribuição de renda caridosa, com donativos astronômicos em benesse do bem público. Fazem-no, contudo, tão puramente com o fito de compensar (ou “contrabalancear”) a ambição e a exploração que lhe são típicas e de sonegar seus anseios verídicos, que consistem em contestar o intervencionismo estatal, auferir prestígio social e, sobretudo, dissuadir a atenção do seu ávido empenho pelo *lucro* – este que é o uno e autêntico propósito do Capitalismo. No tocante a tal ética, bem como ao seu desdobramento, Žižek elucida-a {}:

Segundo a ética comunista liberal, a busca implacável do lucro é contrabalançada pela caridade. A caridade é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica. Numa chantagem superegoica {valia uma nota de rodapé} de proporções gigantescas, os países desenvolvidos “socorrem” os subdesenvolvidos concedendo-lhes auxílios, créditos e assim por diante, evitando assim a questão fundamental, ou seja, a da sua cumplicidade e corresponsabilidade no que se refere à situação miserável dos países subdesenvolvidos. (2014, p. 31-32)

De acordo com filósofo esloveno, ao ofertar ao bem público os seus bens angariados, os capitalistas negam-se a si mesmos, enquanto “personificação do capital e de sua circulação reprodutiva” (2014, p. 32). Por esse prisma, em harmonia com o filósofo pós-humanista Peter Sloterdijk⁹⁶, Žižek

⁹⁵ Andrew Carnegie (1835-1919) foi um empresário e filantropo estadunidense nascido na Escócia. Fundou a Universidade Carnegie Mellon.

⁹⁶ Peter Sloterdijk (1947) é um filósofo fenomenólogo alemão considerado um dos grandes renovadores da filosofia contemporânea, que, além de filosofia, estudou filologia germânica e história. Aqui, Slavoj Žižek cita-o, aludindo a uma sua descrição acerca da cisão do Capitalismo consigo mesmo e da autossuperação capitalista no que diz respeito ao acúmulo do capital, segunda a qual “o capitalismo atinge seu ponto culminante quando ‘cria fora de si o seu próprio e mais radical oposto – e o único fecundo –, totalmente diferente de tudo aquilo que a esquerda clássica, prisioneira do seu miserabilismo, era capaz de sonhar’ ” (*Apud* ŽIŽEK, 2014, p. 32).

pondera que o Capitalismo, sob o mando dos “bons homens de Porto Davos”, tende atualmente a exhibir um gesto “soberano” autonegador: a acumulação de riquezas deixa de situar o seu objetivo em si mesma, fixando-o em seu exterior, quer no bem público, quer nas artes, quer nas ciências, quer na saúde. O fato é que “O objetivo deixa de ser a mera reprodução infinita” (*Ibidem*). Assim, os “homens de Davos” rompem o ciclo vicioso da gananciosa aspiração ao *lucro*, rejeitando-se, desta forma, a si mesmos, enquanto capitalistas em essência. Daí, toma-se o porquê de, embora factualmente capitalistas, designarem-se insolitamente como “comunistas liberais”. Estes, todavia, na ótica žižekiana, tão apenas assim intitulam-se e operam com vistas a concretizar fins econômicos privados, obter reconhecimento social e, sobretudo, ocultar a sua *cumplicidade* e *corresponsabilidade* no que tange à violência *sistêmica*, que é a genitora dos tais “problemas concretos” que proclamam combater. Por fim, Žižek conclui:

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. [...]

Este paradoxo assinala a triste situação em que nos encontramos: o capitalismo atual não pode se reproduzir por conta própria. A caridade extraeconômica se faz necessária a fim de manter o seu ciclo de reprodução social. (2014, p. 32-33) {espaços entre parágrafos citados em citação longa são desnecessários}

O inimigo é revelado

Consoante Žižek, não obstante posicionem-se contra ao fundamentalismo populista e à avareza das grandes corporações capitalistas, os “comunistas liberais”, ao exhibir uma pseudoatividade humanitarista “mistificadora” e ao promover desolação socioambiental mediante especulações financeiras, são eles mesmos os agentes – à primeira vista inidentificáveis – da violência *sistêmica*. Os capitalistas atuais, segundo o teórico esloveno, ao expor sua “atitude tolerante liberal” e ao operar segundo a “ética comunista liberal”, são eles próprios os incitadores e perpetuadores da por eles “mistificada” violência *objetiva*, a qual, ironicamente, suscita os episódios de violência *subjetiva* que tanto fascinam e impugnam. Eis, finalmente, os responsáveis pela violência intrínseca ao sistema capitalista que aflige o mundo na pós-modernidade. Com isso em vista, em desfecho, Žižek assim assevera:

Não devemos ter ilusão alguma: os comunistas liberais são hoje o inimigo com que se defronta qualquer tipo de luta progressista. Todos os outros inimigos – fundamentalistas religiosos e terroristas, burocracias estatais ineficazes e corruptas – são figuras particulares cuja ascensão e queda dependem de circunstâncias locais contingentes. É precisamente pelo fato de pretenderem resolver todos os aspectos disfuncionais secundários do sistema global que os comunistas liberais são a encarnação direta do que está errado no sistema enquanto tal. Isso precisa ser levado em consideração no meio das várias alianças táticas ou dos compromissos que formos levados a firmar com os comunistas liberais para combatermos o racismo, o sexismo e o obscurantismo religioso. (2014, p. 42)

EPÍLOGO – ADAGIO

Finalmente, Slavoj Žižek finda sua obra {dizendo}: “Assim é concluído o círculo de nossa investigação: partimos da rejeição de uma falsa antiviolência e chegamos à aceitação da violência emancipatória” (2014, p. 161). Em concordância com o próprio autor, a lição a ser tirada de *Violência: seis reflexões laterais* é tripla:

- a) A primeira lição constitui-se {n}a constatação de que “estigmatizar a violência, condená-la como ‘má’, é uma operação ideológica por excelência, uma mistificação que colabora no processo de tornar invisíveis as formas fundamentais da violência social” (2014, p. 161). Nessa perspectiva, a sensibilidade perante demonstrações subjetivas de violência, bem como a simpatia humanitária para com as suas vítimas, paradoxalmente tornam invisíveis formas violentas mais brutais, as violências *simbólica* e *sistêmica*.
- b) A segunda lição constitui-se {n}a ratificação de que “é difícil ser realmente violento, efetuar um ato que perturbe violentamente os parâmetros fundamentais da vida social” (2014, p. 161).
- c) A terceira lição constitui-se {n}a averiguação de que “a violência não é uma propriedade exclusiva de certos atos, distribuindo-se entre os atos e seus contextos, entre atividade e inatividade. O mesmo ato pode aparecer como violento ou não violento conforme o contexto [...]” (2014, p. 166).

Enfim, Slavoj Žižek encerra sua reflexão em termos provocantes:

A ameaça hoje não é a passividade, mas a pseudoatividade, a premência de “sermos ativos”, de “participarmos”, de mascararmos o nada do que se move. [...] O que é verdadeiramente difícil é darmos um passo atrás e nos abstermos. [...] A abstenção dos eleitores é assim um verdadeiro ato político: nos obriga confrontarmo-nos com o vazio das democracias atuais. {espaçamento desnecessário}

Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer. (2014, p. 169) {linha a seguir desnecessária, o aluno havia dado espaçamento de quebra de página aqui, o que também é desnecessário}

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1) BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 121-156.
 - 2) DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- {As referências bibliográficas devem ser inseridas ao final do corpo do texto, não podem ser numeradas etc.}

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Gustavo Ferreira Fontes

Instituição do Ensino: Universidade Federal de Sergipe

Nome do discente: Gustavo Ferreira Fontes

Número da matrícula:

Curso/Disciplina: Direito/DDI, 2022.1

Professor: William de Siqueira Piauí

Local e data: Aracaju, 31 de outubro de 2022

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

I. Estruturação do fichamento da obra:

“Viver é enfrentar um problema atrás do outro. O modo como você o encara é que faz a diferença”. Ao explorarmos *Violência: seis reflexões laterais* (2014) de Slavoj Žižek⁹⁷, analogamente à afirmativa de Benjamin Franklin, são suscitados os componentes primordiais para refletir e enfrentar os problemas da vida, mais especificamente aqueles ligados à violência. Contemporânea, a obra revoluciona o modo de encarar o sistema capitalista e a violência nele embutida {Evitar comentários que não sejam capazes de produzir uma leitura analítica ou interpretativa do texto, já que, ao invés de eles ajudarem o processo de interpretação do sistema filosófico considerado, eles obscurecem o problema em questão e mascaram lacunas interpretativas}.

⁹⁷ Nascido e educado em Liubliana, capital da República Popular da Eslovênia – parte da antiga federação iugoslava até que esta se desfez e a Eslovênia declarou independência, em 1990 –, Žižek ocupou vários cargos acadêmicos na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, assim como em seu país. Sua produção é prodigiosa, com mais de sessenta obras desde a publicação em 1989 de seu primeiro livro em inglês, *Eles Não Sabem o que Fazem: o Sublime Objeto da Ideologia* [lançado no Brasil pela editora Zahar e esgotado]. Os livros, somados aos incontáveis artigos e entrevistas, além de filmes como *Žižek!* (2005) e *The Pervert's Guide to Cinema* (2006), lhe deram uma projeção que vai muito além da academia. Sintonizado com a cultura popular, em especial com o cinema, ele tem entre seus fãs jovens de muitos países, inclusive na Europa pós-comunista.

Em sua capa, já se pode constatar uma lógica esclarecida acerca das mazelas do mundo, mediante a separação dicotômica entre a pintura vinculada ao Renascimento no topo, com anjos bebês que remetem a uma sensação de aconchego e puritanismo ligado ao divino, e a imagem de uma rebelião com o fogo na região inferior. Tal representação já desperta, embora primitivamente, o anseio de compreender como a violência se liga a esses dois cenários tão antagônicos, o angélico e o caótico {Ainda que verdade, as capas de livros são, no geral, escolhidas pelos editores e não pelo autor da obra, assim, esta observação ainda que oportuna, por mostrar que o editor se encontra à altura da obra por ele tratada, por outro lado, nada nos ajuda compreender a filosofia de Slavoj Žižek. A regra de ouro para um fichamento, que se insere dentro de um projeto de pesquisa maior e se pretende capaz de se tornar material para um futuro artigo, é: o que escrevo terá utilidade dentro desta pesquisa? Caso contrário, não há para que escrevê-lo. Lembre-se: tempo é precioso, principalmente em pesquisa! Tempo e esforço desperdiçados escrevendo coisas que nada colaboram com o problema a ser investigado atrapalham muito mais do que ajudam!}.

Ao adentrar em suas páginas, infere-se um texto contemporâneo, idiossincrático, marcado pela relação do autor com o marxismo e a psicanálise, demarcando sua temporalidade pautada em referências à cultura pop e, concomitantemente, à exploração de perspectivas filosóficas clássicas hegelianas e lacanianas. Por conseguinte, compreende-se a necessidade de observar a violência de modo oblíquo, tendo em vista que é necessário se afastar do problema para o encará-lo com amplitude. Assim, Slavoj {referenciar autor pelo seu sobrenome} faz jus à máxima newtoniana {qual máxima? Qual sua referência? Na escrita acadêmica não se cita algo/alguém sem que se possa atribuir-lhe uma referência}.

No que se atribui à “Introdução”, o autor começa a abordar os conceitos do triunvirato da violência, a partir de analogias e exemplificações que facilitam e materializam o seu pensamento de enfrentamento oblíquo à problemática. Por fim, ensinamentos advindos do contexto comunista interligam suas reflexões.

Já no capítulo 6, intitulado *Allegro*, Zizek {padronizar uso do nome do autor. As vezes o seu nome aparece na grafia em esloveno ‘Žižek’, as vezes aparece na grafia aportuguesada ‘Zizek’} traz diversas conclusões que correlacionam a violência divina não só com certas catástrofes, mas com a reação da sociedade principalmente. Nesse sentido, utilizando-se de um

movimento textual pendular, a explicitação de pensamentos benjamianos corresponde a uma autoridade acerca do tema, trazendo um embasamento histórico-filosófico para a crítica.

II. Introdução

A partir de uma narrativa, o autor esloveno busca demonstrar a falibilidade generalizada do ponto de partida para a análise de perspectivas:

{espaço antes de citação longa desnecessário}

Há uma velha história sobre um trabalhador suspeito de roubar no trabalho: todas as tardes, quando sai da fábrica, os guardas inspecionam cuidadosamente o carrinho de mão que ele empurra, mas nunca encontram nada. Está sempre vazio. Até que um dia cai a ficha: o que o trabalhador rouba são os carrinhos de mão... (ZIZEK, 2014, p. 17).

{espaço depois de citação longa deve ser feito em fonte tamanho 10, em conformidade com a fonte da citação}

Em suma, o direcionamento da atenção estava em outra coisa, no caso a forma errada de se atentar, decorrente de uma análise mais lógica e automatizada, tendo em vista que, geralmente, o carrinho de mão é utilizado como meio para transportar algo. Ou seja, a lição interpretada é que se precisa redirecionar o olhar para o que recebe a devida atenção. No caso da história, era o carrinho de mão. Já na realidade, será o triunvirato da violência. Dessarte, fica claro que “a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência.” (ZIZEK, 2014).

Intitulada de violência subjetiva, ela se caracteriza, primordialmente, pela alteração do status quo, causa um senso de repulsa e de ira que é alimentado pela mídia quando chacinas em favelas, guerras civis, assaltos e estupros são noticiados {o que causa senso de repulsa e ira? O sujeito desse verbo não é identificável, pois, por um lado, essa oração seria subordinada à anterior, – é isto que as vírgulas que separam essa oração indicam –, mas então ela precisaria do pronome relativo ‘que’ para indicar essa relação de subordinação e, por outro lado, ‘causa’ não poderia se referir ao termo ‘violência subjetiva’, que inicia o período, já que este termo é sujeito do verbo ‘se caracteriza’. Se você quiser tornar ambos os verbos ligados àquele mesmo sujeito, é necessário utilizar uma conjunção, como ‘e’, para indicar que essas são orações coordenadas e que possuem o mesmo sujeito}. A atenção da população se volta para isso que, metaforicamente, pode ser considerado o conteúdo dentro do carrinho de mão. No entanto, não

seria a real violência, essa espetacularização por parte dos veículos de comunicação, dominado por poderosos? Sendo assim, infere-se o ato está do bombardeamento com a violência subjetiva para a sociedade, a fim de que o redirecionamento do foco para a “violência invisível” seja inviável.

Ao reconhecer que há uma violência inerente ao *status quo*, sendo esse naturalizado e estruturado perante uma dominação política, econômica e social, ela pode ser enfrentada a partir da sua estruturação e do seu possível não reconhecimento. No entanto, essa abordagem não ocorre de forma direta ou até mesmo brutal. Para essa violência sistêmica ser desmantelada, basta ela não ser reconhecida {não seria esse o exato oposto do ponto de Žižek? O que sustenta a violência objetiva, seja simbólica ou sistêmica, é precisamente sua invisibilidade ideológica, daí a pretensão de sua obra de expor as inconsistências da ideologia liberal capitalista quanto ao problema da violência.}.

A problemática está na dificuldade de acessá-la, tendo em vista seu enraizamento profundo nas diversas estruturas da sociedade. Uma análise crítica e filosófica se torna imprescindível para contestar o que já é considerado um princípio da não-negação {o que seria este princípio? Ele não ocorre sequer uma vez ao longo do texto, tampouco é um princípio de notório saber em filosofia, que careça de explicação de tão óbvio que seria}.

{(...) 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 subjetivamente violento. (ZIZEK, 2014, p. 17).

Seguindo a lógica do autor, essa violência não se confronta diretamente, mas de forma oblíqua, semelhante às abordagens abordadas em *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”* (2010) e em *Escritos sobre Mito e Linguagem* (2011) {semelhante de que modo? Não basta se afirmar que existe um paralelo entre diferentes filósofos em diferentes textos. Ou afirmações são sustentadas por um longo trabalho exegético capaz de determinar as especificidades dessas semelhanças, inclusive em suas dessemelhanças, ou ela não deve ser feita}. Além disso, Žizek enfatiza outro ponto crucial:

{(...) } alta potência do horror diante dos atos violentos e a empatia com as vítimas funcionam inexoravelmente como um engodo que nos impede de pensar. Uma abordagem conceitual desapaixonada da tipologia da violência deve, por definição, ignorar o seu impacto traumático. (ZIZEK, 2014, p. 18).

A principal dificuldade elencada é se desfazer de um olhar imediatista que exalta o resultado negativo em detrimento das causas catastróficas. A partir do momento que esse movimento é internalizado, é possível divergir do que está predeterminado.

O fator retardante está na sensação de agir urgentemente, como se uma atitude imediata e localizada fosse solucionar a estrutura de todo o problema. Diante disso, Zizek exemplifica e esclarece a falibilidade do ato:

É precisamente este tipo de pseudourgência que há alguns anos a Starbucks explorava ao colocar, na entrada de cada uma de suas lojas, cartazes agradecendo aos clientes e informando-lhes que quase metade do lucro da rede comercial seria investido em cuidados de saúde das crianças da Guatemala, país de onde provinha o seu café, inferindo que a cada xícara bebida estaríamos salvando a vida de uma criança. (ZIZEK, 2014, p. 20).

Após compreender o triunvirato da violência, fica evidente que a empresa não procura, de fato, resolver a violência objetiva e sistema do contexto, tendo em vista que ela se beneficia por estar nesse modelo capitalista, mas apenas mascarar seus consumidores que esse tipo de atitude realmente converte a situação para o bem. Na verdade, ações como essas são extremamente paliativas e, a intensa doação como está sendo, deveria ser redirecionada para o cerne, mediante um olhar oblíquo da violência {as orações sublinhadas estão incompreensíveis. Tente, sempre que possível, reestruturar durante a leitura de seu texto escrito, as orações de modo a ligar os verbos aos seus sujeitos, ignorando apostos, orações subordinadas etc, para que você possa escrever períodos que não deixem dúvida quanto à qual é/são seu(s) sujeito(s), verbo(s), complemento(s) etc e qual a relação existe entre essas orações – se se trata de subordinação ou coordenação etc}. Desse modo, “há situações em que a única coisa realmente “prática” a fazer é resistir à tentativa da ação imediata, para “esperar e ver” por meio de uma análise crítica e paciente.” (ZIZEK, 2014 {p.?).

Torna-se válido, então, ilustrar um caso no qual “aguardar” surte mais efeito do que agir imediatamente. Quando uma pessoa se depara com uma goteira em sua casa, ela possui, em

suma, duas alternativas: colocar um balde para concentrar toda a água derramada nele, evitando molhar o piso ou procurar a possível infiltração que está causando essa instabilidade.

Portanto, tal possível conformismo em apenas evitar que a goteira venha a molhar o chão, poderá causar, futuramente, um problema na estrutura da casa devido à grande quantidade de água fora do encanamento. Analogamente, abafar e reprimir a violência do tráfico com a repressão policial, por exemplo, não garante a paz, pelo contrário. Assim, é preciso mitigar atitudes paliativas contra a violência subjetiva, a fim de que esforços migrem para o combate do triunvirato da violência.

Ademais, o mecanismo para alcançar essa ótica intelectual seria o estudo. Reconhecer, de forma oblíqua, se faz pelo estudo, desenvolvimento da análise crítica estrutural. Nesse sentido, Zizek enfatizou com tal medida a seguir: Não foi exatamente isso o que Lenin (1870-1924) fez depois da catástrofe de 1914? Retirou-se para um lugar isolado na Suíça, onde “estudou, estudou e estudou” a lógica de Hegel (1770-1831). E é isso que devemos fazer hoje, quando nos vemos bombardeados pelas imagens midiáticas da violência. Precisamos “estudar, estudar e estudar” suas causas. Portanto, o estudo é a arma contra a violência sistêmica {esta é uma citação *ipsis litteris* de *Violência*, portanto, é preciso indicar isso através de referência, sob risco de que, caso contrário, esses períodos possam ser considerados plágio}.

III. Capítulo 6: *Allegro*

Em primeiro lugar, com o fito de introduzir a questão, o autor expõe artifícios utilizados por Hitchcock⁹⁸ (1899-1980) {não existe este espaço extra entre o nome e a nota de rodapé} em suas obras como abstração subjetiva da figura divina, estando acima expectante e interventor. Tal contexto facilita o leitor a dimensionar a violência divina, o sujeito, e as “vítimas” em seus determinados planos.

Para além da sétima arte, Zizek utiliza os escritos de Benjamin para estruturar suas ideias e constatações. Sendo assim, é válida a apresentação da análise benjamini{ni}ana do quadro

⁹⁸ Cineasta britânico. O estilo hitchcockiano inclui o uso de movimento de câmera para emular o olhar de uma pessoa, tornando os espectadores em voyeurs, e concebendo planos para maximizar a ansiedade e o medo. O crítico de cinema Robin Wood disse que o significado de um filme de Hitchcock "está no método, na progressão de plano a plano. Um filme de Hitchcock é um organismo, com o todo manifestando-se em cada detalhe e cada detalhe estando ligado ao todo".

*Angelus novus*⁹⁹ de Paul Klee (1879-1940). A figura central vai ao encontro da justiça, mas de encontro ao progresso, representado pelo temporal que o induz a não olhar para o passado, não olhar para o crescimento do monte da injustiça. Essa tese, inicialmente, já contraria diversas linhas de pensamento que correlacionam justiça ao progresso. Não bastando tal subversão, o centro da temática tem seu enfoque na representação da violência divina como algo descomunal, desmedido, como uma ebulição. Desse modo, ressalta-se uma relação feita ao movimento adverso do pássaro: 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? (ZIZEK, 2014, p. 116).

Nesse sentido, a banalidade se constitui como a figura silenciadora das injustiças, a falta de ação passa a representar algo muito mais violento do que um ato considerado comumente brutal. Sendo assim, há o enfoque na existência de uma dicotomia entre a violência divina justa e injusta. Portanto, a violência injusta tem o papel de dissimular o impacto do trauma por meio de uma aparência simbólica. (BENJAMIN, 2011 {trata-se de uma citação? Ademais, falta a página de referência da obra}){.}

Ao se tratar do vínculo de Deus com o homem, a mancha na qual está situada a falta de percepção é o fato decisivo para a harmonia global. Caso o movimento de blindar o olhar humano com ideologias religiosas passe a ser nítido, um possível ressentimento pode ascender junto com a ira. Portanto, essa tentativa de buscar sentidos transcendentais às suas percepções, não compete ao homem.

Em seguida, Zizek se utiliza novamente de artifícios culturais contemporâneos para explicitar o simbolismo erroneamente postos em contextos traumáticos. Os filmes *Voo United 93* e *World Trade Center* tratam do atentado das Torres Gêmeas, que se utilizam de uma filmagem panorâmica, em certas ocasiões, que representava a “visão de Deus”. O divino é o interventor, autor dessa violência, mas também um ~~expectador~~ {espectador} que possui uma

⁹⁹ Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso {nota destacada desnecessariamente, sem justificação e referências}.

visão extremamente mais ampla que os demais, que sempre eram representados em um plano fechado. Ora, de que forma esse conjunto poderia transmitir outra mensagem, senão a de medo? Então, a crítica exposta pelo autor está no movimento de trazer profundidade para um cenário de calamidade brutal apenas tentando apagar algo que está ali posto como cruel. De um modo conotativo {o que é um ‘modo conotativo’? Evite criar novas expressões em escrita acadêmica, pois é muito provável que elas não façam sentido}, assemelha-se ao caso de uma pessoa que está tão próxima de um objeto, que não consegue enxergar sua amplitude. Tal abordagem relativiza o olhar crítico das pessoas. Seus papéis estão atrelados ao sofrimento da ação, são passivos. Nesse sentido, cabe destacar a seguinte máxima:

De modo oblíquo, Voo United 93 e World Trade Center tendem para a interpretação oposta: querem ler a catástrofe do 11 de Setembro¹⁰⁰ como uma bênção disfarçada, como uma intervenção divina que serviu para despertar a América de sua letargia moral e trazer à tona o que as pessoas têm de melhor. (ZIZEK, 2014, p. 118).

Há a tentativa de ressignificar uma calamidade com o fito de favorecer algum tipo de perspectiva, seja ela preservar preceitos conservadores de uma sociedade, como o caso dos cristãos de direita, ou abrandar a profundidade de um imbróglio advinda de um atentado terrorista. Por isso, o autor faz a seguinte indagação: Essa passagem direta da vida cotidiana na terra a uma visão obtida de cima confere a ambos os filmes uma estranha reverberação teológica – como se os ataques “terroristas” fossem uma espécie de intervenção divina. O que isto poderia significar? (ZIZEK, 2014, p. 118).

¹⁰⁰ Os ataques ou atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 (às vezes, referido apenas como 11 de setembro ou 9/11) foram uma série de ataques suicidas contra os Estados Unidos coordenados pela organização fundamentalista islâmica Al-Qaeda em 11 de setembro de 2001. Na manhã daquele dia, dezenove terroristas sequestraram quatro aviões comerciais de passageiros.^{[1][2]} Os sequestradores colidiram intencionalmente dois dos aviões contra as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center, na cidade de Nova Iorque, matando todos a bordo e muitas das pessoas que trabalhavam nos edifícios. Ambos os prédios desmoronaram duas horas após os impactos, destruindo edifícios vizinhos e causando vários outros danos. O terceiro avião de passageiros colidiu contra o Pentágono, a sede do Departamento de Defesa dos Estados Unidos, no Condado de Arlington, Virgínia, nos arredores de Washington, D.C.. O quarto avião caiu em um campo aberto próximo de Shanksville, na Pensilvânia, depois de alguns de seus passageiros e tripulantes terem tentado retomar o controle da aeronave dos sequestradores, que a tinham reencaminhado na direção da capital norte-americana. Não houve sobreviventes em qualquer um dos voos. Quase três mil pessoas morreram durante os ataques, incluindo os 227 civis e os 19 sequestradores a bordo dos aviões. A esmagadora maioria das vítimas eram civis, incluindo cidadãos de mais de 70 países.^[3] Além disso, há pelo menos um óbito secundário - uma pessoa foi descartada da contagem por um médico legista, pois teria sido morto por uma doença pulmonar devido à exposição à poeira do colapso do World Trade Center {.}

Tal indagação desemboca nas contradições com os cristãos de direita. Sob essa lógica, o grupo buscou trazer um significado para tais intervenções, “um sinal de Deus que retirara sua proteção aos Estados Unidos devido à vida pecaminosa dos norte-americanos.” Ora, como indivíduos que se caracterizam infinitamente inferiores ao divino, poderia estabelecer justificativas para as ações de outro plano? Isso pode ser designado como uma tentativa de alienação, ideologia favorável aos seus pensamentos.

Para Žizek, essas calamidades de uma forma mais cética, a violência divina se encontra no sujeito, advinda de um instinto revolucionário, subversivo, mas não seria um castigo de Deus, como pensam os cristãos de direita.

Ademais, G. K. Chesterton (1874-1936) sai em defesa do padre Brown em *O oráculo do cão* quando se trata da defesa do senso comum que preza por um olhar cético, sem a contaminação de uma visão cristã ao passo que determina uma profundidade mística em coisas que não são assim necessariamente. Ou seja, indiretamente, há uma crítica ao teologismo pregado pelos cristãos de direita. A construção de camadas adicionadas com o fito de trazer sentido para uma catástrofe apenas maquia o real acontecimento. Sendo assim, “aquilo que realmente as assusta é perderem assim o seu Deus transcendente. É esse Deus que garante o sentido do universo, o Deus que é uma espécie de senhor escondido manobrando os cordéis por de trás do palco”. (ŽIZEK, 2014, p. 119) {o leitor mal conseguiu compreender o papel de Chesterton no debate e o parágrafo é concluído – pois esta é a função de termos como ‘sendo assim’ – com uma citação de Žižek, que além de não ajudar compreender o início do parágrafo, ela própria carece de explicação. Lembre-se para que serve um fichamento: realizar a exposição do texto investigado, apresentando suas opiniões, *mas também* revelando sua estrutura interna, que determina a ordem das razões, ou seja, a ordem hierárquica e genética existente entre as ideias de um texto, para corroborar com o trabalho exegético do comentário, isto é, da interpretação do texto. Uma citação solta do texto investigado sem a devida preparação ou análise posterior mais atrapalha que ajuda o conhecimento da referida *ordem das razões*, já que as teses que estão presentes nela sequer foram compreendidas e são lançadas fora de sua ordem genética, como se elas não tivessem uma razão para existir interna ao texto}.

Ao decorrer da análise de Žizek, há uma ênfase na oração “Ele fez-se homem”. Primeiramente, é necessário analisar seu sentido, mesmo que metafórico. Desse modo, a figura de Deus, ao criar sua idealização do mundo do homem, coloca-se nessa conjuntura também e,

por conseguinte, perde sua transcendência divina e, até mesmo astral, porque ao “fazer os homens”, ele também “se faz homem”. Isso promove uma angústia pelo aspecto caótico de compreender que tal potência onipresente não nos resguarda mais, se é que um dia ele já nos resguardou. O que restou para os indivíduos foi o paradigma divino cíclico que retroalimenta os homens e Deus como criação da mente. Portanto, quando se retoma a tentativa de compreender a análise do autor, constata-se uma construção de uma linha de raciocínio que expõe o conceito de violência divina, mas desconstrói o imaginário cristão de Deus concomitante, restando relacionar essa com o ser humano no dessemearanhar do texto.

Sob essa ótica, fica claro que o autor valoriza explicitar conjuntos de ideias que são vinculadas geralmente, mas que, de fato, não são correspondentes, com o objetivo de, por fim, demonstrar quais pontos realmente são inerentes ao outro:

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. (ZIZEK, 2014, p. 120).

Ou seja, deve-se compreender o que não é, para que, posteriormente, seja compreendido o que é de fato. Dessarte, Zizek constrói as ideias conclusivas subjacentes a sua teoria: Essa ideia do Dia do Juízo Final, em que as dívidas acumuladas serão integralmente pagas e um mundo desconjuntado há de ser refeito, será assumida mais tarde sob uma forma secularizada pelo moderno projeto da esquerda. (ZIZEK, 2014, p. 120).

Perceptivelmente, quando Zizek subverte o agente que busca o pagamento dessas dívidas, ele não desconsidera a completa ideia religiosa de julgamento, apenas a torna mais palpável, tendo em vista que o moderno projeto da esquerda é construído por pessoas, sendo estas alimentadas pelo ressentimento que precisa ser integrado a uma narrativa revolucionário estrutural. Ora, que severo desconforto seria caso os “cristãos de direita” pensassem que eles serão julgados pelo “inferiores”. “Aqui o agente do juízo não é mais Deus, mas o povo” (ZIZEK, 2014, p. 120).

Em contrapartida, a junção de iras se faz necessária para que ocorra a integração em prol da subversão. Apenas a ira global é insuficiente. Movimentos, mesmo que distintos, devem

lutar em prol do declínio dos seus antagonicos. Zizek expõe, então, “precisamos formular um “código de comportamento” liberal que consiga equilibrar a interação de múltiplos agentes tímóticos e impedir assim a fatal corrente que conduz à destruição ecológica e ética” (ZIZEK, 2014, p. 121).

Em decorrência da pendularidade do seu texto, o autor retoma, novamente, o questionamento da concepção de Benjamin acerca da violência divina: será que a sua concepção da violência divina também indica explosões de ressentimento? (ZIZEK, 2014, p. 120)

Sob essa perspectiva, pôde-se concluir que sim, explosões de ressentimento estão ligadas a uma ação sancional {esta palavra não existe na língua portuguesa}. Em contrapartida, infelizmente, notou-se que o direito ao ressentimento foi sendo subjugado, sendo imposto apenas a sensação de resignação como ideal, isso seria, teoricamente, o justo. Todavia, conforme Sebald (1944-2001), a questão, pois, não é resolver, mas revelar o conflito (SEBALD *apud* ZIZEK, 2014, p. 122). _Nesse sentido, não há espaço para silenciamento, os acontecimentos precisam ser expostos, a priori, para que o ressentimento seja reconhecido como digno, já que nada tem a ver com a moral de um indivíduo. O abafamento desses traumas apenas banaliza os crimes.

Não obstante, mais um questionamento é feito, objetivando engrandecer o raciocínio: Como se liga, portanto, este ressentimento autêntico à tríade composta pela punição (vingança), perdão e esquecimento, que são os três modos habituais de lidar com um crime? (ZIZEK, 2014, p. 122)

A punição, aqui, é vista como a maior misericórdia dentre esses casos, tendo em vista sua objetividade e a concentração imediata em toda uma ação, não é algo perene, a partir do momento que o indivíduo já recebeu sua punição, o erro pode ser considerado como algo feito e penalizado, seu ciclo foi concluído, ou seja, não voltará à tona.

No entanto, o ato de perdoar, mas não esquecer, corresponde a uma extrema coerção inerente à vida do indivíduo, irredutível aos seus pensamentos, torna-se um fardo que será inerente à sua existência.

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” (*ungeschehengebracht*), anulado retroativamente, apagado, por meio daquilo que Hegel vê como sendo o sentido do castigo. (ZIZEK, 2014, p. 122).

Ao retomar o pensamento teológico, percebe-se que a dívida advinda da misericórdia de Cristo também é eterna, reconhecida como fardo e utilizada como mecanismo de coerção para não pecar.

Ademais, quando o foco passa a ser a jornada individual, a referência cinematográfica dá um enfoque na humilhação, seguida de um contra-ataque. Esses movimentos satisfazem o instinto humano e conservam a ira que, como já foi abordado, é um combustível para a revolução e o julgamento.

Entretanto, há ideologias que caracterizam o julgamento como algo exclusivo do plano divino, suscitando a incapacidade humana de definir e punir de forma justa. Para o autor, é preciso inverter esse argumento para perceber o quão pífio ele demonstra ser.

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. 124)

Hoje, na nossa era pós-idealista da “hermenêutica da suspeita”, não sabemos todos que a chave do *avec* (com) está em significar que a verdade do rigorismo ético de Kant¹⁰¹ (1724-1804) é o sadismo da lei – ou seja, que a lei kantiana é uma instância superegoica que goza sadicamente o impasse do sujeito, a sua incapacidade de corresponder às suas exigências inexoráveis. Posto que, a princípio, é importante questionar se há sadismo na normatização,

¹⁰¹ foi um filósofo prussiano. Amplamente considerado como o principal filósofo da era moderna, Kant operou, na epistemologia, uma síntese entre o racionalismo continental (de René Descartes, Baruch Espinoza e Gottfried Wilhelm Leibniz, onde impera a forma de raciocínio dedutivo), e a tradição empírica inglesa (de David Hume, John Locke, ou George Berkeley, que valoriza a indução).

mesmo que divina, de uma lei ética impossível de ser plenamente cumprida pelo ser humano. Seria esse, o maior fardo a ser carregado por ele? Seria isso, uma violência divina?

Nesse sentido, Sade (1740-1814) expõe e centraliza o desejo. Tal conjuntura, em seu contexto histórico, foi motivo de repressão, tendo em vista que o certo seria a centralização de preceitos conservadores. Paralelamente, para Kant, o cerne da questão estava no dever, no imperativo categórico. Ambos preceitos que eram tratados como paralelos, ou até mesmo divergentes, foram repaginados por Lacan (1901-1981) e Žižek. Suas intenções permeiam a possível relação inata do cumprimento do desejo como um dever humano. Isso contraria novamente todo o contexto religioso já abordado.

O tema fulcral do interesse de Lacan reside antes na inversão paradoxal através da qual o próprio desejo (ou seja, o agir segundo o nosso próprio desejo, sem o comprometer) não pode mais ter por origem qualquer interesse ou motivação de ordem “patológica”, e por isso corresponde aos critérios do ato ético kantiano, de tal modo que “seguir o próprio desejo” coincide com “fazer o próprio dever. (ŽIZEK, 2014, p. 125).

Ao discorrer sobre esse senso patológico, a liberdade também é entendida por vias problemáticas, tendo em vista que o possível descumprimento dessa lei, ou seja, a liberdade de transgredi-la, implica em consequências. Complexa, e até mesmo paradoxal, o senso de liberdade aprisiona os indivíduos na tentativa de percorrer caminhos éticos.

O que é verdadeiramente traumático para o sujeito não é o fato de um puro ato ético ser (talvez) impossível, de a liberdade ser (talvez) uma aparência, baseada na ignorância das verdadeiras motivações dos nossos atos; o que é verdadeiramente traumático é a própria liberdade, o fato de que a liberdade É possível, e de nós procurarmos desesperadamente estas ou aquelas determinações “patológicas” a fim de evitarmos esse fato. (ŽIZEK, 2014, p. 17).

Após a extensão de Žižek por teorias subjacentes à violência divina, ele, finalmente, exemplifica a materialidade do caso de uma violência divina, mas vale ressaltar que isso cabe ao próprio sujeito: “Pois bem, senhores críticos teóricos, quereis saber como é esta violência divina? Olhai para o Terror revolucionário de 1792-1794. Tal foi a violência divina.” (E a série poderia continuar: o Terror Vermelho de 1919...)” (ŽIZEK, 2014, p. 125).

Em seguida, fica esclarecido que, para perceber e entender a violência divina, é mais fulcral se atentar à História em vez da teologia. A violência divina tem uma estrutura prática, brutal, mas não mística. Todavia, ao passo que essas duas fontes de estudo se complementam, a perspectiva passa a ser mais ampla.

A violência divina purifica o culpado, não da culpa, mas da lei, porque a lei se limita aos seres vivos: não tem alcance além da vida, não pode tocar o que é excesso sobre a vida, o que é mais do que a simples vida. A violência divina é uma expressão da pura pulsão, da não morte, do excesso de vida, que fere a “vida nua” regulada pela lei. A dimensão “teológica” sem a qual, para Benjamin, a revolução não pode vencer é a própria dimensão do excesso da pulsão, da sua “demasia”. . (ZIZEK, 2014, p. 126).

Quando o autor dá certo enfoque no preceito “não matarás”, ele desconstrói as camadas sobrepostas nele, tendo em vista que este continua sendo utilizado como justificativa para julgar e punir. No entanto, o que é instaurado, não é necessariamente um intermédio para ser julgado. Com o fito de esclarecer esse raciocínio, é importante explicitar a diferença entre tal preceito e o Art. 121 da *Constituição Federal* por exemplo: Art. 121. Matar alguém:

Pena - reclusão, de seis a vinte anos (BRASIL, 1988). Partindo do pressuposto que tal norma possui sanção, poderíamos sim utilizá-la como intermédio de pena, diferentemente de uma ordem bíblica. Por conseguinte, vê-se que o apoderamento de máximas religiosas promove uma reinterpretação e utilização favorável à ideologia do indivíduo apenas. Portanto, “não matarás” representa uma violência mítica.

a violência mítica pertence à ordem do Ser, enquanto a violência divina pertence à ordem do Acontecimento: 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. 127).

Seguindo a ação de Zizek em ressignificar a violência divina como ação de um Juízo Final, a medida em que ela já foi posta como uma reação revolucionária da esquerda, reacionária

em sua estrutura, concebida para implodir as injustiças que ascenderam a vingança. Essa ação divina que, muitas vezes, retalia os próprios religiosos e cristãos.

Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de favelados desceram do morro para as regiões ricas da cidade e começaram a saquear e a incendiar supermercados. Isto era de fato a violência divina... Os assaltantes eram como gafanhotos bíblicos, um castigo divino pelas ações pecaminosas dos homens. Essa violência divina que ataca vinda do nada é um meio sem fim. (ZIZEK, 2014, p. 128).

Para os cristãos de direita, esse movimento teria completamente outro significado, ele não seria a reação em si, mas uma causa para futuros castigos. Portanto, segundo Zizek, o que se evidencia de fato é o risco de interpretar e assumi-la como divina cabe plenamente ao próprio sujeito: a violência divina é o trabalho do amor do sujeito.

Referências Bibliográficas

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

{não existem esses espaços antes do nome do autor nas **Referências bibliográficas**}

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História (1940). In: _____. *Obras Escolhida, v. I, Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

José Luan Santana Cruz Silva

Instituição de Ensino: Universidade Federal de Sergipe
Nome: José Luan Santana Cruz Silva
Matrícula: 202200020325
Data: 31/10/2022
Curso/Disciplina: Direito/Introdução à Metodologia Científica
Professor: William de Siqueira Piauí

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

Objetivo, divisão do trabalho e estrutura da obra

O presente trabalho visa fichar a obra **Violência: seis reflexões laterais**, do filósofo esloveno Slavoj Zizek¹⁰², anotando dela os pontos principais, sempre com os olhos voltados para o tema que norteia esta disciplina, a justiça, com o fito de usarmos o presente produto de pesquisa, de modo produtivo, no trabalho final que se seguirá.

Buscaremos olhar não somente a justiça, mas a ideologia jurídica que a fundamenta. Ademais, com Zizek, veremos como essa ideologia jurídica se associa à violência, e não apenas a uma manifestação mais corriqueira da violência, dita subjetiva, mas principalmente a uma mais ampla, objetiva, simbólica e sistêmica.

A obra em questão está dividida da seguinte forma: **Prefácio à edição brasileira** (7-15); **Introdução – O manto sangrento do tirano** (17-22); **ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO ESPRESSIVO** (23-43); **ALLEGRO MODERATO – ADAGIO** (45-67); **ANDANTE MA NON TROPPO E MOLTO CANTABILE** (69-89); **PRESTO** (91-114); **MOLTO ADAGIO – ANDANTE** (115-139); **ALLEGRO** (141-159); **Epílogo – Adagio** (161- 169); **Posfácio – Violência, esta velha parteira: um samba-enredo** (171-189) e **Bibliografia** (191-195). Contudo, para nós, apenas interessará as seguintes partes: **Prefácio à edição brasileira** (7-15); **Introdução – O manto sangrento do tirano** (17-22); **ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO ESPRESSIVO** (23-43); **ALLEGRO** (141-159); **Epílogo – Adagio** (161- 169); pois

¹⁰² Slavoj Zizek é um filósofo e psicanalista esloveno, nascido na antiga Iugoslávia, hoje Eslovênia, no ano de 1949.

será desses trechos que faremos uma análise mais detida, a fim de contribuir para nossa pesquisa.

Ademais, além de seguir a divisão estabelecida pelo esloveno, também seguiremos as respectivas subdivisões, a fim de proporcionar a melhor leitura analítica possível, pois cada uma delas trata de um tema específico que necessita ser olhado particularmente. A partir disso, passemos ao nosso fichamento da obra.

1- Prefácio à edição brasileira (7-15) {títulos de seções não se apresentam em fonte maior que o corpo do texto}

Nessa parte do texto, o autor visa explicar respostas a críticas feitas ao seu escrito. Para tal, usa de argumentos que as justifiquem, mostrando os equívocos ou as leituras atrapalhadas feitas por aqueles que se opõem ao que ele escreveu. Além disso, é importante salientar que essa primeira parte não possui subdivisões, logo, como estamos seguindo o programado pelo autor, também não subdividiremos este tópico {mas o ponto de uma leitura estrutural é precisamente o contrário: ir para além das opiniões, ou mesmo apresentação, explícita de um autor, de modo a revelar a sua estrutura interna/latente, esta sim é capaz de constituir objeto de exegese num comentário}.

Zizek inicia criticando aqueles que advogam que a violência revolucionária na maioria dos casos é pior que a violência iniciadora da revolução, pois, na visão dele, usando-se de um texto de Mark Twain¹⁰³, as consequências de uma violência reativa não são nada próximas daquelas que vêm da violência do *status quo*, a única diferença é que a primeira é explícita e a segunda é escondida. Na visão dele, essa violência implícita é de um tamanho inimaginável, mas, está nas sombras, não aparece. Prova disso é que não chamamos ela pelo nome que deveríamos chamar, fazemos confusão de conceitos, trocamos o significado, de modo que a situação não mais seja violência; em contraste, a violência reativa aparece gritante. Na citação de Twain feita na obra isso aparece cristalinamente:

Um cemitério poderia conter os caixões preenchidos pelo breve Terror diante do qual todos fomos tão diligentemente ensinados a tremer e lamentar, mas a França inteira dificilmente poderia conter os caixões preenchidos pelo Terror real e mais antigo, aquele indizivelmente terrível e amargo, que nenhum de nós foi ensinado a reconhecer em sua vastidão e lamentar da forma que merece. (*Apud* ZIZEK, 2014, p.07) {*apud* desnecessário, ademais, a referência da citação deve estar no mesmo tamanho de fonte da citação}

¹⁰³ Escritor estadunidense nascido em 1835 e morto em 1910.

Para não cair no engodo citado, Zizek propõe que não aceitemos simplificações esdrúxulas, porque elas obliteram o olhar para ver a coisa em si. O nosso autor vai dizer que direcionar todos os holofotes para a violência também nos impedirá de ver o que está por baixo, coisa feita por muitos dos seus críticos. Dessa maneira, é importante salientar uma das visões acerca do uso da violência pelos movimentos revolucionários: ela prega justamente que dentro do movimento há uma suspensão da ética e da moral, a fim de que qualquer ato seja justificado em nome da ideologia - embora se note também um caráter religioso em tais ações, por isso essa suspensão se dará num âmbito religioso-político. Porém, para o esloveno, isso não procede, não podemos buscar aí nossa resposta; o que não significa que usaremos uma moral como régua, mas que nos preocuparemos com uma questão mais intrínseca, com algo mais imanente e interno: que é justamente um erro na ideia original, uma traição da premissa, um fracasso do projeto inicial.

Um exemplo dado pelo autor que sintetiza essa temática é o do comunismo do século XX, pois, sobre ele é feita uma crítica com base apenas na violência explícita praticada pelos partidos, ou ainda na suspensão teológica-política que levava os membros desses regimes a agirem de modo infame, mas, de maneira alguma as críticas direcionam os olhos para o fato de que o problema do comunismo foi a traição do seu próprio projeto. "Assim, o stalinismo não deve ser rejeitado porque era imoral ou assassino, mas porque falhou em seus próprios termos e traiu suas próprias premissas." (ZIZEK, 2014, p.09)

Na sequência, Zizek rebaterá mais uma crítica a seu respeito: a que nega o potencial violento de movimentos revolucionários emancipatórios de grau similar ou até maior do que outros ditos sangrentos e horrorosos. Segundo o autor, seus detratores apontam que ele faz uma redefinição do termo violência para usá-lo ao seu bel prazer, ao passo que mesmo ele estando certo, as afirmações não passam sequer de lugares-comuns já conhecidos por todos. Para ele, há uma perda de sentido nas afirmações mencionadas, de modo que aqueles que o criticam apontam apenas parte do pensamento, deixando outra parte extremamente relevante de fora. Porém, a ideia mais importante para nós, a qual causou mais estranheza e mais potencial combativo por parte dos seus leitores é a seguinte: a "afirmação de que Gandhi teria sido mais violento do que Hitler" (ZIZEK, 2014, p.10). Parece-nos claro e evidente que à luz da ética, da moral, dos direitos humanos, do senso comum, essa afirmação não procede, todavia, o que faltou aos críticos de Zizek foi a consciência de que trabalhavam com uma noção diferente de

violência, que escapa aos olhos comuns, que está arraigada, que produz frutos diferentes. Walter Benjamin¹⁰⁴ {espaço desnecessário entre o nome do autor citado e a nota de rodapé} estava ciente dessa concepção, com base nele o esloveno elabora sua resposta:

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* teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. É também por isso que estão equivocadas as reprovações a meu suposto fascínio por algum tipo de violência ultraradical, com relação a minhas considerações de que Hitler e o Khmer Vermelho “não foram profundas o bastante”: 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. (ZIZEK, 2014, p.09-10)

Enfim, no restante dessa primeira parte, Zizek apenas nos narra a história de um filme¹⁰⁵ sobre um ex-militante de um movimento revolucionário norte-americano. Em conclusão ao relato, ele vai dizer que o filme se perde ao tratar de uma “mobilização de família” como preenchimento de um vácuo, ao invés de se preocupar com o principal tema que seria a violência. Ele diz que isso não é ilegítimo, mas que o tema pede uma certa pressa. Por isso, não é possível fazer como os críticos da obra de Zizek fazem – mimetizar o filme, isto é, correr do tema principal e olhar apenas aquilo que dói nos olhos – aqui não fugiremos da missão dada, nem nos enganaremos com as visões mais proeminentes, por isso, faremos, ao lado de Zizek, uma verdadeira crítica da violência.

2- Introdução – O manto sangrento do tirano (17-22)

Esta parte também não está subdividida na obra, por conseguinte, também nós não dividiremos este tópico. A introdução se inicia, com a citação de uma anedota¹⁰⁶, citemo-la:

Há uma velha história sobre um trabalhador suspeito de roubar no trabalho: todas as tardes, quando sai da fábrica, os guardas inspecionam cuidadosamente o carrinho de mão que ele empurra, mas nunca encontram nada. Está sempre vazio. Até que um dia cai a ficha: o que o trabalhador rouba são os carrinhos de mão... (ZIZEK, 2014, p.17)

¹⁰⁴ Filósofo alemão nascido em 1892 na Alemanha e morto em 1940 na Espanha.

¹⁰⁵ O texto de Zizek está repleto de referências não somente a textos, como é de praxe, mas também a filmes, músicas, obras de arte, entre outras coisas. O filme em questão é *Sem Proteção* de Robert Redford.

¹⁰⁶ Ao decorrer de todo o livro, o autor cita inúmeras piadas, a maioria dela com um humor causticante e sarcástico.

Esse caso não está no texto aleatoriamente, ele simboliza um paradoxo, semelhante àquele que ocorre com a violência, pois existe uma violência mais aparente, mais evidente, que choca, que aterroriza, a ela Zizek chama de **subjativa**, ela aparece nas grandes catástrofes, nos crimes mais chocantes, nos criminosos mais hediondos; na anedota ela é simbolizada pelo que está dentro do carrinho, algo que é facilmente identificado, facilmente atribuído a alguém. Porém, essa violência não é a principal, existe uma outra, que subjaz até mesmo àquilo que se diz combater a violência, uma violência **objetiva**. Esta subdivide-se em duas outras: **simbólica**, engendrada no âmbito da linguagem, opressora do sentido, detentora de toda significação; e **sistêmica**, essa muito mais imperceptível, pois, o momento que ela mais se dá arrasadora é no “funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político.” (ZIZEK, 2014, p.18). Para o autor, este será o mote da obra: **há uma violência subjativa, mais aparente; mas, intrínseca a ela, subjaz uma outra, objetiva por natureza, que perpassa o campo da linguagem (simbólica) e pelo campo do funcionamento normal das instituições (sistêmica). Eis aí o triunvirato da violência.**

Entretanto, um questionamento vem à baila: por que que a primeira violência é tão marcante e as demais parecem não existir para um observador não atento? A resposta é muito simples, a violência objetiva, segundo o filósofo, é aquela que sustenta o sistema, por isso, ela mantém a sociedade num platô, numa espécie de equilíbrio tido como natural. Contrariamente, a violência subjativa balança as estruturas do sistema, põe em cheque tão macabro equilíbrio. Além disso, ela expõe seus agentes, dá fácil responsabilização, cria estardalhaço, é muito fácil de engajar.

[...]a violência subjativa 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 subjetivamente violento. (ZIZEK, 2014, p.17-18)

Chegamos, enfim, num ponto-chave do nosso debate, a proposta de Zizek. Aqui, ele nos orienta a fugir do corriqueiro, de uma análise pobre da realidade, que vê apenas a violência subjativa, enquanto a outra é passada despercebida. Ele também nos alerta que essa não é uma tarefa fácil, já que somos bombardeados o tempo todo com esse tipo de situação, por jornais, pela televisão, pelas redes sociais, enfim, a violência subjativa dá lucro, engaja, porque é simples, porque é de fácil entendimento, mas, paradoxalmente, inebria os olhos para ver a outra

que está a um palmo dos nossos narizes. Este é o conselho do esloveno: **dê um passo para trás, pois, só assim é possível ver essa realidade por vezes escondida.**

Outra dificuldade encontrada é modo de falar sobre essa violência, uma vez que falar diretamente dela encontra duas barreiras: “alta potência do horror diante dos atos violentos e a empatia com as vítimas” (ZIZEK, 2014, p.19), isso faz com que sejam despertadas paixões, turvadoras do debate. Por isso, o autor nos pede para não a mirarmos diretamente, promovendo um olhar oblíquo, **visões marginais**. É essa a tese do seu livro, propor visões (seis no total), que permitam ver a violência desapassionadamente, de tal modo que enxerguemos seus meandros, e possamos, assim, fazer sua crítica efetivamente. Corroborando essa tese, o filósofo trará uma importante distinção, entre **verdade** e **veracidade**, embora pareçam sinônimas, não são. A primeira refere-se ao fato em si, já a segunda está ligada a uma fala em relação à verdade, ou seja, está sujeita a “contaminações”, como afirma Zizek. Vê-se a seguir um exemplo sintético dessa temática:

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)

Como foi visto, é necessário manter uma distância do problema como ele se apresenta comumente, para que não haja essa espécie de contaminação na nossa crítica. Para tanto, o autor vai dizer que o modo de escrever também necessita se alterar, não mais aquele realismo duro, seco, alarmista, ao invés disso, é preciso uma linguagem mais próxima da arte, daquilo que vê o que não está explicitamente exposto.

Com essa ideia, Zizek se sujeita a uma pesada crítica, uma crítica que afirma que ao propor uma linguagem poética, a observação da violência perde o seu sentido de urgência. A isso, o esloveno retruca que esse sentimento representa uma falsa urgência, e através da insistência nesse sentimento, é mantido também o sistema, a violência sistêmica. Um exemplo disso está estampado nos grandes filantropos do século XXI, que advogam cuidar dessas violências diárias, ao passo que em suas vidas, riquezas e indústrias laboram para a permanência de tais realidades. A proposta do nosso querido psicanalista é justamente não voltar toda nossa força para essa urgência que não é de fato real, e, ao contrário, tentar nos afastar ao máximo dessas realidades, para que possamos analisa-las de modo mais proveitoso.

“Quer dizer então que não devemos fazer nada? Simplesmente sentar e esperar?”. Ao que deveríamos ter a coragem de responder: “SIM, exatamente!”. 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)

Em resumo, precisamos olhar para a verdadeira violência que subjaz toda aquela mais aparente. Para vê-la precisamos dar um passo atrás, olhar para as realidades que aparentemente são neutras, que não têm violência. Ademais, ao descrevê-la, devemos ter cuidado na linguagem, usar outros termos, outras formas. Por fim, devemos nos afastar de uma abordagem mais direta, buscar um outro viés, ao invés disso, devemos principalmente ir para longe, e, como diz em uma anedota referente a Lenin¹⁰⁷: ir “estudar, estudar e estudar.” (ZIZEK, 2014, p.22)

3- ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO ESPRESSIVO (23-43)

Trabalharemos agora a primeira das chamadas seis lições marginais. Este tópico terá quatro subdivisões, pois o autor também o fez. Os subtópicos são os seguintes: **Violência: subjetiva e objetiva** (23-27); **Os bons homens de Porto Davos** (27-33); **Uma vila comunista liberal** (33-37) e **Sexualidade no mundo atonal** (37-43). Tenho em vista essa divisão, passemos, pois, ao nosso primeiro assunto.

3.1- Violência: subjetiva e objetiva (23-27)

O texto se inicia com um exemplo - os Lossky - família de renome russa que foi perseguida e forçada a ir ao exílio durante o período de domínio soviético. O que o nosso amigo esloveno quer tratar quando usa o caso dos Lossky? Nada mais nada menos do que sintetizar um tipo de indivíduo que não consegue enxergar os traços da violência sistêmica que estão à sua frente, ao contrário, contribui para sua permanência; ao mesmo tempo que não entende por que razão, sendo ele um exemplo de "pessoa boa", ainda sofre represália do mundo externo, o qual não tem condições de replicar o estilo de vida losskyano. O que não significa que eles eram pessoas más, entretanto, como já discutimos, estamos diante de uma violência que sobrepõe os limites do individual, tratamos, pois, da violência do sistema, do todo, do conjunto. Acerca de gente do tipo dos Lossky, Zizek fala:

[...]esta sua atitude trai uma insensibilidade arrepiante frente à violência sistêmica necessária para que uma vida tão confortável fosse possível. Aqui, estamos falando

¹⁰⁷ Político revolucionário da revolução russa de 1917. Nascido e morto na Rússia em 1870 e 1924, respectivamente.

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. (ZIZEK, 2014, p.23-24)

Em resposta à violência sistêmica que surge todo movimento revolucionário, porém, como essa violência é o marco zero, tudo que surge contra ela parece ter vindo do nada, mas, não veio, essa reação surge do reconhecimento de algo, é violência contra violência, é, segundo Benjamin, violência divina.

Para a mídia, os grandes liberais e similares, o foco de toda situação é dada à violência subjetiva, como já explicamos, aquela dada aos agentes individualmente. Em razão disso, eles dizem gastar todas as suas forças no combate dessa violência, todavia, isso é apenas uma cortina de fumaça para não falar da violência real, daquela que está arraigada, daquela criada por eles mesmos. Segundo o autor, esses atores, para manter as verdadeiras pautas fora de questão, soltam um sinal de SOS para situações mais aparentes, mais fáceis de ser identificadas, mais fáceis de serem compreendidas, mais fáceis de enganar o povo; enquanto isso, as verdadeiras discussões estão escondidas, sem jamais virem à baila, e quando vêm, são também chamadas de violência. Para Zizek, nós temos que criar o nosso próprio SOS, um que busque uma compreensão da tríade de violências (subjetiva, simbólica e sistêmica), e que rejeite a espécie de charme que nasce da explosão da violência subjetiva, pois, ela não é a principal, ela "é tão somente a mais visível das três." (ZIZEK, 2014, p.25)

Tendo essas concepções como pilares, o autor vai trazer o sistema capitalista como o auge da violência sistêmica, especialmente no que tange ao círculo do capital e à especulação econômica. Contudo, existem afirmações que pregam essa realidade como sendo uma junção de uma abstração ideológica sem rosto com uma massa de indivíduos ruins que a conduzem. Segundo o filósofo, essa visão é equivocada, porque é deveras simplista, pois, implicitamente, dá a todo esse movimento um caráter de algo que não existe, sendo que essa especulação enlouquecida afeta sim milhares e milhares de pessoas. É simplista também porque não há atribuição individual dessa violência, a violência no capital é violência de sistema. O filósofo traz, enfim, uma concepção de Lacan¹⁰⁸, para corroborar essa diferença entre as ações do capital e a vida cotidiana – distinção entre **real** e **realidade**, o primeiro dizendo respeito ao mundo daqueles que criam as narrativas, a violência, e a segunda, contrariamente, cabendo àqueles que sofrem, que experimentam as consequências.

¹⁰⁸ Jacques Lacan é um psicanalista francês nascido em 1901 e morto em 1981.

Nessa toada, Zizek termina essa primeira parte ressaltando novamente o papel exercido pelos tipos de violência, afinal esse é o mote do livro. Por isso, ele termina afirmando como tanto a violência individual, quanto a violência de movimentos é tão facilmente identificada, enquanto a sistêmica, das grandes bolsas de valores, não é percebida. Além disso, ele chamará a atenção para uma figura nascida da globalização atual, muito similar ao Lossky, que se vendo boa, não vê a catástrofe que causa ao mundo, que sendo filantropa não se importa que suas ações coloquem países na miséria: esse é o **comunista liberal**, figura central na discussão que se seguirá.

3.2- Os “bons” homens de Porto Davos (27-33)

O tópico inicia com a exemplificação dada sobre dois lugares distintos Davos e Porto Alegre, o primeiro, polo de empresários que veem na globalização um dos maiores avanços da humanidade; o segundo, ponto de encontro da elite que rejeita esse conceito e propõe que é possível uma outra alternativa. Zizek vai nos dizer que essa oposição de locais e de ideias tem diminuído, pois os primeiros encontraram um jeito de deglutir as ideias dos segundos, ou, numa metáfora do livro, de fazer e comer o "bolo", que é a globalização. Porto Alegre não é mais necessária, foi fundida com outra, surge, então, dessa união Porto Davos. Mas, a pergunta que não cessa é a seguinte: quem são os pais desse fenômeno? A resposta é clara para o autor, os novos "comunistas liberais".

Essas espécies interessantes são produtos da contemporaneidade, empresários, filantropos, milionários, marcados por uma ideologia muito próxima de uma defendida pela esquerda radical antiglobalização. Eles são subversivos, perspicazes, aparentam ser contra o estabelecido, o posto, trazem na ponta da língua temas como responsabilidade social e ambiental, combate à fome e são próximos dos reles mortais, pelo menos aparentemente. O autor vai usar uma tábua dos dez mandamentos dos comunistas liberais, elaborada por Olivier Malnuit¹⁰⁹, para sintetizar essa nova ideologia:

1. Forneça tudo de graça (acesso livre, ausência de *copyright* {itálico}...), cobrando apenas pelos serviços adicionais, o que te fará ainda mais rico.
2. Transforme o mundo, não se limitando a vender coisas: a revolução global, uma transformação da sociedade, fará com que as coisas sejam melhores.
3. Preocupe-se em compartilhar e tome consciência das responsabilidades sociais.
4. Seja criativo: concentre-se na concepção, nas novas tecnologias e ciências.
5. Diga tudo: não devem existir segredos. Assuma e pratique o culto da transparência, os fluxos livres de informação; toda a humanidade deve colaborar e interagir.

¹⁰⁹ Texto citado na obra: *Pourquoi les géants du business se prennent-ils pour Jésus?* {a mesma não se encontra nas referências bibliográficas; para se citar uma obra, é obrigatória a sua apresentação nas referências bibliográficas}.

6. Não trabalhe com um horário fixo e rígido das-nove-às-cinco. Simplesmente empenhe-se em estabelecer canais de comunicação inteligentes, dinâmicos e flexíveis.
7. Volte aos estudos e aposte na formação permanente.
8. Aja como uma enzima: não trabalhe só para o mercado, mas promova novas formas de colaboração social.
9. Morra pobre: devolva suas riquezas àqueles que delas necessitam, uma vez que terá acumulado mais do que jamais poderá gastar.
10. Defenda o Estado: pratique parcerias entre empresas e o Estado (*Apud ZIZEK, 2014, p.26*)

Ao olhar esse manual, juntamente com as pessoas que dele fazem uso, é possível ver que tudo o que ele toca são problemas superficiais, são violência subjetiva. Os comunistas liberais não querem se aprofundar, ir ao cerne da questão, pois isso não os promove, não os faz heróis. Ao contrário, uma análise detida mostra o pior deles, seus mecanismos espúrios, suas falsas verdades, a sua realidade. É evidente que eles não dizem o que se propõem fazer, talvez, até mesmo talvez, não saibam o que de fato estão fazendo, para eles, estão lutando contra os principais problemas, estão sendo cidadãos globais, estão devolvendo tudo o que conquistaram; quando o Estado vem tentar, minimamente, tirar um pouco deles para ele próprio distribuir, sentem-se lesados, assaltados, roubados. Porém, a questão é a seguinte – não adianta fazer caridade, doação, filantropia, o buraco está muito mais abaixo.

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. Assim, quando o Estado quer regular seus negócios, tributar excessivamente seus ganhos, deveria perguntar-se, num assomo de consciência, se não minaria, dessa forma, a finalidade para a qual existe e age, ou seja, melhorar as condições de vida da grande maioria e auxiliar efetivamente os necessitados. (ZIZEK, 2014, p.30)

Parece-nos óbvio o fundamento disso tudo: para que possam existir o humanitarismo dessa classe, é preciso que haja um sistema que os acolchoe, é preciso que os paradigmas sejam mantidos, não os velhos, mas os novos, pois, para eles, até a mudança constante é um paradigma, enfim, é preciso que haja um lugar no qual eles possam mandar, que sua caridade aparente possa submergir, embora sejam falsa, pois eles "dão com uma das mãos o que primeiro agarram com a outra" (ZIZEK, 2014, p.31). Essa situação cria uma verdadeira ética desse grupo, à medida que para justificar todo o trabalho social feito por eles é justificado que haja um sistema cruel, massacrante, terrível; para que possam ajudar um próximo, é preciso explorar milhões de outros; para que eles sejam quem são, a violência sistêmica é necessária, pois, em suma, num lugar onde não existisse violência sistêmica, essa classe de comunistas liberais seriam menos que nada.

Por fim, Zizek vai nos mostrar que essa invenção, esses personagens, foi a maior sacada promovida pelo capitalismo, uma coisa que a esquerda nunca poderia prever, uma oferta além dele mesmo. Independentemente da veracidade das intenções de tais ações, o que realmente importa é o lugar que elas ocupam numa cadeia maléfica. Neste trecho vemos, pois, uma síntese de tão absurda situação: “o capitalismo atinge o seu ponto culminante quando “cria fora de si o seu próprio e mais radical oposto – e o único fecundo –, totalmente diferente de tudo aquilo que a esquerda clássica, prisioneira do seu miserabilismo, era capaz de sonhar.” (ZIZEK, 2014, p.32)

3.3- Uma vila comunista liberal (33-37)

Nesta parte, Zizek, como bom crítico de cinema, fará um diálogo entre a vida e arte, no caso, entre o modo de vida comunista liberal e o filme *A Vila*¹¹⁰. O filme trata da história de uma vila, isolada do mundo exterior, cercada por florestas, rondada por criaturas, que não entram na vila, mas também não deixam ninguém sair. Seus moradores vivem na mais completa neblina, para eles só existe a vila, o mundo de fora é uma ilusão. Quanto aos líderes, eles sabem e conhecem outra vivência, mais escolhem, de livre vontade, a vila e os seus meandros. Da qual decorre que, sendo toda a vila uma ficção, sua criação é uma escolha, como diz Zizek, é uma troca, onde o mundo inteiro é dado em troca de uma história, mas, história essa que promove uma prisão do sentido, isto é, a única realidade é a realidade da vila. Outrossim, sendo os monstros também mentira, não há ameaça externa, ela foi criada, o mal é interno, " a ameaça exterior que a comunidade combate é a sua própria essência intrínseca... " (ZIZEK, 2014, p.35).

Para além de *A Vila*, outro filme é citado pelo autor como lugar comunista liberal, a realidade de *Filhos da Esperança*¹¹¹, esse traz um sabor de distopia, ao passo que busca outra realidade diferente dos totalitarismos recorrentes, erros que até *A Vila* comete.

Mas eis o golpe de gênio de Cuarón: “Muitas histórias futuristas têm algo ao estilo *Big Brother*, mas acredito que isso corresponda a uma concepção da tirania própria ao século xx. A tirania que hoje ocorre assume novos disfarces – a tirania do século xxi é aquela chamada de ‘democracia’”. É por isso que os governantes do mundo de Cuarón não são burocratas “totalitários” orwelianos, cinzentos e uniformizados, mas administradores esclarecidos, informados e democráticos, tendo cada um deles o seu próprio “estilo de vida”. Quando o herói visita um ex-amigo, agora um alto funcionário do governo, na tentativa de obter uma autorização especial para um refugiado, entramos numa espécie de *loft* de luxo gay de Manhattan, onde estão à mesa

¹¹⁰ Filme de 2004, dirigido por M. Night Shyamalan.

¹¹¹ Filme de 2006, dirigido por Alfonso Cuarón.

o alto funcionário informalmente vestido e seu companheiro aleijado. (ZIZEK, 2014, p.36)

Essa obra não está aí sem razão, ela nos trará outras perspectivas, até mesmo nos seus conceitos, pois, a realidade do capitalismo pós-moderno não é um lugar comum, é algo diferente, muito mais difícil de ser visto e analisado.

3.4 - Sexualidade no mundo atonal (37-43).

Esse último tópico da primeira parte parece muito mais complexo de ser analisado do que os outros, em razão do tema abordado. Zizek, como bom psicanalista que é, deixará claro ser fruto desse meio ao trazer alguns pontos pertinentes a essa área.

O assunto começa com o exemplo da Masturbatona, evento que visa defender e incentivar a masturbação. Veremos, a respeito desse caso, submergir diversas posturas sobre essa temática, mas, através dela, o autor nos trará a concepção de que o sentimento individualista, narcisista, o qual encontra seu auge na masturbação, também se dá na presença da massa, de um coletivo alienado. Sendo assim, não há paradoxo em haver uma manifestação coletiva que comemore tal ação, pois: "Tanto o isolamento individual como a imersão do indivíduo na massa excluem a intersubjetividade propriamente dita, o encontro com o Outro." (ZIZEK, 2014, p.38).

O tópico também está recheado de afirmações, segundo ele, que são frutos de uma visão politicamente correta, utilizadas para comprovar uma pretensa negação da alteridade na condição humana pós-moderna. Ele irá identificar essa falta de alteridade, esse encontro único e contínuo consigo mesmo, nesse mundo capitalista contemporâneo, culminado terrivelmente na internet e no mundo virtual.

Poderíamos afirmar que o típico cibernauta contemporâneo, sentado diante de uma tela de computador, é cada vez mais uma mônada sem janelas dando diretamente para a realidade, deparando-se tão somente com simulacros virtuais e que, contudo, se encontra mais do que nunca mergulhado numa rede de comunicação global. (ZIZEK, 2014, p.40)

Olhando para essa questão, ele trará a ideia de Alain Badiou¹¹², que trata justamente do título do tópico, **mundo atonal**, o qual seria um mundo sem direcionamentos, sem um guia central, sem um mestre que guie as decisões do todo, especialmente aquelas mais simples. Para ele, o mundo pós-moderno rejeita todo "Significante-Mestre", tudo é passível de desconstrução, nenhum conceito é binário, nada é certo. Isso torna-se uma obsessão, um desejo perene pela

¹¹² Filósofo francês, nascido no Marrocos, em 1937.

atonia, pela incerteza. Desde a sexualidade, tema de sua fala, até as decisões cotidianas, tudo é atonal.

Um traço fundamental do nosso mundo pós-moderno é o de tentar dispensar essa instância do Significante-Mestre ordenador: torna-se necessário afirmar incondicionalmente a complexidade do mundo. Qualquer Significante-Mestre visando impor uma determinada ordem deve ser desconstruído, disseminado: “a apologia moderna da ‘complexidade’ do mundo [...] não é efetivamente mais do que um desejo de atonia”. (ZIZEK, 2014, p.40)

Esse mundo atonal deixou de ver certas situações como ideologicamente marcadas – ideologia nesse sentido seria haver oposições na mais diversas esferas da vida. Contrariamente a isso, no mundo atual, a uma inversão, tudo se naturaliza, perde seu caráter opositivo.

Disso decorre que, não havendo oposição, traços encontrados teoricamente em extrema oposição a outros irão se confundir, uma confusão de contrários, justamente isso que não será ideologia. Essa realidade, de algo se engendrando no seu contrário, ocorre com a violência, motivo pelo qual usamos essa questão aqui na nossa discussão, a violência simbólica é assim, pois no ambiente mais aconchegante lá está ela.

Chamamos ideologia aquilo que não se inscreve nesse pano de fundo: o zelo religioso extremo ou a dedicação a uma orientação política particular. Em termos hegelianos¹¹³, o importante aqui seria o fato de que é precisamente a neutralização de certos traços num pano de fundo espontaneamente admitido o que marca a nossa ideologia em seu grau mais puro e eficaz. A dialética “coincidência dos contrários” consiste no seguinte: a atualização de uma ideia ou de uma ideologia em seu grau mais puro coincide com ou, mais precisamente, manifesta-se como o seu contrário – como não ideologia. Mutatis mutandis, o mesmo vale para a violência. A violência simbólica social na sua forma mais pura manifesta-se como o seu contrário, como a espontaneidade do meio que habitamos, do ar que respiramos. (ZIZEK, 2014, p.41)

Tendo essa tese como base, podemos ver o perigos dos comunistas liberais, já que ele está do lado de uma moeda teoricamente afastado de outros sujeitos, como um reacionário fundamentalista que explode em violência subjetiva, contudo, esses outros sujeitos são a complementariedade da moeda dos primeiros, estão colados um no outro, formam a oposição de contrários, um sustenta o outro, um é fruto do outro; olhando-se bem, de modo desapaixonado, eles realmente não são opostos. Em relação a ele, o capitalista liberal, como já foi visto, Zizek não tem o melhor dos apreços, vendo-os como pragas que, enraizadas no cerne do capitalismo global, não serão facilmente expurgadas. Ele alerta mais uma vez: embora pareçam bons, eles não o são, apenas praticam uma maldade distinta da mais conhecida, e assim o fazem porque não necessitam praticar a outra, mas a que fazem é muito pior. Interpela, por

¹¹³ Friedrich Hegel, filósofo alemão nascido e morto na Alemanha, em 1770 e 1831, respectivamente.

fim, o escritor esloveno, a todos nós para que abramos o olho para eles e, assim, possamos, quando possível, nos livrar de tão odiosa classe.

4- **ALLEGRO (141-159)**

Passamos agora à sexta lição marginal. Em relação às outras cinco que estão entre a primeira e essa, não as ficharemos, pois, a bem do objetivo do trabalho, foi feita uma seleção dos textos que melhor contribuem para o tema proposto. Além disso, o presente tópico foi subdividido no texto do esloveno, motivo pelo qual também subdividiremos no nosso trabalho. A saber, será esta a divisão: **Benjamin com Hitchcock (141-146); O que não é violência divina... (146-153); ...E o que, afinal, é a violência divina! (153-159).**

4.1- **Benjamin com Hitchcock (141-146)**

Zizek inicia trazendo, como de praxe, uma referência cinematográfica, a do filme *Psicose*, de Hitchcock¹¹⁴. Como também de praxe, ela não aparece de modo aleatório, apenas por que o autor é fascinado pela obra do diretor em questão, mas, por que o filme irá trazer um exemplo da temática estudada nesta lição – a violência divina. Esse tema já não é novidade, como não o é também o seu criador (Walter Benjamin), já citado anteriormente neste trabalho. A lição em estudo versará sobre essa questão, apontando o que não é violência divina, para se chegar ao que é; contudo, como é do feitio no nosso autor, comecemos olhando para o filme.

Segundo o nosso autor, há em *Psicose*, uma espécie de demonstração de uma “versão hitchcockiana do ponto de vista de Deus.” (ZIZEK, 2014, p. 141), de modo que isso se dá ao implantar uma visão superior acerca da situação, afastada, observadora, divina. Porém, em dado momento, isso se inverte, tomamos, enquanto expectadores, parte, uma situação que é inesperada, mas que permite ao esloveno casar com a visão benjaminiana de violência divina.

Essa violência divina não surge ao acaso, não é uma simples cólera imotivada que ganha corpo inesperadamente, ela é reativa. A injustiça, a barbárie, o horror, são esses os motores que levam a intervenção desse divino, é a explosão de um conjunto horripilante, materializada numa explosão colérica.

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)

¹¹⁴ Alfred Hitchcock, diretor de cinema, nascido no reino Unido, em 1899 e morto no EUA, em 1980.

Todavia, essa violência não é justa por natureza, há casos em que ela pode ser injusta, nas palavras no filósofo, podem ser um assomo do capricho divino, exemplo disso é a figura bíblica de Jó¹¹⁵. Nesses casos, não só a violência é avassaladora, mas também o sentido dado a ela, afinal não há lugar mais propício à violência do que o âmbito da significação. Em todos os casos desse tipo, há uma tentativa de fuga do sentido, tenta-se “dissimular o impacto do trauma por meio de uma aparência simbólica.” (ZIZEK, 2014, p.143). Essa falta de sentido, esse paradoxo do Deus injusto, que culmina com a morte de Cristo na cruz, na visão de Zizek, mostra que não há um Deus observador e que liga as partes ao todo, não há um Deus protetor, há, em contraposição, um Deus que implementa sentidos distintos para dissimular a barbárie e as catástrofes. Essas significações dadas são sempre tolas e violentas, como no caso dos ataques de 11 de setembro; tanto no cinema, quanto na vida cotidiana dos Estados Unidos – e principalmente aí – houve uma espécie de criação de significado do acontecimento, como se ele fosse parte de um plano divino para condenar a promiscuidade e desvios da vida norte-americana, porém, tanto isso, quanto acreditar que tais atos provocam o melhor das pessoas não passa de lorota. A esse respeito, Zizek, pois, arremata, trazendo o pensamento de G. K. Chesterton¹¹⁶: “as coisas são simplesmente o que são, e não portadoras de sentidos místicos ocultos, e do milagre cristão da encarnação, encarado como a exceção que garante e sustenta a realidade comum.” (ZIZEK, 2014, p.145).

É a liberdade que aterroriza, que nos faz transformar essa gama de sentidos, é ela que nos faz buscar o mágico, aquilo que não existe. Zizek traz a perspectiva de um Deus real. Violência divina – ou, até mesmo justiça divina – não é algo além do mundo, é a vida real.

Quando as pessoas imaginam toda sorte de sentidos mais profundos porque as “assustam as palavras que dizem: ‘Ele fez-se homem’”, aquilo que realmente as assusta é perderem assim o seu Deus transcendente. É esse Deus que garante o sentido do universo, o Deus que é uma espécie de senhor escondido manobrando os cordéis por de trás do palco. Em contrapartida, Chesterton nos oferece um Deus que abandona a sua posição transcendente e se precipita na sua própria criação. Esse Deus-homem compromete-se inteiramente com o mundo, chegando ao ponto de até mesmo morrer. Nós, humanos, ficamos sem qualquer poder superior que vele sobre nós, e resta-nos apenas o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade do destino da criação divina – e, portanto, do próprio Deus. (ZIZEK, 2014, p.145-146)

4.2- O que não é violência divina... (146-153)

¹¹⁵ É uma figura bíblica, a qual foi afligida por uma série imensa de provações, mesmo sendo justo, a fim de provar sua fidelidade a Deus.

¹¹⁶ Escritor e ensaísta britânico, nascido e morto no Reino Unido, em 1874 e 1936, respectivamente.

A primeira espécie de violência que não se enquadra nesse conceito de divina, segundo nosso escritor, é aquela promovida por fundamentalistas religiosos, chamados de terroristas, que dizem agir em nome, ou a mando de Deus, de uma divindade. Isso é mais um erro do foco dado e do modo como ela é apresentado, ambiente propício à confusão.

Para o autor, a candidata a assumir esse posto, pelo menos a mais óbvia, é explosão de um ressentimento. Todavia, esse ressentimento vem sendo denunciado e transformado de fato num alto grau de violência aparente por parte da mídia, ao ponto de haver crítica profundas acerca de revoluções estouradas com base no ressentimento, até mesmo dentro de correntes que antes o assumiam. Segundo essa corrente da pós-esquerda, há uma negação de uma revolução que seja totalitária, que negue todo o sistema em vigor; para eles, é preciso, então, abrir os olhos para algo que não seja ressentimento. É evidente que Zizek se enquadra no grupo que não aceita esse conformismo barato. Fator esse comprovado quando, ao falar dos movimentos ressentistas revolucionários atuais, ele diz: “Sloterdijk¹¹⁷ chega a mencionar o “murmúrio do fascismo de esquerda reemergente nas margens das universidades”, área na qual, imagino eu, me incluirá.” (ZIZEK, 2014, p.148).

Voltando a termos conceituais, com base no pensamento de Sebald,¹¹⁸ o ressentimento seria uma espécie de marca permanente, com a injustiça é continuamente lembrada com tal, rememorada, o crime não é normalizado, sendo, enfim, uma briga histórica, e, por que não de sentido?

{ (o trabalho está repleto de espaçamentos em lugar errados)} É evidente que o ressentimento é uma espécie de reação ao crime, mas, como ela se relaciona com outras? Obviamente existem outras formas: a vingança - parte de um processo de punição do crime, de castigar o criminoso; ou a misericórdia - ato dito superior, mas que nega o esquecimento, isto é, um crime pode ser perdoado, mas não esquecido. Em resumo, o castigo, depois de pago, permite uma normalização e um perdão com esquecimento, enquanto que, ao se falar de misericórdia, o esquecimento nunca é concedido, logo, muito mais atordoante. Respondendo à pergunta, o ressentimento é um complemento a essa tríade de respostas aos crimes (punição, perdão e esquecimento), porém, ao contrário das outras, é mais autêntica, mais adequada. Pois, diante de grandes crimes, ele é o melhor que temos para lutar.

Como intervém, então, o ressentimento autêntico em tudo isto? Enquanto quarto termo suplementar da tríade de punição (vingança), perdão e esquecimento, entra em

¹¹⁷ Filósofo contemporâneo, nascido na Alemanha em 1947.

¹¹⁸ W. G. Sebald, escrito, nascido na Alemanha em 1944 e morto no Reino Unido em 2001.

cena como a única posição autêntica que podemos assumir perante um crime de uma monstruosidade tão grande – como o extermínio pelos nazistas dos judeus da Europa – que as outras três instâncias perdem o seu impacto. Não podemos perdoar e menos ainda esquecer um ato semelhante, do mesmo modo que não podemos puni-lo adequadamente. (ZIZEK, 2014, p.152)

4.3 - ...E o que, afinal, é a violência divina! (153-159)

Voltamos, pois, ao nosso impasse inicial: em Benjamin, o que é violência divina? O esloveno, vai falar, parafraseando Engels¹¹⁹, que há nos fenômenos históricos comprovações reais daquilo descrito pelo alemão, que não é mera invenção conceitual. Isso luta contra a posição de alguns teóricos que veem em teorias como esse, ou até mesmo a ditadura proletária ou o socialismo, algo meramente idealista.

Zizek traz uma citação final do *Para uma Crítica da violência*¹²⁰, justamente a parte que se refere à violência divina se opondo à mítica, bem como as definições e acepções que a morte ganha nos dois casos. Na divina, a morte não é crime, não é patologia, e muito menos sacrifício. Quem morre é culpado, pois vive a mera vida, mas o ataque não é desferido contra a mera vida, e sim contra o vivente. A violência mítica que quer, e exige, sacrifícios, como disse Benjamin, para se manter, em favor próprio, já a divina, aceita os sacrifícios sem jamais os exigir, ela expia a culpa sem o sacrifício, sem a morte sangrenta. Porém, essa interpretação abre margens para que deduções nefastas sejam feitas, como pensou Jacques Derrida¹²¹, no seu *Post-scriptum de Força de Lei*¹²², ao dizer que, mesmo sem saber, a ideia de uma morte sem sangue e expiadora pode muito bem ter sido apropriada pela nazismo na chamada **Solução final**. Ideia que o esloveno parece rebater.

Não deveríamos assim reacear afirmar a existência de um paralelo formal entre a aniquilação pelo Estado dos *Homini sacer*, como o extermínio nazista dos judeus, e o terror revolucionário, em cujo âmbito também podemos matar sem cometer crime e sem sacrifício – a diferença reside no fato do extermínio nazista continuar a ser um meio do poder de Estado. (ZIZEK, 2014, p.155)

A interpretação de Zizek parece ter escopo no próprio texto benjaminiano, como pode ser visto a seguir: “A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de “violência que reina” [*waltende Gewalt*].” (Apud ZIZEK, 2014, p.155)

É decisivo interpretarmos corretamente a última frase: a oposição entre a violência mítica e a violência divina é aquela que existe entre o meio e o signo – ou seja, a violência mítica é um meio de estabelecer o governo da Lei (a ordem social legal), enquanto a violência divina não serve como meio, tampouco para a punição dos culpados em vista do restabelecimento do equilíbrio da justiça. (ZIZEK, 2014, p.156)

¹¹⁹ Escritor socialista, nascido na Alemanha em 1820 e morto no Reino Unido em 1895.

¹²⁰ Texto escrito por Walter Benjamin em 1921

¹²¹ Filósofo contemporâneo, nascido na Argélia em 1930 e morto na França em 2004.

¹²² Livro de Derrida, publicado em 1994.

Essa é uma questão fundamental, a violência divina é signo e não meio para se chegar a qualquer coisa que seja. Ela não cria direito, ela não pune com vistas a um fim, ela não é fundadora nem mantenedora de nada, ela é o que é, um símbolo, um estandarte de algo maior, superior.

Não há critérios que permitam dizer o que é, ou que não é violência, não há, de fato, um “Significante-Mestre” que permita rotular o que é ou não explosões divinas. Quando isso é feito, incorremos no erro já denunciado aqui, uma significação, na realidade, apenas ilusória, apenas turvada. É a nós que cabe decidir o que é justiça divina, embora jamais saibamos se de fato ela o foi, ou não. Também parte-se de uma ideia de local, de tempo, de visão; algo simples e puramente violento – no sentido do senso comum – pode ser dado como exemplo da violência/justiça divina, tomando por base outros olhos, outros lugares, outros “eus”. Desse modo, violência divina impõe responsabilidade, já que não podemos fazer o que quisermos e culpar Deus para nos safar: nós escolhemos definir algo como violentamente divino, portanto, a escolha é nossa.

Outra questão de peso é que, para Žižek, a violência divina não é expressão de onipotência, ao contrário, é expressão da impotência de Deus. Ademais, essa violência não é uma origem oculta de uma violência mítica, de uma ordem legal. Essa violência é, enfim, uma concretização do ditado que diz que “a voz do povo é a voz de Deus”, mas não no sentido de instrumentalização dessa voz, mas, embora pareça ser um ato coletivo, essa violência é solitária, pois não traz a cobertura de um grande Outro. Numa síntese, diz Žižek: “Quando os que se encontram fora do campo social estruturado ferem “às cegas”, reclamando e impondo justiça/vingança imediata, eis a violência divina.” (ŽIŽEK, 2014, p. 157). É divina pois não é meio, não é instrumento, não visa a um fim. Ela não é, nem pode ser planejada, ela simplesmente ocorre, é “Acontecimento”, portanto, jamais saberemos se ela de fato ocorreu.

Por fim, toda violência emancipadora parte também de uma fé, de uma crença nela, senão, não passaria de uma simples revolução qualquer. Dessa forma, como cabe ao sujeitos identificar qual violência é divina e qual não é, é necessário que haja um critério para tal, segundo o filósofo, esse critério é o amor. O amor não é algo angelical, citando vários autores, o nosso escritor dirá que ele bem se associa ao ódio, com ele frutifica, essa união transforma o mundo completamente, o primeiro sem o segundo é impotente; o segundo sem o primeiro é efêmero, vazio, cego.

5- Epílogo – Adagio (161- 169)

Chegamos, enfim, à última parte do trabalho. Aqui sintetizaremos tudo antes visto, até mesmo as partes não trabalhadas no presente. Este tópico não possui divisões, pois, também assim não fez nosso querido autor.

Nesta última parte, o autor dá um panorama do caminho que ele trilhou para chegar até aqui: iniciando com a **negação de uma falsa antiviência**, que subjaz uma violência mais grave engendrada, passando pelo **apontamento da causa da violência** – o medo do próximo, o qual é imanente à linguagem – bem como por **tipos de violência que atrapalham uma visão maior**, especialmente nos meios de comunicação, e pela análise de um **possível problema da tolerância** nos dias. Desse modo, culminando, por mais paradoxal que seja, com uma **aceitação da violência revolucionária**, emancipadora, aquela citada por Walter Benjamin, a divina.

Que ensinamentos, porém, um livro tão dinâmico, complexo, recheado de pensamentos, pode nos trazer? Segundo o autor, elas são três.

Primeiramente, a operação, muito apreciada nos dias atuais, de colocar a violência como o mal do século, como o único problema digno de respostas, enfim, estigmatiza-la, apenas trará consequências negativas para o debate, pois, enquanto nossos olhos estão turvados não conseguimos ver todas as outras formas de violência, muito mais danosas. Na verdade, fazendo-se uma análise mais acurada, é possível ver que o objetivo é, inclusive, este: usar esse recurso com o fito de dispersar o olhar daquilo que realmente é importante, ao voltarmos os olhos para o turbilhão de violência subjetiva, bem como para as milagrosas ações antiviência, veremos que a violência objetiva se perde e não conseguimos nos deter nela.

Segundamente, é difícil ser realmente violento, ao contrário do imaginário corrente, não basta dar um soco no olho de alguém, dar um tiro de pistola ou atropelar uma pessoa na rua que nos tornamos violentos, há um processo mais trabalhoso. Por conseguinte, se nós, reles mortais, não conseguimos ser violentos com facilidade, muito mais difícil é criar uma violência que de fato surta efeito. Desse modo, há sim uma violência opressora, como também há uma violência emancipadora legítima, e há o engodo da violência subjetiva, das explosões impotentes, dos apontamentos baratos. Ambas se distinguem quer seja para o bem ou para o mal.

Já a última lição é aquela que apontamos desde o início deste trabalho, existe, muito claramente, uma ligação entre violência subjetiva e violência sistêmica, não apenas isso, há, nos nossos tempos, uma retroalimentação entre as duas, de tal sorte que estando uma aumentado

a outra se fortalece, esta última se fortalecendo faz os casos da outra aumentar, assim sucessivamente. A violência subjetiva acarreta um alto grau de reações, mas não são autênticas, porque não lutam com o verdadeiro inimigo. Enquanto, em relação à violência sistêmica, nada é feito, pois, segundo Zizek, dá trabalho fazer alguma coisa, e mudar um sistema estabelecido dá mais ainda, por isso, as pessoas, diante de tamanha violência se paralisam. Todavia, segundo nosso autor, a primeira opção é ainda pior, pois não fazer nada ainda é preferível a fazer algo mentiroso, como é magistralmente anotado a seguir:

É melhor não fazermos nada do que nos empenharmos em ações localmente limitadas que em última instância funcionam de forma a permitir que o sistema aja com menos atrito (ações do tipo proporcionar espaço para a multidão das novas subjetividades). A ameaça hoje não é a passividade, mas a pseudoatividade, a premência de “sermos ativos”, de “participarmos”, de mascararmos o nada do que se move. (ZIZEK, 2014, pp. 168-169)

Mais do que isso, não fazer nada pode ser mais violento do que qualquer ação já feita pelo mais nefasto dos homens. Para tal, é preciso, então, tomar consciência da realidade, não se deixar ludibriar, não ser atacado pelo mais fácil. Podemos até passar o ideia numa cadeira sentados, mas, conscientes de que essa omissão é um ato de violência. Por fim, não devemos esperar parados, mesmo quando parecer que não estamos fazendo nada, é justamente apenas aparência, pois, nesses momentos, estaremos, como diria Lenin, “estudando, estudando, estudando”. Fiquemos, pois, com a lição do mestre esloveno, eis aí a violência.

Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer. (ZIZEK, 2014, p.169) {o aluno deixou um longo espaço depois da nota e antes das Referências bibliográficas, corrigimos isso aqui}

Referências Bibliográficas

- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”**. Tradução Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. **Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- PIAUI, W. S. {“} **Ética e linguagem: uma introdução ao pensamento de Derrida** {” (sem negrito)}. *No prelo*.
- ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Geyse do Espírito Santo Rezende

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta}

Discente: Geyse do Espírito Santo Rezende

Matrícula:

{A seção inicial do texto não está com espaçamento de 1,5, e os parágrafos subsequentes não estão com parágrafo de 1,25}

FICHAMENTO 3

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boi tempo, 2014.

O livro Violência {itálico ou negrito}, escrito por Slavoj Žižek¹²³, em sua versão brasileira, é organizado em:

- Prefácio à edição brasileira
- Introdução O manto sangrento do tirano
- 1 – Adagio ma non troppo e molto espressivo
- 2 – Allegro moderato – Adagio
- 3 – Andante ma non troppo e molto cantábile
- 4 – Presto
- 5 – Molto adagio – Andante
- 6 – Allegro
- Epílogo – Adagio
- Posfácio – Violência, esta velha parteira: um samba-enredo

Cada título de capítulo são {diz respeito ou se vale de} termos musicais que se referem ao andamento da música {musical}, partindo do mais do mais lento para o mais rápido. Para

¹²³ Filósofo esloveno, nascido em 1949, tem destaque em sua carreira graças as críticas que expõe em seus livros {só isso?}

este fichamento, apenas os textos referentes ao **Prefácio, Introdução, Capítulo 1, Capítulo 6** e **Epílogo** serão contemplados {analisados}.

- **Prefácio à edição brasileira**

A edição original{, de 2007,} gerou variadas respostas críticas ao autor sobre o seu ponto de vista acerca da violência. Desta forma, é feita uma desmistificação do problema da violência, como o caso da afirmativa sobre o comunismo e o excesso de violência assassina; de fato houve essa excessiva violência, porém, foi por causa de um fracasso político e social bem mais profundo que levou à violência {há redundância entre o adjunto adverbial de causa “por causa de...” e a oração subordinada adverbial consecutiva “que levou à...”, portanto, a aluna deveria optar por qual, de uma delas, expressão deve ser utilizada, excluindo a restante do enunciado}.

Ou seja, devemos rejeitar absolutamente a própria noção de “suspensão ética do teológico-político”, a ideia de que devemos estar preparados para restringir nosso envolvimento político (ou religioso-político) quando este nos leva a violar normas morais elementares, cometendo assassinatos em massa e causando outras formas de sofrimento (Žižek, 2014, p. 10) {nome do autor deve estar em caixa alta “ŽIŽEK”}.

{o segundo espaçamento deve ser feito com fonte tamanho 10}

Com essa visão, o autor vem com a ideia de que não se deve rejeitar a violência porque aquela foi imoral ou assassina, mas porque pode ter falhado em seus próprios termos e traído as suas premissas {evitar a utilização de coloquialismos na escrita acadêmica, como na expressão sublinhada acima “o autor vem com a ideia”; sempre que possível optar por uma expressão com mesmo valor semântico, mas de uso corrente na dita norma padrão, como, por exemplo, “o autor defende a ideia...”}. Existe uma violência ativa por trás de qualquer processo emancipatório e o erro é interpretar equivocadamente a violência num terror sangüinário.

O autor usa {Onde? (AUTOR, ano, p.)} de forma proposital uma linguagem elaborada com o intuito de confundir as pessoas {seria este mesmo o ponto da estilística de Žižek? Estaria ele utilizando uma linguagem confusa e obtusa para confundir não somente seu leitor, mas as pessoas no geral, se tornando uma espécie sabotador subterrâneo da ideologia comum? Não me parece que esta perspectiva da estilística de Žižek encontre razão de ser em sua filosofia, mas somente na incompreensão do receptor/emissor do texto acerca da filosofia de Žižek, o que é compreensível já que todo texto de filosofia apresenta semelhantes dificuldades em sua primeira leitura. E exatamente por este motivo é recomendável suspendermos nosso juízo ao começarmos a ler um filósofo que não conhecemos: em vez de lançarmos teses sobre suas

supostas pretensões e artifícios, é melhor que nos deixemos levar por sua escrita a fim de que possamos compreender melhor sua filosofia}; este foi um modo de linguagem provocativa, que tinha por objetivo levar as pessoas a uma reflexão derivada de um misto de incompreensão e inconformidade. Esse ponto pode ser visto de forma clara quando ele faz um comparativo entre Hitler e Gandhi, no momento em que diz que o último foi maior {"mais"} violento que o primeiro. O foco principal era chocar os leitores e alterar a compreensão da palavra "violento" assim como é comumente entendida, ao passo em que os meios não violentos também possam ser entendidos como tal {Mais uma vez, estaria Žižek simplesmente causar uma sensação estética de estranhamento em seu leitor ou defender uma posição filosófica acerca do conceito de violência?}. Em suma, a violência é entendida como algo que provoca uma agitação social massiva; por isso os protestos não violentos de Gandhi puderam ser equiparados as violentas tentativas de Hitler de dominação mundial e genocídio.

Essa mesma visão polêmica de Žižek também pode ser vista em sua comparação entre judeus e antissemitas {Onde? (AUTOR, ano, p.)}, em que ele usa o argumento de que existe um judeu ficcional na mente de cada nazista que odeia judeus; desta forma, para que estes se livrem dos judeus, inclusive dos que estão dentro de si, como acredita o autor, acabariam destruindo a si mesmos. Toda essa visão oblíqua de tratar a violência e temas polêmicos que a circunda é uma estratégia utilizada por ele para trazer uma reflexão sobre o tema.

Essa visão mais provocativa sobre as atitudes de Gandhi, {vírgula mal colocada} mostra que Žižek estava buscando expandir de alguma forma o entendimento sobre "violência", para que assim também pudessem ser incluídas transformações institucionais. Isso também pode ser visto na comparação entre o antissemita e o judeu, onde o autor trata esse lugar-comum de forma diferenciada.

O autor faz {estabelece} uma relação {Onde? (AUTOR, ano, p.)} com a concepção de violência tratada por Walter Benjamin em seu texto "{Para} Uma crítica da violência", justamente nessa comparação entre Gandhi e Hitler. Para ele, a ideia era chamar atenção para a violência fundamental que sustenta o funcionamento "normal" do Estado, ou seja, a "violência mítica", assim como para a não menos fundamental violência que sustenta toda e qualquer tentativa de minar o funcionamento do Estado, que é a "violência divina".

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 teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. (...). É difícil ser realmente violento, realizar um ato que perturbe violentamente os parâmetros básicos da vida social (Žižek, 2014, p. 12-13).

O filme “Sem Proteção” é citado como exemplo de como boa parte da esquerda contemporânea busca ofuscar o delicado tema da violência; o filme fala sobre ex-esquerdistas radicais que confrontam seus passados no decorrer da trama. Estranhamente os sobreviventes da antiga esquerda radical são comparados como “simpáticos mortos-vivos” que estão apenas existindo em um mundo estranho. A organização Weather Underground visava destruir edificações, não matar pessoas, mas frequentemente é acusado de destruir a esquerda norte-americana, de alienar o apoio da população a manifestantes e de ser, talvez, até mesmo manipulado pelo FBI. No entanto, foi visto que a violência por eles praticada era um reflexo do fracasso da própria esquerda, ou seja, era um efeito do fenômeno e não a sua causa. Assim sendo, para encontrar falhas nas ações das organizações, se faz necessário verificar suas práticas e estrutura organizacional.

Em resumo, o filme retrata de forma errônea, segundo o autor, o modo como confronta a decisão desses militantes em suas ações violentas; em contrapartida, aparenta se agradar com as causas da esquerda radical {Quem “aparenta se agradar”? Evitar verbos sem sujeito, uso do “se”, quando a omissão deste pode levar a ambiguidades semânticas}. Assim, é vista uma rejeição ao caminho da violência, com o amadurecimento e ganho de responsabilidade da vida adulta, que não vale a pena arriscar por causa de política. Questiona-se se esse amadurecimento é uma forma de intervenção da ideologia, de modo que previna a análise do impasse político vivido até os dias atuais; assim, se faria necessário analisar e julgar de acordo com seus próprios termos.

Além da atmosfera mítica que envolve o reencontro entre os protagonistas do filme, destaca-se a reviravolta ética que embala o desfecho da trama cinematográfica; assemelha-se a uma reabilitação legal, com visibilidade para os seus esforços em seguir sua vida como um cidadão sem manchas do seu passado. A família ganha papel de destaque e assim o tema da violência é mascarado no filme. Apesar de ser possível a legitimação da dedicação à luta violenta “terrorista” em países com situação favorável para tal, optar pelas obrigações familiares poderia ser considerada equivalente a uma traição moral {evitar a utilização de expressões que contenham sujeitos indeterminados, como as sublinhadas acima “questiona-se”,

“destaca-se” etc, já que o objetivo de um fichamento é reconstruir a ordem argumentativa de um autor e podemos sempre referir as teses do texto a ele, de modo que o recurso ao índice de indeterminação do sujeito mais atrapalha do que ajuda a interpretação de *suas* ideias, exagero de espaçamentos a seguir}.

- **Introdução: O manto sangrento do tirano**

Por muitas vezes, ao pensarmos em violência, nos vem à memória ações de terrorismo, crimes, confrontos; porém, para realmente ser feita uma análise sobre o que é violência, é necessário um afastamento dessa violência subjetiva, a qual está diretamente relacionada com um agente claramente identificável que a exerce. Esse afastamento permite a visão de uma outra violência que tem por objetivo combater aquela outra violência inicial e promover a tolerância.

Assim sendo, o autor traz uma reflexão acerca do que seria a violência subjetiva, a violência simbólica e violência sistêmica. Assim, violência subjetiva é entendida como a parte mais visível de uma violência que se divide em dois outros tipos objetivos de violência: violência simbólica e violência sistêmica.

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a “nossa casa do ser”. Como veremos adiante, essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo violência “sistêmica”, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político (Žižek, 2014, p. 17).
{ não é necessário dois espaçamentos depois da citação }

Seguindo essa visão, pode-se dizer que a violência subjetiva seria aquela que causa terror, que é realizada pelos indivíduos de uma forma direta, que se mostra através de atos racistas, machistas, e tantas outras formas mascaradas de modo que não são percebidas tão facilmente; já a outra violência tratada pelo autor é a violência sistêmica, que deriva de ações econômicas e políticas desastrosas, as quais são alicerçadas nas desigualdades e atos injustos, de modo que são claramente percebidas nas sociedades {o que é clara e distintamente percebido

na ideologia, na sociedade etc, é a violência subjetiva, não a sistêmica. Daí a importância de Žižek fazer uma crítica da ideologia para desvelar essa violência sistêmica que, apesar de onipresente na sociedade, permanece velada sob a ideologia}.

No entanto, as violências não são percebidas do mesmo ponto de vista; enquanto a violência subjetiva é sentida como uma perturbação da normalidade, a violência objetiva é uma violência invisível, sendo ela a responsável por manter a normalidade contra o que notamos como subjetivamente violento.

A mídia se utiliza de matérias sensacionalistas, de grandes crises humanitárias que irrompem em todo o mundo, para causar um impacto na população; porém, é visto que há uma seleção das notícias a serem dadas, como se fosse utilizado um filtro que impedisse que uma notícia cause tanto impacto quanto outra. O autor questiona se realmente esse sentido humanitário sobre a urgência referentes a determinadas crises é urgente e relevante.

Ainda partindo desse questionamento, Žižek se utiliza de seis visões marginais sobre a violência, a qual será olhada de forma oblíqua. Se faz necessário diferenciar a verdade da veracidade, sendo essa análise baseada no relato da vítima, por exemplo. Quanto maior for a riqueza de detalhes dado pela vítima sobre um ocorrido traumático em sua vida, proporcionalmente cresce a suspeita sobre a veracidade daquele fato narrado. Sob esse olhar, quanto mais fragmentada for aquela narrativa, mais facilidade teremos de acreditar na veracidade daquele fato, pois entende-se que o conteúdo descrito afetou a forma como ele foi descrito.

O discurso humanitário seguido de uma falsa sensação de urgência que envolve o sentimento da esquerda liberal sobre a violência é comparado a um sentimento hipócrita de indignação moral que circunda o discurso que eles utilizam. É justamente essa pseudourgência que o autor está a criticar em seu escrito, pois essa urgência leva a crer que não existe um tempo hábil para reflexão, mas que algo precisa ser feito de imediato para reverter aquela realidade. Diante disso, uma opção seria ser resistência frente a essa tentação de agir imediatamente, de maneira que fosse possível ser feita uma análise crítica e paciente.

Ao encerrar essa parte introdutória do texto, o autor aconselha a estudarmos continuamente as causas quando a mídia expuser a violência como costumeiramente a faz.

- **Capítulo 1 – Adagio ma non troppo e molto espressivo - SOS violência**

- **Violência: subjetiva e objetiva** {cuidado com esses usos de recursos diferentes para as subdivisões dos subtítulos, no trabalho final serão proibidos}

Žižek começa tratando sobre a violência sistêmica {Onde? (AUTOR, ano, p.)}, aquela violência que estaria totalmente atrelada a um sistema, não se tratando de uma violência diretamente física, mas daquela violência que abrange uma coerção sutil e que sustentam relações de exploração e dominação, com ameaça de violência. Continua sua reflexão com uma análise referente a violência subjetiva, que aparenta surgir inesperadamente do nada, a qual ele faz um comparativo com a violência divina, intitulada assim por Benjamim.

Desta forma, o autor dá destaque para a ação de opor-se a todas as formas de violência - da física e direta (extermínio em massa, terror) à violência ideológica (racismos, incitação ao ódio, discriminação racial), a qual aparenta ser atualmente a maior preocupação da atitude liberal. No entanto, é visto que ele alerta sobre a necessidade de não desviar o olhar do verdadeiro lugar do problema.

O mesmo vale para a violência: a tarefa é precisamente mudar de assunto, passar do desesperado apelo de SOS humanitário para acabar com a violência à análise desse outro SOS, que é a interação complexa dos três modos de violência: subjetiva, objetiva e simbólica. A lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três (Žižek, 2014, p. 23).

Para compreender o paradoxo exposto por Žižek, ele mesmo esclarece que é necessário historicizar minuciosamente a noção de violência objetiva, que assumiu uma nova forma com o capitalismo. Seguidamente, o autor se posiciona da seguinte forma:

O problema é que essa “abstração” não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é “real” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social (Žižek, 2014, p. 24-25).

Žižek faz{, a partir de Balibar...,} uma diferenciação entre a violência sistêmica ou “ultraobjetiva”, e a violência “ultrassubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes. A primeira corresponde às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação “automática” de indivíduos excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados); já a segunda, é considerada de caráter étnico e/ou religioso e até mesmo racistas.

- **Os “bons” (ou supostos bons)} homens de Porto Davos**

Nesta parte do texto, o autor faz um comparativo entre as pessoas das cidades de Davos e Porto Alegre, criando uma ponte entre elas como cidades gêmeas na globalização. Reserva um momento para criticar severamente grupos de empresários que se consideram comunistas liberais, como o Bill Gates e George Soros, os quais não aceitam a oposição entre as duas cidades no que se refere ao capitalismo global. Fato interessante destacado sobre esse grupo ao qual o autor se refere é que a sua ideologia se tornou totalmente indistinguível da nova geração da esquerda radical antiglobalização.

O grupo de comunistas liberais é composto por grandes executivos, que buscam se beneficiarem mutuamente. São pragmáticos, odeiam abordagens doutrinárias e acreditam que existem apenas problemas concretos que precisam ser resolvidos; daí, surge esse engajamento diante das urgentes crises humanitárias. Diante dessas causas, eles se apresentam como cidadãos preocupados com essas problemáticas; preocupam-se com os fundamentalistas populistas e com as grandes companhias capitalistas irresponsáveis e gananciosas.

O autor dá destaque para esse “caráter” de benfeitor que esses cidadãos assumem e faz uma crítica ferrenha sobre essa forma mascarada de ação:

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 (Žižek, 2014, p. 28).

Os comunistas liberais não querem apenas gerar lucros, mas buscam contrabalançar com o envolvimento em causas humanitárias; assim, mascaram suas reais intenções com a caridade, se utilizam das riquezas acumuladas para oferecer benefícios ao público. Sendo esses gestos sinceros ou hipócritas, é esse fato que mais dá destaque a esse grupo; assim, o capitalismo não se reproduz sozinho, mas graças a essa caridade extraeconômica.

- **Uma vila comunista liberal**

A vila citada por Žižek em seu texto ficou conhecida por seu potencial de descrever o modo de vida comunista liberal, o qual tinha por estado mais puro a base do medo {Onde? (AUTOR, ano, p.)}. Essa vila fictícia retratada no filme, se localiza numa zona isolada, onde todos os moradores alimentam um medo de monstros perigosos aos quais se referem como

“aqueles de quem não falamos”. O conflito se inicia quando o acordo de um não invadir o espaço do outro é quebrado. Após uma tragédia fatídica, se fez necessária a ida até o mundo exterior em busca de suprimentos medicamentosos, para que assim fosse evitada a morte do aldeão. Porém, ao fim do filme, é visto que os anciãos da vila se utilizam dessa morte para manter aquele tipo civilização de forma regrada, mantida pelo medo, com a decisão de continuarem vivendo de forma isolada do mundo; usam aquela morte para reafirmar a existência de monstros violentos no mundo externo. Dessa forma se reafirma o mito que fundou aquela comunidade e mais uma vez se sustenta a lógica sacrificial como condição da existência dessa comunidade e o seu laço secreto {a que filme Žižek está se referindo e você está resumindo? A vila citada tem nome? Todas essas informações devem constar num fichamento para permitir uma melhor compreensão do texto a ser interpretado}.

Daí, encaram-se dois universos, os quais o autor nomeia de “sociedade de risco” moderna e aberta, versus a segurança do velho universo fechado e guardado por monstros inomináveis. Assim se configura a ameaça mítica, onde foi estabelecida uma trégua temporária, mas se deve manter em estado de emergência definitivo.

A visão exposta retrata a existência daquele tipo de comunidade apenas por causa da condição de ameaça permanente; assim também é visto que aquela forma de controle era mantida para que os mais jovens continuassem sob o regime dos mais velhos, era uma forma de impedi-los de explorar o que existia além fronteira.

Assim, é o próprio mal que precisa se redobrar: o mal “real” da desagregação social do capitalismo tardio transfere-se para o mal arcaico e mágico-mítico dos “monstros”. O mal faz parte do próprio círculo reservado: é *imaginado* por seus membros. (...). Em termos proto-hegelianos, a ameaça exterior que a comunidade combate é a sua própria essência intrínseca (Žižek, 2014, p. 31).

○ Sexualidade no mundo atonal

Žižek inicia esse trecho {Onde? (AUTOR, ano, p.)} fazendo menção à “masturbatona”, que foi um encontro coletivo no qual homens e mulheres praticaram masturbação coletiva com o objetivo de arrecadarem fundos para a caridade. Além disso, afirmavam ter o propósito de alertar e conscientizar sobre os tabus que circundam essa prática sexual.

Ações do tipo Masturbatona era{m} tida{s} como uma forma de dar um fim a vergonha, era{m} uma forma de incentivar o outro a superar o egoísmo do seu prazer particular e ser inserido num prazer coletivo. Esse tipo de ação era como se fosse uma espécie de enfrentamento

às ideologias fundamentalistas e religiosas. Apesar dos comunistas liberais combaterem a violência subjetiva, acabam sendo a agentes da violência estrutural que cria as condições das explosões de violência subjetiva.

Não devemos ter ilusão alguma: os comunistas liberais são hoje o inimigo com que se defronta qualquer tipo de luta progressista. Todos os outros inimigos fundamentalistas religiosos e terroristas, burocracias estatais ineficazes e corruptas – são figuras particulares cuja ascensão e queda dependem de circunstâncias locais contingentes. É precisamente pelo fato de pretenderem resolver todos os aspectos disfuncionais secundários do sistema global que os comunistas liberais são a encarnação direta do que está errado no sistema enquanto tal. Isso precisa ser levado em consideração no meio das várias alianças táticas ou dos compromissos que fomos levados a firmar com os comunistas liberais para combatermos o racismo, o sexismo e o obscurantismo religioso (Žižek, 2014, p.36).

- **Capítulo 6 – Allegro**

Slavoj Žižek começa o capítulo comparando a visão de Deus, o ser transcendente e teológico, com obras feitas pela criatura (Psicose, de Hitchcock; o quadro Angelus novus, de Paul Klee; e o ataque às torres gêmeas, em Nova York) e pelo próprio Deus, como no caso de Jó, o patriarca bíblico.

Ao descrever a cena do livro/filme Psicose, o autor retrata a objetividade da criatura frente a subjetividade do Criador, que passivo assiste àquela violência. Concomitantemente, compara com a expressão e cena do anjo, no quadro precitado, onde o mesmo, estarrecido com a violência do passado humano, tenta ir ao futuro, ou até mesmo, talvez, intervir. Indaga-se, enfim, sobre a violência divina, que pode estar no ato da neutralidade posta no livre-arbítrio de Deus, ou na intervenção divina através de seu plano mediador. Seria o Deus judaico-cristão, um ser moralmente existente a ponto de ver seu servo Jó sofrer demasiadamente antes de socorrê-lo.

(Quando Deus entra por fim em cena, conforta a posição de Jó contra a dos defensores teológicos da fé.), ou tudo faz parte de um painel geral, mas sem a sapiência humana, onde no fim, o bem triunfará? Quando nos confrontamos com um acontecimento como o Holocausto ou a morte de milhões de pessoas no Congo durante os últimos anos, não será obscuro afirmar que essas manchas têm um sentido mais profundo através do qual contribuem para a harmonia do todo? (Žižek, 2014, p. 117).

Inicialmente, ele persiste na ideia de que esse Deus protetor, talvez não exista de fato.

A ilustração acerca do ataque as Torres gêmeas, em Nova York, revelam a possível dualidade dessa violência divina, com também a visão da humanidade frente {a} catástrofes: hora existe o sentimento punitivo, por pecados e vida promiscua, hora existe a sentimento de

redenção e esperança, renovação. Ao invocar G. K. Chesterton, o escritor revela-nos uma assombrosa dicotomia, que permeia sempre o intelecto humano: ou tudo é feito pela permissão, passividade e atividade do ser divino (o que denotaria uma violência a liberdade), ou as coisas ocorrem por questões racionais e libertarias. E como ele diz, isso não é violência divina. {temos percebido certa dificuldade associada a escassez de vocabulário, ler literatura brasileira pode ajudar}

Remetendo a Benjamim, o texto nos concede {leva} a concepção da violência divina: o despachar, por assim dizer, da ira! Entretanto, essa ira, no sentido sociológico e político, é um *escamoteamento* do Juízo Final cristão, onde Deus em seu derradeiro ato, derramará a ira e responderá a todos com os despachos de seus atos individuais. Socialmente, essa ira, ou esse poder agente do juízo de Deus não é mais a escatologia, mas sim o povo, o social {“Socialmente essa ira é o social” é redundante. Isto é recorrente no texto, para que se evite tais problemas busque retirar as vírgulas e ler a oração que se pretende dizer em sua ordem direta, sem apostos etc para que você possa notar as redundâncias que ela contém e que podem passar despercebidas com o uso de aposto etc, no geral muitas revisões ajudam}. Essa ideia do Dia do Juízo Final, em que as dívidas acumuladas serão integralmente pagas e um mundo desconjuntado há de ser refeito, será assumida mais tarde sob uma forma secularizada pelo moderno projeto da esquerda. Aqui o agente do juízo não é mais Deus, mas o povo.

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 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 (...) (Žižek, 2014, p. 120).

Ainda no sentido dessa violência no desfecho dessa ira, o autor relaciona a justiça e misericórdia divina, tanto no sentido da justiça judaica como na misericórdia cristã, com o paradoxo do castigo paterno que gera punição, culpa e dívida; também relaciona ao comunismo de Stalin e também à trilogia feminina de Lars von Trier: ao mesmo tempo que temos a liberdade de nos vingarmos e o desejo inerente, precisamos da autorização superior para a punição e a misericórdia. Além da autorização, precisa-se do “sentir ser feito”, o sentimento/ato de escolher um ou outro. Posto isso, argumenta sobre, por exemplo, a pena de morte, a objeção

a ela e a prerrogativa de misericórdia: A violência estar no ato de perdoar o agressor, ou de inibir o sentimento original da vítima (e familiares)?

Por fim, volta ao início: o que é a violência divina?

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 (Žižek, 2014, p. 128).

A violência divina perfaz o direito, a sociedade e a ética moral. Ela é sem limite, sem culpa. Baseia-se, por exemplo, no mandamento “não matarás”, onde o ato em si não é desencorajado; o mandamento é uma diretriz para a sociedade levar ou não em conta a responsabilidade.

A violência divina habita no plano da soberania pura, do reino como metáfora do poder supremo, do extramoral.

• Epílogo – Adagio

O autor inicia esse trecho do seu escrito com a conclusão de que se parte da recusa de uma fictícia antiviolação e chega-se à concordância de uma violência emancipatória. É iniciada com a hipocrisia vista por meio daqueles que usam a violência sistêmica para combater a violência subjetiva. Assim, o medo do próximo é colocado como causa definitiva da violência; esse medo se fundava na violência que está atrelada a própria linguagem, que é entendida como a forma adequada de subjugar a violência direta.

Nesta visão, são destacadas três lições básicas, baseadas no que foi discorrido em todo o texto.

Como primeira lição, é visto que estigmatizar a violência e sentenciar com má é um movimento ideológico, é entendido como uma forma de mistificar e isso colabora para tornar as formas fundamentais da violência social invisíveis.

A segunda lição destacada pelo autor é que ser realmente violento não é uma tarefa fácil como muitos acreditam; realizar uma ação que desestabilize violentamente os critérios basilares da vida social é realmente difícil.

A terceira e última lição que foi clarificada nos escritos {no escrito, na obra, no livro}, ressalta a relação complexa entre a violência subjetiva e sistêmica. A violência por si só não

está exclusivamente ligada a certos atos, mas está sim fragmentada entre atos e contextos, atividades e inatividades. Assim sendo, um mesmo ato pode ser entendido como violento e não violento a depender do contexto que ele está inserido.

Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer (Žižek, 2014, p. 137).

Em suma, pode-se frisar que, nem tudo que é destacado como violência se trata realmente de uma violência; por várias vezes aquele ato pode ser ressaltado por causa de sensacionalismo, mascarado de boa ação. Por isso é importante que seja conhecido o contexto relacionado ao ato em si.

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Alice Vitória Oliveira Martins

Universidade Federal de Sergipe – UFS {colocar em caixa alta}

Disciplina: Metodologia Científica

Docente: Wiliam Siqueira Piauí

Discente: Alice Vitória Oliveira Martins

Nº de matrícula:

Curso: Direito

Fichamento {a aluna esqueceu de contrar o “Antes Opt e Depois Opt”, o que fez variar muito os espaçamentos de todo o trabalho, corrigimos em todo o trabalho e organizamos todo o espaçamento de 1,5 e simples}

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

A obra separada em sala de aula para leitura e interpretação foi *Violência* de Slavoj Zizek. Sendo assim, foi selecionada as seguintes partes:

I - Prefácio à edição brasileira	p. 7-15
II - Introdução: O manto sangrento do tirano	p. 17 – 22
III - Adagio ma non troppo e molto espressivo: SOS violência	p. 23 – 43
IV – Allegro	p. 141 – 159
V – Epílogo	p. 161 – 169

{excelente maneira de apresentar a análise da obra}

Passaremos a partir de agora a analisar cada uma delas.

I - Prefácio à edição brasileira

O livro *Violência*, assim como *Força de lei* ¹²⁴(2010 {tirar itálico e espaço do índice nota}) são obras com um aparato crítico, que aponta e desconstrói o conceito de violência e como ela está instaurada no sistema. Na obra aqui fichada, Zizek¹²⁵ (1949-{}) escreve de maneira provocativa a fim de levar o leitor a desconstruir afirmações de senso comum e instigar uma reflexão sobre o corpo do iceberg e não apenas sobre a ponta como é visto pela maioria dos viajantes.

Tendo em vista a natureza da obra, em um primeiro momento, Zizek {}, no prefácio do livro {}, aproveita a oportunidade da edição brasileira para esclarecer alguns pontos com o objetivo de responder às respostas críticas que teve. Ele começa dissertando sobre a efetividade da violência revolucionária e exemplifica contestando a afirmação de que a violência das multidões é pior que a opressão que a instiga. (ZIZEK, 2014, p.7) Parece complexo e é por isso, {vírgulas desnecessárias} que se faz necessário entender a natureza da violência e {}, por este motivo {}, ele explica {explica o que? O verbo carece de objeto, entretanto, ‘explicar’ é obrigatoriamente transitivo, isto é, exige um complemento} fazendo uma analogia a curtos-circuitos onde diferentes pontos são ligados {} {é necessário se atentar para não utilizar hífen como se fossem travessões!} correndo risco de uma explosão. É bem assim que acontece nesse sistema, em que a medida em que diferentes níveis são ligados, a violência vai sendo instaurada de diferentes maneiras {o período sublinhado está incompreensível. Não é possível compreender a ordem de subordinação ou coordenação entre as orações que o compõem. Tente, sempre que possível, reestruturar durante a leitura de seu texto escrito, as orações de modo a ligar os verbos aos seus sujeitos, ignorando apostos, orações subordinadas etc, para que você possa escrever períodos que não deixem dúvida quanto à qual é/são seu(s) sujeito(s), verbo(s), complemento(s) etc e qual a relação existe entre essas orações – se se trata de subordinação ou coordenação etc}. Para uma maior compreensão o exemplo dado é o seguinte: “O poder e a violência social: uma crise econômica que leva à devastação é experienciada como um poder incontrolável quase natural, enquanto deve ser experienciada como violência.”(ibid, p.8) Ou seja, além da introdução disciplinada, alguns tipos de violência já são considerados como algo natural, como uma coisa que teve que ser, logo é vista como consequência de algo. Entretanto,

¹²⁴ DERRIDA, Jacques. São Paulo: WMF, 2010 {basta estar nas referências bibliográficas}

¹²⁵ Slavoj Žižek, grafado em português como Slavoj Zizek é um filósofo esloveno, nascido na antiga Iugoslávia. Ele é professor do Instituto de Sociologia e Filosofia da Universidade de Ljubljana e diretor internacional da Birkbeck, Universidade de Londres.

isso não deveria ocorrer, pois o que acontece é que a sociedade foca na violência aparente quando na verdade deveria focalizar nas suas raízes, na sua origem para entender o seu motivo. Resumidamente: Existem dois tipos de violência. A primeira e mais habitual é a violência subjetiva que é a que todos cometem, é a mais visível, é aquela que a mídia sensacionalista evidencia cotidianamente, já a segunda é a oculta, aquela que é a base da anterior, é a violência objetiva. É olhando para essa segunda que entendemos a primeira, ou seja, é olhando para o sistema que se percebe que ele introduz uma violência para sociedade que é tão nociva ao ponto de não ser enxergada e {,} portanto {,} utilizada para manipular um todo - a sociedade.

“O método de Gandhi¹²⁶ funcionou porque ele foi atrás do sistema em si. O antissemita jamais poderá matar seu objeto de ódio porque sua visão de mundo necessita de um judeu ficcional” (ibid, p.10). Bom, Zizek aqui só ressaltou essa questão de dar um passo para trás e analisar a causa, o ponto que deve ser realmente tocado. No caso de Gandhi ele foi atrás da raiz do problema para tentar mudá-la e é por isso que ele teve mais êxito, entretanto o autor destaca que:

Em ambos os casos, a reprovação é a mesma: eu tento vender a ideia convencional de que Gandhi objetivava mudar o sistema e não destruir pessoas, mas como isso é um lugar-comum, busco uma formulação mais provocativa, expandindo de forma esquisita o significado da palavra “violência” para nela incluir mudanças institucionais. (ibid, p.11) {citações longas devem ter justificação simples}

Em continuação Zizek questiona o porquê da violência de Gandhi ser considerada pior que a de Hitler. Para chamar a atenção da violência fundamental para funcionamento do Estado e a violência que procura minar o funcionamento do mesmo, em outras palavras Gandhi ele foi na raiz do problema, no caso o Estado, procurando acurrular a sua força e é por esse motivo que o Estado reage tão brutalmente como forma de se defender, pois a sua estabilização está sendo “ameaçada”. Contudo, é importante salientar que ele não expressa nenhuma admiração por um tipo de violência ultraradical mas defende a clareza da percepção da violência pois a mesma não se encontra apenas nos aspecto visível. Ademais, acrescenta que o seu objetivo não é aprofundar formas e formas de violência, mas sim de mudar o cenário instaurador em que ela se apresenta. (ibid, p.11,12 {não se utiliza vírgula quando a referência ultrapassa uma página; neste caso, deve-se utilizar o hífen como em ‘p. 11-12’, ou ainda ‘p. 11-2’})

¹²⁶ Mahatma Gandhi (1869-1948), foi um advogado, anticolonialista, e especialista na ética política indiana. Ele foi responsável por liderar a resistência não violenta em prol da independência da Índia do Reino Unido e por sua vez, inspirar movimentos pelos direitos civis e liberdade em todo o mundo.

Em continuação com a questão do significado da violência e a busca por mudanças institucionais Zizek ainda acrescenta que o mesmo se aplica a afirmação de que “o judeu está no antissemita, mas o antissemita¹²⁷ também está no judeu”. (ibid, p. 11) Parece bem paradoxo, mas nas linhas seguintes ele explica que talvez o argumento utilizado anteriormente não se resume no cenário de que um nazista cria um judeu para odiar. Isso é mais profundo pois é fruto da sua ideologia, em outras palavras faz parte da sua identidade, de quem ele é.

Um outro adendo colocado pelo autor é a maneira que a religião e as ideologias políticas afetam no comportamento e na tomada de decisões e se por exemplo um indivíduo se encontra em uma posição de liderança é quase certo que as suas decisões sejam pautadas nas suas crenças. O problema aqui analisado é que por vezes não se mede a aplicação desse posicionamento, por este motivo é necessário um estudo desse comportamento atrelado às suas consequências (ibid, p.8,9). Ele exemplifica essa alternativa justificando o fracasso do comunismo alegando que ~~deve-se~~ {se deve} rejeitar a noção de “suspensão ética do teológico político” ou seja,

Quando estamos obcecados por uma visão política (ou religiosa), não devemos simplesmente nos esforçar para aplicá-la à realidade, mas dar um passo atrás e tentar perceber como ela afetará os outros, como perturbará suas vidas. [...] Não significa que devamos inverter a suspensão e afirmar que um engajamento (teológico-) político radical justifica violações de regras morais básicas; antes, o ponto é que nossa crítica de uma visão (teológico-) política que justifica assassinados em massa, dentre outras atrocidades deve ser imanente[...]. (ibid, p.8) {corrigimos o espaçamento desta nota pra vcs verem como deveria ficar}

O filme *Sem Proteção* (2013), utilizado pelo autor na página treze, exemplifica essa afirmação, levando à conclusão de que um entusiasmo juvenil por uma causa, pode ser levado a um fanatismo violento colocando a perder toda uma luta, se desviando do objetivo inicial. (ibid, p. 14)

II - Introdução: O manto sangrento do tirano

A reflexão inicial que o autor traz é a do paradoxo que a violência carrega consigo.

Os sinais mais evidentes de violência que nos vêm à mente são atos de crime e terror, confrontos civis, conflitos internacionais. Mas devemos aprender a dar um passo para trás, a desembaraçar-nos do engodo fascinante desta violência “subjéctiva” 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

¹²⁷ Significado: preconceito contra ou ódio aos judeus. O Holocausto foi o acontecimento mais radical desse ódio.

nos permite identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância. (ibid, p.17)

Aqui, ele ressalta novamente a importância de dar esse passo para trás e entender o motivo da violência subjetiva. Fazendo esse exercício, o autor explica que existe um triunvirato, então imaginando uma pirâmide, no topo estaria a violência subjetiva que é a mais vista. Descendo para a base da pirâmide encontra-se a violência objetiva onde de um lado se encontra a violência ‘simbólica’, inserida na casa da linguagem e em suas formas, “nossa casa do ser” segundo Heidegger (1889-1976). Do outro lado existe a violência ‘sistêmica’ que consiste em consequências desastrosas do funcionamento regular do sistema econômico e político. A violência subjetiva e objetiva são vistas de diferentes pontos, pois a primeira é a perturbação do estado de coisas “normal” e pacífico, (ibid, p. 17,18) é a mais corriqueira - visível-, já a segunda é a invisível, é ela quem sustenta essa ilusão de normalidade e manipula a ignorância da violência subjetiva. O exemplo dado é o seguinte:

A grande mídia nos bombardeia com crises humanitárias que parecem surgir constantemente mundo afora, deveríamos levar sempre em conta que uma crise concreta só irrompe na visibilidade dessa mídia enquanto resultado de uma conjunção complexa de fatores. (ibid, p.18)

Ou seja, as pessoas focam em acontecimentos trágicos e a mídia aproveita o ensejo para divulgação, na maioria das vezes, de acontecimentos dessa natureza, pois a sociedade está acostumada ao sensacionalismo e isso tira o foco da violência objetiva, que era a que deveria ser estudada para conhecimento social. E na mesma página isso é exemplificado quando autor cita que a revista *Times* em 2006, divulgou em sua capa “A guerra mais mortal do mundo”, uma reportagem com dados minuciosos que retratava a República Democrática do Congo em que 4 milhões de pessoas por conta da violência política instaurada naquela época. Essa notícia não teve tanta repercussão, pois é como se “um filtro impedisse a notícia de produzir um efeito mais forte”. (ibid, p.18)

A premissa subjacente de que parto é a de que há algo intrinsecamente mistificador numa consideração direta: 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. (ibid, p.19)

Logo, isto significa que o costume para com o sensacionalismo impede as pessoas de pensarem e fazer o exercício de refletir sobre o motivo de tais comportamentos que interferem na segurança, por exemplo. E este sensacionalismo reproduz nas pessoas um falso moralismo e

isso é tão manipulado que os telespectadores são treinados para averiguar a veracidade de uma situação através do emocionalismo. Por exemplo, em um caso de depoimento de uma vítima de estupro é analisado o seu comportamento se no seu depoimento se ela estiver desolada e confusa é mais provável que aquilo seja verdadeiro, mas se ela der detalhes e ter uma postura diferente da ‘convencional’ a mesma é suspeita de mentira {as relações de subordinação e coordenação de orações neste período estão incompreensíveis. Lembre-se: na escrita acadêmica o domínio de noções básicas de gramática não é somente fundamental para o processo de leitura e interpretação, mas também no processo de produção textual! Não precisamos nos tornar especialistas em gramática, mas durante nossa trajetória acadêmica estamos sempre realizando pesquisas sobre pontos específicos de gramática que muitas vezes, por conta de nossa prática irrefletida de escrita, acabam se tornando nossos vícios de escrita}. (ibid, p.19) Outro ponto do falso moralismo é a urgente necessidade de ‘fazer algo’, entretanto é um ‘fazer algo’ superficial como nos casos em que quando se é comprado um produto o fornecedor alega que parte dos lucros irão para uma ONG. Mas, ações imediatas não resolvem em nada o problema, pois ele é muito maior. Por este motivo, Lenin recomenda: “Estudar, estudar e estudar” (ibid, p.22).

Não é uma descrição que localiza seu conteúdo em um espaço e tempo históricos, mas uma que cria, como pano de fundo dos fenômenos que descreve, um espaço inexistente (virtual) que lhe é próprio, de tal maneira que aquilo que aparece não é uma aparência sustentada pela profundidade da realidade subjacente, mas uma aparência descontextualizada, que coincide plenamente com o ser real. (ibid, p.20)

Portanto, ao invés de dar soluções imediatas com um ar de heroísmo barato é necessário parar, dar um passo para trás e estudar. Não significa dizer que não estar dando soluções imediatas significa estar fazendo pouco por não ‘fazer nada’, mas se faz necessário estudar e entender o problema para que dessa forma se encontre soluções definitivas que realmente resolvam a problemática por completo, atingindo a sua ~~raíz~~ {raiz} não apenas podando as folhas.

III - Adagio ma non troppo e molto espressivo: SOS violência

Nos tópicos anteriores, já foi distinguida a violência subjetiva da objetiva e esta última em especial, assumiu uma nova forma com o Capitalismo. (ibid, p.25)

Zizek inicia este capítulo falando sobre um episódio em 1922, onde o governo soviético expulsou alguns anticomunistas intelectuais, dentre eles se encontrava no navio Nikolai Lossky

(1870-1965) que questionava o motivo de quererem destruir o seu modo de vida, pois ele nunca tinha feito nada contra ninguém e até ajudava com conversas sobre diversas temáticas e se preocupava com a assistência à pobreza, entretanto, isso trai a violência sistêmica que é necessária para a sua vida confortável, pois ele e sua família gozavam de uma vida boa e viviam nos melhores padrões de um burguês.

{ (não deve ter esse espaço aqui)} 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. (ibid, p.24)

Dessa forma, se faz necessário uma atenção maior para os outros tipos de violência. A violência subjetiva é tão focada que parece ser algo realmente induzido, para anular o foco da violência que comanda esse sistema. Zizek, para simplificar, conta uma história em que existia um casal e o marido chegava mais cedo em casa, e para surpresa dele, ela estava com outro na cama. Então, ela pergunta o motivo dele ter chegado mais cedo e ele pergunta o que estava acontecendo, logo, ela retruca dizendo que fez a primeira pergunta. (ibid, p.25) . Fazendo uma analogia com o assunto aqui abordado, o mesmo vale para a violência, onde mudar de assunto é a prioridade, logo, deve ser por esse motivo também o destaque da violência subjetiva que sempre tira o foco do triunvirato da violência: subjetiva, objetiva, simbólica. Por conseguinte Zizek adverte:

A lição aqui é que devemos resistir ao efeito do fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três. (ibid, p.25)

O primeiro parágrafo do tópico aqui escrito, afirma que a violência objetiva adotou um novo formato por conta do capitalismo. Marx¹²⁸ afirma que é necessário demonstrar como a dança teológica enlouquecida das mercadorias emerge dos antagonismos da “vida real”. (ibid, p.25)

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... (ibid, p.26)

¹²⁸ Karl Marx foi um filósofo, economista, historiador, sociólogo, teórico político, jornalista, e revolucionário socialista alemão.

Ou seja, mesmo que o Estado não se encontre tão firme em alguns campos como crises humanitárias, o que realmente conta é o dinheiro. Vale constar que existe uma diferença entre realidade (é a realidade social do indivíduo) e o Real (é o conceito abstrato que o capital faz para determinar o que ocorre nas relações sociais). Logo, a forma mais extrema de ideologia é subestimar o Real e se dirigir às pessoas reais, como problemas reais.

III.I - Os bons homens de Porto Davos

Slavoj {se referir ao autor pelo seu sobrenome, não pelo prenome} conta que nas últimas décadas, Davos e Porto Alegre eram consideradas gêmeas da globalização. Na cidade de Davos era onde residia a elite que se convenciam de que a globalização é a melhor alternativa, já em Porto Alegre, se encontrava a contra elite que afirmavam a ideia da globalização capitalista não ser algo ruim, pois “um outro mundo é possível” (ibid, p.27) Entretanto, com o passar dos anos as reuniões de Porto Alegre ficaram escassas e alguns integrantes do grupo migraram para Davos, onde alguns empresários se declararam “comunistas liberais”.

Os comunistas liberais são grandes executivos que recuperam o espírito da constatação, para colocar de outra forma, são *geeks* contraculturas que se apoderam de grandes companhias. Seu dogma é uma versão nova e pós-moderna da velha mão invisível do mercado de Adam Smith. O mercado e a responsabilidade social não são aqui termos que se oponham. (ibid, p.28)

Partindo dessa afirmação,

Sua tese é 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 preocupação ecológica. Dessa forma, Porto Alegre deixa de ser necessária, uma vez que Davos pode transformar-se em Porto Davos. (ibid, p.28)

Para um maior esclarecimento, o autor se utiliza do exemplo de Bill Gates que é visto como um ex-hacker que deu certo. Ele é o ícone do “capitalismo sem fricção”, onde o nerd - que trabalha muitas horas e saboreia bebidas gratuitas- vale mais do que o empresário de terno e gravata.

Os comunistas liberais odeiam abordagens doutrinárias. Para eles hoje em dia não existe uma classe trabalhadora explorada, existem apenas problemas concretos que devem ser solucionados, como problemas de fome, violência e repressão. Segundo Zizek essa classe - comunista liberal- ama crises humanitárias, pois traz à tona o melhor de si mesmo.

Os comunistas liberais gostam de exemplos como a luta contra o *apartheid* na África do Sul. Assinalam que a decisão de algumas grandes companhias internacionais de ignorarem as leis do *apartheid* em suas empresas sul-africanas, abolindo

completamente a segregação, pagando os brancos e negros o mesmo salário, [...] foi tão importante quanto o combate político. Não seria este um perfeito exemplo de coincidência entre a luta pela liberdade política e os interesses empresariais? As mesmas companhias podem agora prosperar numa África do Sul pós-*apartheid*. (ibid, p.30)

Apesar desse discurso de bondade e empatia, Zizek explica que eles se preocupam acima de tudo com as grandes companhias capitalistas que são irresponsáveis e gananciosas. Embora tenham desejo de mudar o mundo e fazer a diferença, isso acaba produzindo mais e mais dinheiro, e ponto destacado aqui é: “ O problema, evidente, é que para darmos, temos primeiro de tomar”(ibid, p.30). E a justificativa dos comunistas liberais é que a via mais conveniente é a iniciativa privada, pois é por meio dela que eles teriam meios suficientes para ajudar as pessoas.

Os comunistas liberais não querem ser simplesmente máquinas geradoras de lucro, querem também que suas vidas tenham um sentido mais profundo. [...] são os primeiros a reconhecer que a sociedade foi incrivelmente benevolente para com eles ao permitirem-lhes desenvolverem seus talentos e acumularem riquezas - pelo que é seu dever restituírem alguma coisa à sociedade e ajudarem os outros. (ibid, p.30,31)

Entretanto, “os comunistas liberais de hoje em dia dão com uma das mãos o que primeiro agarraram com a outra”(ibid, p.31) e é dessa maneira eles se utilizam da caridade e de discursos românticos para mascarar a exploração econômica.

III.II - Uma vila comunista liberal

Zizek conta a história de um filme - *A Vila*¹²⁹ - em que vários habitantes viviam em uma simples comunidade, onde existia uma crença de que existiam monstros na floresta. E por isso, existia um acordo em que os monstros não invadiam a vila e os homens não invadiam a floresta. Com o passar do tempo se descobriu que aquela vila estava embasada por uma mentira, mentira esta contada pelos anciões para evitar a saída dos jovens não iniciados daquele local.

Essa ameaça é orquestrada, como acabamos descobrindo posteriormente, à melhor maneira “totalitária” pelo círculo reservado (os “anciões” da própria comunidade) para impedir que os jovens não iniciados saiam da vila e assumam o risco de atravessar a floresta a caminho das cidades decadente. Assim, é o próprio mal que precisa se redobrar: o mal “real” da desagregação social do capitalismo tardio transfere-se para o mal arcaico e mágico-mítico dos “monstros” O mal faz parte do próprio círculo reservado: é imaginado por seus membros. (ibid, p.35)

¹²⁹ Produzido em 2004.

Portanto, a manipulação vinha dos próprios integrantes da vila que tinham um certo poder de influência e isso segundo Zizek pode ser o que acontece nos dias atuais, só que com uma outra roupagem. Onde o mal não é a sociedade capitalista em si, mas a defesa do desvínculo com ela sem deixá-la, se beneficiando do que pode.

Ou seja, será que o aspecto essencial de *A vila* não seria precisamente demonstrar que, hoje, o regresso a uma comunidade autêntica, na qual as palavras expressassem ainda diretamente a verdade das emoções - a vila da utopia socialista - é uma fraude que só pode existir sob a forma encenada de um espetáculo para os muitos ricos? (ibid, p. 37)

IV - Allegro

No início do capítulo é dito que a “violência divina” representa intromissão brutal da justiça acima da lei. Para um maior entendimento é referenciado o quadro *Angelus novus*, de Paul Klee, que segundo Benjamin o anjo da obra se afasta e tem o olhar focado no passado. Uma cadeia de eventos vai acontecendo e ele foca apenas em um quando se dá por si vários escombros amontoados caem aos seus pés. Depois de uma forte tempestade o anjo é obrigado a ir embora e dá as costas ao futuro enquanto os escombros crescem até o céu. Ele faz uma analogia e afirma que a tempestade é o que chamam de progresso. (ibid, p. 141,142) No continuar do texto o autor faz o seguinte questionamento: “E se a violência divina fosse a intervenção selvagem desse anjo?”(ibid, p.142) Pois, para estabelecer um equilíbrio o anjo atacaria de tempos em tempos castigando o impacto do “avanço”.

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. (ibid, p. 142)

Entretanto, por outro lado Zizek traz uma outra perspectiva da violência divina alegando que ela pode ser injusta e caprichosa, exemplificando com a história de Jó. Ele exemplifica de outras formas também como no caso da catástrofe de 11 de Setembro, argumentando que isso poderia ser levado como intervenção divina para que as pessoas se conscientizassem da sua vida promíscua e mostrassem o melhor de si sendo solidário e se sacrificando pela sociedade.

As pessoas mostram-se capazes de fazer coisas que nunca tinham imaginado. Essa perspectiva utópica é um dos motivos subterrâneos de nosso fascínio pelos filmes-catástrofe: como se nossa sociedade necessitasse de um grande desastre para causar a grande ressurreição do espírito da solidariedade comunitária.(ibid, p. 144,145)

Ele também acrescenta que partindo desse pensamento que a morte de Cristo na cruz significava a morte desse Deus protetor, pois coloca-se de lado a ideia dele {Dele} como um supervisor

que garante um final feliz na vida dos indivíduos. Entretanto, essa ideia vai contra as próprias escrituras, pois lá em João capítulo três no versículo dezesseis diz o seguinte: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna.” A Bíblia (JOÃO, 3:16) Então, partindo desse pensamento Ele não colocou a sociedade de lado, muito pelo contrário, amou de tal medida que permitiu a morte do seu filho para remissão de pecados. Acrescentou ainda sobre a vida eterna que está ligada a sua ressurreição e volta.

Mas o anjo, dirigindo-se às mulheres, disse: Não tenham medo! Pois sei que vocês procuram Jesus, que foi crucificado Ele não está aqui; ressuscitou, como tinha dito. Venham ver onde Ele jazia. Agora vão depressa depressa e digam aos seus discípulos que ele ressuscitou dos mortos[...]. A Bíblia. (MATEUS, 28: 5-7)

Derrida¹³⁰, em sua obra *Força de lei*, também cita a violência divina no segundo momento do livro - *Prenome de Benjamin* - que diz o seguinte:

“A violência divina é a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a mais decidível e a mais decisória. Mas, como tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou "certeza" decidível de nossa parte. Nunca a conhecemos nela mesma, "como tal", mas somente em seus "efeitos" ”. (DERRIDA, 2010, p. 129)

Retornando para Žižek, é válido salientar que

A concepção de 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 instrumento da Vontade Divina - ainda que o tratamento que lhes é dado pela imprensa nos induza a associarmos precipitadamente uma coisa com a outra. (ŽIZEK, 2014, p. 146)

E acrescenta que o linchamento em massa e o terror revolucionário organizado são expressões violentas a uma explosão de ressentimentos. E estes são candidatos óbvios para a “violência divina”. “Uma das principais tarefas da pós-esquerda de hoje tem sido referir-se a esta dimensão de violência a fim de denunciar a própria ideia de revolução.” (ibid)

V - Epílogo

Bom, é nesse capítulo que Slavoj dá {‘elabora’ em vez de ‘dá’. Evite coloquialismos na escrita acadêmica} as suas considerações finais. Aos seus leitores é possível tirar três lições. A

¹³⁰ Derrida foi um filósofo franco-magrebino, que iniciou na década de 1960, a Desconstrução em filosofia. {essa nota deveria estar mais para o começo, quando fala da obra dele}

primeira é que taxar a violência como ‘má’ é de uma manipulação ideológica gigantesca que contribui veementemente no processo de invisibilidade da violência social.

A segunda lição é que é muito difícil ser realmente violento, pois é difícil efetuar algo tão escandaloso que perturbe a vida social. Um exemplo disso é Hitler que além de matar milhões de pessoas manipulou todo um sistema ao seu favor, contribuindo assim para as suas atrocidades. O autor parafraseia uma frase de Brecht muito interessante que diz: “O que é um assalto a um banco comparado com a fundação de um banco?” (ibid, p.163)

A terceira e última lição é que a relação entre violência subjetiva e a violência sistêmica é que a violência ela é distribuída entre os seus atos e os seus contextos, ou seja, o ato pode parecer violento a partir do contexto em que se encontra. E para finalizar ele utiliza o exemplo de uma eleição onde a maioria dos cidadãos votam em branco dificultando assim a escolha de um candidato e isso - o fazer nada - significa que o povo dissolve o governo. (ibid. p. 168) Portanto,

[...] o “nada social” (a estase de um sistema, a sua simples reprodução sem transformações) “custa mais do que alguma coisa” (uma transformação), ou seja, requer uma grande quantidade de energia, de tal maneira que o primeiro gesto a fazer para provocar uma transformação do sistema é abandonar a atividade e não fazer nada. (ibid, p. 166)

“Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer” (ibid, p. 169) {retiramos os vários espaçamentos que separavam essa parte das referências bibliográficas}

Referências bibliográficas {em negrito}

- 1- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. {Qual tradutor? Inserir esse dado bibliográfico nas referências} São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010
- 2- ZIZEK, Slavoj. Wikipédia. {Qual data de acesso? Ao consultar sítios da internet é obrigatória a referência da data do acesso} Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Slavoj_%C5%BDi%C5%BEek>
- 3- GANDHI, Mahatma. Wikipédia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandhi>
- 4- Bíblia. Bíblia sagrada: Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- 5 - MARX, Karl. Wikipédia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx>

6 - JACQUES Derrida. Wikipédia, 2020. Disponível em:
<https://pt.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida>

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Ruth Almeida

Universidade Federal de Sergipe {colocar em caixa alta e todo o resto em tamanho 12}
Introdução a Metodologia Científica
Docente: William de Siqueira Piauí
Discente: Ruth Almeida Lima
Nº de Matrícula do discente: 202200086855
Data: 04/11/2022
Fichamento

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

APRESENTAÇÃO E DIVISÃO DA OBRA {a separação entre os títulos das subseções e o corpo do texto anterior é de dois espaços 1,5; os títulos das subseções devem estar em negrito}

O livro *Violência: seis reflexões laterais*, de Slavoj Zizek¹³¹, {que} aqui {será} (em introduções costumamos usar os verbos no futuro, na conculsação no passado)} fichado, versa sobre as diferentes perspectivas possíveis sobre a violência, tanto nos seus modos de manifestação mais visíveis e brutais, quanto nas suas formas discretas e subterrâneas de aparição. O livro, publicado no Brasil em 2014, integra {reúne}, além do prefácio e introdução, seis ensaios que de mesma temática, {mais} epílogo e posfácio. O presente trabalho limitou-se ao fichamento do *Prefácio à edição brasileira* (p. 10 a 16); *Introdução - O manto sangrento do tirano* (p. 17 a 21); *Adagio ma non troppo e molto espressivo* (p. 22 a 38); *Allegro* (p.116 a 130), *Epílogo - Adagio* (p.131 a 137). O trabalho foi dividido em cinco partes{, portanto,} correspondentes às seções fichadas. Além disso, foi mantida a divisão em subpartes feita pelo próprio autor do livro, de modo que *Adagio ma non troppo e molto espressivo* secciona-se aqui em quatro subpartes (a primeira referente às páginas 22 a 25; segunda, p. 25 a 29; terceira, p. 30 a 33; quarta, p.33 a 37) e *Allegro* em três (primeira, p. 116 a 119; segunda, p. 120 a 125); terceira, p. 125 a 129), cada uma com títulos respectivos como {os} postos por Slavoj Zizek.

¹³¹ Slavoj Zizek (1949-) é um filósofo, intelectual e crítico de cinema esloveno. Em seu trabalho teórico, integra discussões sobre marxismo, idealismo alemão (Hegel, principalmente) e psicanálise lacaniana. *O Sublime Objeto da Ideologia* (1989) é seu livro de maior notoriedade.

1. Prefácio à edição brasileira

Zizek aproveita a ocasião de{a} publicação brasileira de sua obra, em 2014, para responder a interpretações críticas que ela recebeu quando originalmente publicada, em 2007 {ou 2008?}.

Respondendo a uma obsessão de seus críticos com a violência revolucionária, que é sempre condenada e tratada como um perigo à espreita logo que há um comprometimento sério de massas com algum projeto político emancipatório, sendo a cautela muito importante para evitar que o terror dos regimes comunistas do século XX, por exemplo, repitam-se, Zizek procura “desmistificar o problema da violência” (2014, p. 10) rejeitando análises simplistas desses movimentos revolucionários. O erro dos críticos está em apontar como defeitos inerentes aos projetos comunistas elementos que são externos a eles: a violência stalinista e a negligência à democracia não faziam parte do planejamento de implementação de uma sociedade comunista, mas falhas e traições surgidas durante o processo dessa implementação degeneraram o projeto original e o recurso à violência por parte dos líderes do partido nada mais é que sintoma dessa degradação. Zizek exige, então, que seja feita uma crítica imanente do terror revolucionário, ao mesmo tempo evitando que, com isso, justifique o uso de táticas imorais para concretização de objetivos políticos:

Não significa que devamos 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. Assim, o stalinismo não deve ser rejeitado porque era imoral e assassino, mas porque falhou em seus próprios termos e traiu suas próprias premissas. (2014, p. 11) {a aluna deu dois espaços simples depois da nota}

Nesse ponto, o stalinismo se distingue do fascismo, em especial do alemão: enquanto na União Soviética de 1930 havia membros do partido que ativamente criticavam a maneira com que Stalin (1878-1953) conduzia o seu governo, acusando-o de trair os princípios do projeto comunista que tinha pretensão de implantar, na Alemanha sob o regime nazista não se assistia ao mesmo fervor crítico a Hitler (1889-1945), não porque a ameaça de repressão impedia que assim ocorresse, mas porque a violência sistemática a judeus fazia parte do projeto

do Terceiro Reich: os campo de extermínio nazista de judeus não é uma tentativa desesperado de salvar o programa político em recessão, ao contrário, é, na verdade, símbolo de seu sucesso, procedimento perfeitamente coincidente com suas premissas:

Esse criticismo [de comunistas ao stalinismo] em larga escala era inerente ao movimento comunista, em claro contraste com o fascismo: “ninguém pode se dar ao trabalho de argumentar sobre como o fascismo poderia ter se saído melhor se tivesse encontrado circunstâncias mais favoráveis. E tampouco havia qualquer dissidente dentro do Partido Nazista arriscando suas vidas ao propor que o *führer* teria traído a verdadeira essência do Nacional Socialismo”. (ZIZEK, 2014, p. 11)

Além disso, nem toda violência revolucionária é, também, sanguinária. Zizek dirá que uma incompreensão comum de seus críticos em relação às suas afirmações de “Gandhi ser mais violento que Hitler” (2014, p.12) vem precisamente de uma concepção limitada (e, como veremos, puramente ideológica) que vê como violência somente o que envolve força bruta, poder bélico, derramamento de sangue. Quando Zizek afirma que Gandhi (1869-1948), em uma rebelião pacífica efetivada por sua desobediência civil, não brutal, ao Estado britânico, foi mais violento que Hitler que exterminou milhões de judeus (e não-judeus), assim o faz para caracterizar também como “violência” a ação que “perturbe violentamente os parâmetros básicos da vida social” (ZIZEK, 2014, p.13), em reação a uma violência que, na definição vulgar do termo, fica encoberta sob o véu ideológico da “normalidade”: a violência que instaura o Estado (não necessariamente brutal) e a violência que mantém o Estado, (frequentemente brutal) e que é sempre exercida sobre os sujeitos que de algum modo ameaçam a soberania Estatal. Para embasar essa perspectiva, Zizek cita Walter Benjamin¹³² e suas observações no ensaio *Para uma crítica da violência* (1921):

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* teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. (*idem*, p. 12) {segue usando o

¹³² Walter Benjamin (1892-1940) foi um filósofo, crítico literário e ensaísta alemão associado à Escola de Frankfurt e influenciado pelo marxismo e pelos estudos do misticismo judaicos. Suas principais obras são *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* (1935) e *Teses sobre o Conceito de História* (1940).

recurso “┘”, o que impede o alinhamento, colocar em justificado, da nota de modo adequado}

Sobre a maneira com que a esquerda contemporânea global lida com o problema da violência revolucionária, Zizek utiliza o filme *Sem proteção*, de Robert Redford, para ilustrar sua argumentação. O filme retrata a tentativa de Jim Grant, ex-integrante de uma organização de extrema esquerda *Weather Underground*, de se restabelecer na sociedade civil enquanto é perseguido pelo FBI por um assalto a banco e um homicídio cometidos durante os anos que esteve ativo no movimento revolucionário. Mesmo em contato com outro ex-membros da *Weather Underground*, Jim demonstra desinteresse em retomar o projeto subversivo, não porque já não concorda com seus princípios, mas porque acredita que, de certo modo, o seu fervor revolucionário de outrora era motivado por um furor juvenil impossível de ser revitalizado agora que, passados trinta anos desde da sua última missão na organização, ele obteve responsabilidades maiores que ganham em prioridade quando postas em relação a causas políticas, a saber, a criação de sua filha. O amadurecimento levou Jim a repugnar o uso da violência para fins políticos, e o filme, que de acordo com Zizek se mostra bem generoso às causas de esquerda pela forma com que retrata suas organizações terroristas, parece corroborar com a perspectiva cautelosa do protagonista, a mesma em que deveríamos rejeitar, no ponto de vista de Zizek citado anteriormente aqui, após entender os mecanismos ideológicos intrincada nesta postura conformista.

A resposta que Zizek dá ao comportamento do personagem e ao esquema retórico do filme como um todo aparece em um dos parágrafos finais do prefácio e que resume habilmente os principais argumentos de sua explanação:

[...] seria tal referência ao amadurecimento e à responsabilidade familiar etc. uma {segue usando o recurso “┘”} sabedoria neutra e apolítica que postula um limite para nosso engajamento, ou seria uma forma de a ideologia intervir, prevenindo-nos de analisar até o fim o impasse político em que nos encontramos hoje? Esta segunda opção não equivale a uma tentativa velada de justificar o terror violento, mas à obrigação de analisá-lo e julgá-lo em seus próprios termos. 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 [...] (*idem*, p. 15)

2. Introdução - O manto sangrento do tirano

“O ponto de partido{a}, e até mesmo axioma desse livro” (*idem*, p.17) é introduzido nessa seção primeiramente com a perspicaz observação a{d}os tipos de violência hoje no mundo reinantes: duas objetivas, uma subjetiva; duas “invisíveis”, uma visível demais. A violência subjetiva é aquela de fácil identificação: parte sempre de um indivíduo, é brutal, toma a forma do crime e do terror e figura como pauta principal nos noticiários. A repercussão midiática em seu entorno faz parecer que é ela não só o tipo de violência mais destrutivo, mas também o único que existe. As violências objetivas são a simbólica, que estrutura o domínio da linguagem e impõe um “universo de sentido” que condiciona aquilo que consegue ser percebido e, por conseguinte, expresso, comentado, revelado; e a sistêmica, referente ao sistema econômico e político, e cujos efeitos mais visíveis se dão em tempos de crises dessas estruturas. São essas duas últimas formas de manifestação de violência que, invisíveis, coordenando a superfície subrepticamente, fazem da violência subjetiva tão visível:

A questão é que as violências subjetiva e objetiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisas “normal” e pacífico. Contudo, a violência objetiva é precisamente aquela inerente a esse estado “normal” de coisas. A violência objetiva é uma violência invisível, uma vez que é precisamente ela que sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento. (*idem*, p. 17)

Zizek reconhece o aspecto traumático que guarda toda violência, invisível ou não. Por isso, é cauteloso ao se propor a tarefa de falar sobre ela, mas não quer que sua cautela obscureça o exercício crítico de pensar sobre as causas da violência. Há uma preocupação, portanto, com a maneira com que se deve falar dela, e a mais adequada, conclui Zizek, é a de fazer uma análise desapassionada da violência, mas que, ao mesmo tempo, não seja tão insensível aos seus efeitos ao ponto de participar dela. Quer falar obliquamente de suas questões marginais, de modo que assim consiga capturar, do real, a sua “aparência” e “forma interior”, à moda dos poetas e dos músicos. Sim, é precisamente com uma descrição artística, não narrativa ou de depoimento, que Zizek deseja obter êxito ao analisar a questão da violência, e justifica tal abordagem fazendo referência ao fato de a produção artística sobre o Holocausto ter tido efeitos evocativos talvez até mais importantes que a produção teórica sobre ele:

A célebre frase de Adorno precisaria aparentemente ser corrigida: não é a poesia que é impossível depois de Auschwitz, mas a *prosa*. A prosa realista fracassa ali onde a

evocação poética da atmosfera insuportável de um campo de concentração é bem-sucedida. Ou seja, quando Adorno declara que a poesia é impossível (ou antes um exercício da barbárie) depois de Auschwitz, esta impossibilidade é portadora de uma capacidade: a poesia é sempre, por definição, “sobre” alguma coisa que não pode ser nomeada diretamente, apenas aludida. Não deveríamos temer dar um passo adiante e retomar o velho ditado segundo o qual a música chega onde as palavras faltam. Deve haver alguma verdade na ideia segundo a qual, numa espécie de premonição histórica, a música de Schönberg articulou a aflição e os pesadelos de Auschwitz antes mesmo de seu trágico acontecimento. (*idem*, p. 19)

Essa maneira quase contemplativa de lidar com o problema da violência não seria, porém, problemática, já que ignoraria, ao menos à primeira vista, a elaboração de um plano de ação para impedi-la? Não seria imoral estar tão consciente de sua atividade e de suas consequências e, mesmo assim, não fazer nada? Zizek dirá que, na verdade, essa hesitação em pensar longamente sobre o problema faz com que erremos o verdadeiro alvo quando empreendemos ações antiviolência. A ação irrefletida não atinge as raízes da violência subjetiva. Inclusive, há um interesse ideológico em estimular, através da mídia, esse senso de urgência que motivará reações precipitadas. São esses mesmos veículos midiáticos que apresentam meios para reparação de danos causados pela violência subjetiva ou sistêmica, mas que são sempre superficiais porque não se direcionam à causa real desses danos: o próprio *status quo*, a base da violência sistêmica. {A/C: Ótima forma de expor as ideias de Zizek, a partir das problemáticas que lhes são inerentes} A posição antiteórica faz fracassar os movimentos políticos emancipatórios, em especial os de esquerda:

[...] “Quer dizer então que não devemos fazer *nada*? Simplesmente sentar e esperar?”. Ao que deveríamos ter a coragem de responder: “SIM, exatamente!”. 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**. [...] é isso que devemos fazer hoje, quando nos vemos bombardeados pelas imagens midiáticas da violência. Precisamos “estudar, estudar e estudar” suas causas. (*idem*, p. 20-21)

3. *Adagio ma non troppo e molto espressivo* - SOS violência

3.1 Violência: subjetiva e objetiva

Logo que identificada a dicotomia que subscreve as dinâmicas de violência visíveis ou “invisíveis” do nosso tempo, Zizek se propõe a demonstrar nessa primeira parte, principalmente, o caráter sub-reptício da violência objetiva (sistêmica e simbólica), e de como

em diferentes regimes políticos e econômicos (portanto, não restringindo essa estrutura da violência ao sistema capitalista, embora este seja o exemplo maior e dominante de sua argumentação), e durante um período de ao menos 100 anos (mas, com certeza, por muito mais tempo que isso), tendemos sempre a ignorá-la e subestimá-la, poupando-a até mesmo da alcunha de “violência” e estando cegos a seu protagonismo na determinação da realidade social, cegueira causada pela luz ofuscante das manifestações de violência subjetiva, individual, brutal e de óbvia questionabilidade moral e capacidade de mobilização afetiva das massas.

O filósofo esloveno, de modo a dar um exemplo concreto da dificuldade de perceber a violência sistêmica mesmo por parte daqueles que a produzem, rebate a uma interpretação (ou má compreensão) do exílio de Nikolai Lossky, intelectual antibolchevique russo expulso pelo governo soviético em 1922. Como intelectual e nada mais, julga-se que, nessa atividade, nada há de propriamente violento ou nocivo a quem quer que seja e, assim, não há justificação razoável (a não ser talvez, para um tirano, pensaram certamente os opositores da Revolução) para repreendê-lo com a expulsão forçada, muito menos para as violências diretas, verbais, que sofreram seus filhos no ano em que despontou a Revolução Russa, em 1917. Interpretações como essas são possíveis somente quando se ignora por completo as condições que permitiam a manutenção da vida intelectual e confortável de filósofos e teólogos soviéticos à época: a miséria do povo russo, a estrutura econômico-política da Rússia, isto é, precisamente, a violência sistêmica, causa (podemos dizer direta?) da violência subjetiva:

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. [...] 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. (*idem*, p. 22-23)

Zizek observa que a tamanha visibilidade e preocupação direcionada à violência subjetiva é, na verdade, condicionada por uma estratégia ideológica liberal de desvio deliberado de atenção. Sob as coberturas midiáticas que reportam tumultos e desordens aparentemente “{ } sem explicação { }” e que surgiram “do nada”, resta encoberto o verdadeiro problema que engendra as violências da superfície: o sistema econômico e político liberal capitalista hegemônico, cujas falhas a nível estrutural não conseguem mais passar despercebidas pelos

indivíduos políticos sob a égide desse sistema, seja porque são reconhecidas conscientemente por eles, seja porque são inevitavelmente notadas pelos efeitos materiais decorrentes dele em suas vidas cotidianas. Pra ilustrar esse ponto, Zizek atualiza uma famosa anedota sobre *Guernica*, de Picasso¹³³:

Atualmente, muitos liberais, ao serem confrontados com explosões violentas como as desordens de 2005 nos subúrbios de Paris, perguntam aos poucos esquerdistas que ainda apostam numa transformação social radical: “Não foram vocês que fizeram isto? É isto que vocês querem?”. E nós deveríamos responder, como Picasso: “Não, foram vocês que fizeram isto! Este é o verdadeiro resultado da *sua* política!”. (*idem*, p. 23)

A lição que resta diante desse cenário é que a urgência com que é tratada violência subjetiva, individual, brutal e quase sempre veiculada de forma distorcida e sensacionalista não passa de um instrumento ideológico que procura obscurecer não só a existência e atuação de uma violência maior, sistêmica, objetiva, mas também a relação entre esta e outras formas de expressão da violência, como a simbólica e, mais contundentemente, a subjetiva.

O conceito de violência objetiva é esmiuçado por Zizek através de um olhar historicizante que o diagnostica com uma nova forma que é própria do capitalismo. Para isso, lança mão da produção teórica de Karl Marx¹³⁴ para caracterizar a circulação de capital como “solipsista” e “partenogenética” (ou autogenerativa), isto é, e tratando superficialmente da teoria marxiana: o capital é produzido para nunca ser instrumentalizado; ele não é um meio para um fim, mas sim um fim em si mesmo, autoencerrado, sendo empregado no mundo real somente para gerar mais de si mesmo. A bolsa de valores é onde o capital vai para tornar-se radicalmente abstrato: sua circulação é ainda mais destacada do mundo concreto e passa a ser resumida a “especulações metarreflexivas sobre o futuro” (*idem*, p. 23). Zizek localiza um problema no discurso de uma esquerda anticapitalista que procura deter o parasita inconsequente do capitalismo contrapondo à sua forma abstrata as “relações concretas” que subscrevem essa forma, pois é precisamente no capitalismo financeiro que a espectralidade do capital não só é determinada, mas também *determinante* da realidade material de nações inteiras:

¹³³ Pablo Picasso (1881-1973) foi um pintor e escultor espanhol e um dos maiores nomes das artes plásticas modernista. É considerado cofundador do movimento estético cubista. Suas principais obras são *As Meninas D'Avignon* (1907) e *Guernica* (1937), feita durante a Guerra Civil Espanhola (1936-1939).

¹³⁴ Karl Marx (1818-1883) foi um filósofo, economista, sociólogo e revolucionário socialista nascido na Alemanha. É, provavelmente, o intelectual mais politicamente influente para os movimentos políticos emancipatórios do final do século XIX e do século XX. Suas principais obras são *O Capital: crítica da economia política* (1967) e *Manifesto do Partido Comunista* (1848), escrito junto ao pensador alemão Friedrich Engels (1820-1895).

[...] a sua posição [de Marx] é de que *não podemos compreender adequadamente a primeira (a realidade social de produção material e interação social) sem a segunda: é a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real.* (*idem*, p. 24)

Mais adiante, Zizek chamará essa sublevação do abstrato sobre o real de a “violência sistêmica fundamental do capitalismo” (*idem*, p.24). O erro está em subestimar a relevância de atuação do “real do espectral” na realidade social. Na verdade, desconsiderar seu protagonismo é um gesto condicionado por um truque ideológico sofisticado, que faz parecer que seu pressuposto imperante (o capital como abstração) afirma justamente aquilo que os opositores veem como seu antídoto (as relações de produção e recursos naturais, as “pessoas reais com seus problemas reais”, à sombra do capital abstrato). O discurso de oposição que não tem esse real como foco de suas preocupações e que, por isso, se vê como se estivesse “fora” ou “livre” da ideologia liberal dominante, não poderia estar mais imerso nela, completamente impotente em seu objetivo de subversão política. {A/C: Nos dois parágrafos anteriores a autora conseguiu aludir a movimentos complexos do texto de Zizek, dando a eles alguma clareza}

Zizek conclui essa primeira parte expondo a maneira com que a ideologia capitalista liberal molda as narrativas sobre outras nações e como determina os critérios para a definição de uma ação política, social, cultural ou econômica como violenta ou não. Sob o prisma ideológico, passamos a ver a violência que estruturou ou mantém o capitalismo (como a excursões neocolonialistas e as mortes decorrentes de crises econômicas) não como necessárias e inseparáveis de sua estrutura, mas como acidentais e inevitáveis, pois são violências sem sujeito ou de sujeito ilocalizável. Dá-se o tratamento contrário quando a violência escrutinizada pertence a crimes de regimes comunistas: a violência aqui é clara, os seus agentes são culpados, o projeto inteiro passa ser desqualificado e descartado por ter desembocado em violência sanguinária. Mesmo quando é difícil fugir das acusações de que o empreendimento do capital é efetivamente violento e que seus agentes são plenamente reconhecíveis, blinda-se a ideologia com a argumentação que diz querer reparar a destruição com filantropia (a qual, no fim, mostra-se como mais uma estratégia de autopropulsão do capital):

O fato de o rei belga Leopoldo II (que presidiu ao holocausto congolês) ser um grande filantropo santificado pelo papa não pode ser menosprezado como um mero caso de hipocrisia e cinismo ideológico. Subjetivamente, Leopoldo II poderia perfeitamente ter sido um filantropo sincero, combatendo ainda que modestamente as consequências catastróficas do enorme projeto econômico de exploração implacável dos recursos

naturais do Congo a que ele próprio presidia. O país era seu feudo pessoal! A grande ironia é que a maior parte dos lucros conseguidos por esse projeto se destinaram a beneficiar o povo belga, a promover obras públicas, construir museus e assim por diante. (*idem*, p. 25)

3.2 Os {“”}bons{””} homens de Porto Davos

Nesta seção, Zizek introduz a figura do “comunista liberal”. Davos é uma cidade na Suíça onde empresários, políticos e gestores encontram-se e discutem as vantagens da globalização para o mundo. O seu contraponto localiza-se em Porto Alegre, no Brasil, onde um foco político de esquerda anticapitalista se organiza para elaboração de projetos que façam com que um mundo destoante daquele ao qual o capitalismo predatório nos conduz seja possível. Porém, o projeto de Porto Alegre arrefeceu: o capitalismo parece ter vencido de forma definitiva, e até mesmo os membros mais radicais de grupos políticos com proposições alternativas ao capital se desesperaram do sucesso de suas ambições. A dicotomia Davos-Porto Alegre, então, desestrutura-se, e um híbrido de seus projetos surge no cenário político mundial:

Sua tese é 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). Dessa forma, Porto Alegre deixa de ser necessária, uma vez que Davos pode transformar-se em Porto Davos. (*idem*, p. 25)

Os “comunistas liberais” são as grandes empresas multinacionais, os bilionários filantropos, os grandes intelectuais do liberalismo do século XX. São contra a burocracia, a autoridade imperativa, a rotinas engessadas e as relações verticalizadas. A tudo isso, preferem formas “dinâmicas” e “flexíveis” de trabalho, o diálogo e a cooperação coletiva entre os profissionais contratados, o trabalho intelectual livre ao trabalho industrial alienante. Rejeitam-se a figura tradicional do funcionário e agora o trabalhador ideal passa a ser um tipo “despojado”, menos sério, uma espécie de “jovem nerd” ou “hacker” que podem passar como agentes subversivos do sistema mesmo quando plenamente integrados a ele. O grande herói dessa nova categoria, Bill Gates¹³⁵, é, ele mesmo, uma figura “marginal” que conseguiu, “infiltrar-se” no sistema e “vencê-lo”, supostamente bagunçando a sua lógica de funcionamento e desestruturando as suas hierarquias internas e rígidas.

¹³⁵ William Henry Gates III (1955-) é um empresário, investidor e filantropo mais conhecido por ter sido cofundador da empresa de *software* *Microsoft*, em 1975.

Os comunistas liberais dizem poder ser possível conciliar os interesses do mercado com responsabilidade social e ecológica. O empresário deve ter consciência política e social, ser transparente, inovar através da tecnologia, confiar na ciência. Além de se preocupar com o aprimoramento permanente de suas capacidades intelectuais e profissionais, deve também empenhar-se em tornar o mundo melhor. Para os comunistas liberais, não há qualquer conflito entre Estado e mercado, pelo contrário, considera que o melhor a se fazer é precisamente formar uma aliança entre essas duas esferas, e que isso seria perfeitamente funcional. É que consideram as doutrinas que as punham em oposição como ultrapassadas: na verdade, as “ideologias” como um todo não cabem mais na configuração política do mundo atual. A “classe trabalhadora” não existe mais como sujeito revolucionário. Por trás dos problemas concretos da humanidade, não existem mais grandes narrativas que os estruturavam dentro de um esquema maior que correlacionasse condições materiais e de produção e a configuração social e cultural de uma população. Há tão somente problemas a serem resolvidos pelo comunista liberal pró-globalização e preocupado com o progresso humanitário:

Quando há uma crise humanitária na África – e os comunistas liberais simplesmente amam as crises humanitárias, que trazem à tona o melhor de si mesmos! –, é despropositado recorrer à retórica imperialista à maneira antiga. Em vez disso, todos devemos nos concentrar naquilo que de fato funciona em vista da solução do problema: empenhar as pessoas, os governos e o mundo dos negócios numa iniciativa comum; começar a fazer com que as coisas avancem, em vez de confiar no auxílio de um Estado centralizado; abordar a crise em termos criativos e não convencionais, sem dar importância aos rótulos. (*idem*, p. 27)

Os comunistas liberais acreditam que empresas podem ser os agentes de grandes mudanças sociais. Citam como exemplo disso o que ocorreu na África do Sul sob o *Apartheid*, afirmando que “a decisão de algumas grandes companhias internacionais de ignorarem as leis do *apartheid* em suas empresas sul-africanas, abolindo completamente a segregação [...] foi tão importante quanto o combate político direto.” (*idem*, p. 27). Louvam as manifestações de maio de 1968 em Paris por contestarem de modo tão efervescente as relações hierárquicas e burocráticas que restringem a liberdade. Afetam-se enormemente pelos problemas do mundo, verdadeiros cosmopolitas que se dizem ser, e querem resolver a miséria e as crises epidemiológicas. Mas, é claro, os antigos esquemas de auxílio coletivo estatal falharam, não servem mais, a iniciativa privada deve cuidar disso: conter o sofrimento do mundo e a exploração do lucro não são contradições!

Os comunistas liberais acreditam em uma religião secular. Não se subscrevem às empoeiradas instituições religiosas há muito conhecidas, com seus dogmas e ritos petrificados, mas a formas “contemporâneas” do budismo, da meditação, dos mantras de sucesso e de gratidão. A função dessa nova expressão de espiritualidade é, em parte, a mesma das religiões tradicionais, isto é, a de dar sentido à vida de alguém e a de fornecer base moral para suas ações:

Os comunistas liberais não querem ser simplesmente máquinas geradoras de lucro, querem também que suas vidas tenham um sentido mais profundo. [...] Afinal de contas, que importância teria seu sucesso se não ajudassem as outras pessoas? Apenas esta preocupação confere dignidade e valor ao seu sucesso no mundo dos negócios...
(idem, p. 28)

Zizek narra tudo isso com grande ironia. O raciocínio estruturante desse discurso ideológico é precisamente um que diz que a causa de um problema também é sua solução. O empresário explora ao máximo que pode a força de trabalho de seus funcionários, mas, dizem os representantes de Porto Davos, não há nada de errado nisso, desde que o lucro seja convertido em obras de caridade para suprimir a miséria (causada pelo quê?) ou em tecnologia inovadora para salvar o planeta da catástrofe climática (agravada pelo quê?). Zizek cita George Soros e Bill Gates como representantes ideias desse modo de proceder paradoxal, ambos estando investidos nos mecanismos predatórios do mercado e, ao mesmo tempo, engajados em maneiras superficiais (e há de serem superficiais, para manterem a coesão ideológica) de combater os problemas causados ou agravados por esses mecanismos:

A caridade é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica. Numa chantagem superegoica de proporções gigantescas, os países desenvolvidos “socorrem” os subdesenvolvidos concedendo-lhes auxílios, créditos e assim por diante, evitando assim a questão fundamental, ou seja, a da sua cumplicidade e corresponsabilidade no que se refere à situação miserável dos países subdesenvolvidos.
(idem, p. 29)

Zizek mostra logo em seguida, utilizando-se do trabalho teórico do filósofo Peter Sloterdijk¹³⁶, que o capitalismo como ele é hoje necessita de funcionar sobre esse paradoxo. O capitalismo “vence”, de acordo com o filósofo alemão, pois conseguiu criar “fora de si o seu próprio e radical oposto” (SLOTERDIJK *apud* ZIZEK, 2014, p. 29). O caráter solipsista e

¹³⁶ Peter Sloterdijk (1947-) é um filósofo e crítico cultural alemão. Sua principal obra é a *Crítica à Razão Cínica* (1988).

autoencerrado do capitalismo, citado aqui anteriormente, é então negado e o lucro enfim passa a ser direcionado a algo para além de si mesmo: causas humanitárias, projetos educacionais, produção de arte e de ciência. O capitalista deixa, desse modo, de ser um receptáculo vazio que apenas gerencia os fluxos de capital e sua vida adquire, enfim, sentido. Além disso, muito mais que apenas fornecer satisfação existencial ao capitalista, essa forma corrompida de caridade torna-se parte necessária para a perpetuação do próprio capitalismo, na medida que, ao ser exercida, evita não só que movimentos de massa com ambições revolucionárias se organizem, mas também que o Estado se fortaleça e interfira demais no mercado e que guerras, sempre devastadoramente caras e com potencial de causar crises econômicas de longo prazo, estoureem no mundo todo.

3.3 Uma vila comunista liberal

O modo de vida do comunista liberal é descrito por Žižek como análogo à forma de organização societária e de manutenção de mitos da comunidade do filme *A Vila*, dirigido por M. Night Shyamalan. O enredo pode ser sucintamente apresentado dessa maneira: há uma vila isolada em meio a uma floresta dos Estados Unidos, e a hermeticidade do lugar é mantida pelos seus habitantes através da crença generalizada na existência de monstros para além dos limites do vilarejo. A regra é ninguém sai, ninguém entra, e todos vivem sob ameaça de possíveis ataques das figuras monstruosas. A crise se estabelece quando uma das personagens precisa deixar a vila para conseguir medicação e a ela é revelado, pelos anciãos da comunidade, que, na verdade, os monstros. Alertam, entretanto, que esta é uma ficção necessária para manter a todos seguros de perigos tão piores quanto.

Contrapondo a interpretações superficiais de críticos de cinema ao filme de Shyamalan, Žižek percebe no longa-metragem uma faísca de comentário político, ao ver alguma correspondência entre a vila retratada e os experimentos práticos do socialismo utópico do século XIX. Assim, uma dicotomia se forma: de um lado, o mundo “antigo”, anterior, pleno de sentido, em que as relações sociais são sólidas e há verdades estáveis (dentro da vila); do outro, a “sociedade de risco moderna”, desagregada e atomizada pelo capitalismo tardio. A condição de existência desse primeiro mundo é a mitificação do mal que aflige o segundo, e essa ficção é fundamental para manter a integridade organizacional dos isolados.

Essa dicotomia existe fora do filme, mas, aqui, ambos os mundos são um só, porém bipartidos artificialmente pelos muito ricos que buscam refugiar-se da violência indiretamente causada por eles mesmos. Para distanciarem-se da violência subjetiva que explode na superfície do mundo liberal-capitalista moderno, mas sem, entretanto, abrir mão do que o sistema tem a oferecer de melhor, viver isoladamente à semelhança da vila de Shyamalan, e igualmente produzindo mitos acerca do que “está do outro lado” e do “outro que não somos nós”, geralmente os indivíduos comuns agentes da violência subjetiva, representando-os como a ontologização do mal, de modo a afastar ainda mais de si mesmos, tanto fisicamente quanto da consciência, os efeitos da violência sistêmica sobre o mundo, parece ter sido, até então, a melhor solução. Zizek, porém, consegue ver muito acertadamente que o “mal” não é propriamente o que descrevem os mitos dos muito ricos:

E se o verdadeiro mal de nossas sociedades não fosse a sua dinâmica capitalista enquanto tal, mas nossas tentativas de nos desprendermos dela – sem deixarmos de nos beneficiar com ela – construindo espaços comunitários protegidos, que vão dos “condomínios residenciais fechados” aos grupos raciais ou religiosos exclusivos? Ou seja, será que o aspecto essencial de *A vila* não seria precisamente demonstrar que, hoje, o regresso a uma comunidade autêntica, na qual as palavras expressassem ainda diretamente a verdade das emoções – a vila da utopia socialista – é uma fraude que só pode existir sob a forma encenada de um espetáculo para os muito ricos? As figuras exemplares do mal não são hoje os consumidores comuns que poluem o ambiente e vivem num mundo violento em que os laços sociais se desagregam, mas os que, embora plenamente implicados na criação das condições da devastação e da poluição universais, compram uma rota de fuga que os afasta da sua própria atividade, vivendo em condomínios fechados, comendo alimentos biológicos, fazendo férias em reservas naturais etc. (*idem*, p.31)

Essa forma asséptica e hipocondríaca do comunista liberal de conduzir a vida é representada sob o signo de “infertilidade” no filme “Filhos da esperança”, de Alfonso Cuarón. Em um cenário futurista, Cuarón mostra o mundo sob uma realidade distópica em que todos se tornaram inférteis, novas formas de segregação e controle social imperam e o hedonismo é norma de conduta. Zizek compara a situação existencial dos humanos no filme de Afonso ao conceito de Último Homem, de Friedrich Nietzsche (1844-1900): são apáticos, incapazes de sonhar, estacionados em uma posição confortável e sem riscos, abatidos por uma fraqueza geral do sentir. Zizek seleciona essas referências porque são elas que descrevem precisamente o modo de vida do comunista liberal do Primeiro Mundo, vazio de pretensões transcendentais, letargicamente entediados pela sempre imediata satisfação de necessidades sensíveis enquanto isolados das ruínas do mundo; do outro lado de seus condomínios fechados, porém, no chamado

Terceiro Mundo, há possibilidade ainda de vidas com horizontes mais vigorosos, embora igualmente niilistas, no ponto de vista nietzschiano:

Na realidade, a divisão entre Primeiro e Terceiro Mundo passa cada vez mais pelas linhas de uma oposição entre uma vida longa e satisfatória, preenchida pela abundância material e cultural e a dedicação da vida a uma causa transcendente. Não se trataria aqui do antagonismo entre aquilo a que Nietzsche chamava niilismo “passivo” e niilismo “ativo”? Nós, no Ocidente, somos os Últimos Homens, mergulhados em estúpidos prazeres cotidianos, enquanto os muçulmanos radicais estão dispostos a arriscar tudo, empenhados numa guerra niilista levada ao extremo da autodestruição. (*idem*, p. 32)

3.4 Sexualidade no mundo atonal

Zizek identifica como sintoma ideológico da pós-modernidade anulação da autoridade, refletida, por exemplo, na valorização de práticas sexuais que celebram o gozo individual mesmo quando exercidas em conjunto. O exemplo que Zizek usa é bem prosaico: foi organizada, em Londres, uma maratona de masturbação como meio de arrecadamento de fundos a serem direcionados a instituições de saúde. A justificativa para a escolha da atividade em questão é a de que, ao celebrar a masturbação, os velhos tabus que incriminavam o prazer sexual egoísta seriam confrontados e, a partir daí, novos valores, estreitamente relacionados ao indivíduo e supostamente mais inclusivos e “sensatos”, ganhariam protagonismo e força: a masturbação é a mais benéfica das atividades sexuais porque ela é um sinal de amor-próprio, possui diversos benefícios à saúde, é uma forma de sexo seguro, não há possibilidade de assédio. Assim, a atividade sexual a dois considerada a ideal no passado moderno fica em segundo plano. A relação agora a ser celebrada é aquela que independente do outro para acontecer e assim são redefinidas as noções de amor e de sexo, não mais figurando como as experiências de alteridade por excelência:

A atitude ideológica subjacente à ideia da Masturbatona é portadora das marcas de um conflito entre a sua forma e o seu conteúdo: constrói um coletivo a partir de indivíduos que se dispõem a *partilhar* com outros o egoísmo solipsista de seu estúpido prazer. Essa contradição, no entanto, é mais aparente que real. Freud já sabia da existência de uma ligação entre o narcisismo e a imersão na massa, que é perfeitamente transmitida pela expressão californiana “partilhar uma experiência” [*“to share an experience”*]. Esta coincidência de traços opostos baseia-se na exclusão que partilham: cada qual não só pode estar, mas de fato está sozinho no meio de uma multidão. Tanto o isolamento individual como a imersão do indivíduo na massa excluem a intersubjetividade propriamente dita, o encontro com o Outro. (ZIZEK, 2014, p. 33)

Não só na sexualidade, mas o fenômeno de atomização social (que se disfarça, sob o véu da ideologia, como processo de genuína integração e comunhão entre as pessoas) se dá também naquilo que é o grande marco do século XXI: o mundo cibernético e as interações a alcance global que se consegue através dele. A contradição aqui é a mesma que na maratona de masturbação: mesmo que aparentemente imersos em uma rede de comunicação global, os indivíduos não poderiam estar mais apartados uns dos outros, pois tudo que se obtém no virtual são simulacros de interações, simulacros de pessoas.

Esse movimento em que uma ideia se manifesta como seu exato oposto é próprio da ideologia. O sucesso da ideologia se dá quando ela é convincente o bastante para fazer parecer que aquilo que ela afirma perante o real é “espontâneo” e necessário, a própria natureza mesma das coisas, por isso “neutras” e puras de interesses (político, econômicos, etc) escusos que pudessem corromper a representação desse real. Essa neutralização de ideias arbitrárias faz com que as ideias dissidentes é que sejam alcunhadas como “ideológicas”, falsas, artificiais. Denunciar o caráter ideológico da violência é um dos objetivos de Žižek com o livro em análise nesse trabalho. Voltemos, aqui, à figura do comunista liberal. A violência objetiva é aquela que, na configuração ideológica hegemônica, não passa como “ideológica” ou condicionada, mas sim coincidente com o estado em que as coisas são e devem ser. Ao combater a violência subjetiva, os comunistas liberais escancaram a contradição ideológica sobre os quais seus ideais repousam:

Embora combatam a violência subjetiva, os comunistas liberais são eles próprios agentes da violência estrutural que cria as condições das explosões de violência subjetiva. Os mesmos filantropos que dão milhões de dólares para combater a Aids ou promover a educação arruinaram a vida de milhares de pessoas através da especulação financeira e criaram assim as condições para a emergência da mesma intolerância que pretendem combater. (*idem*, p. 36)

Por fim, Žižek conclui reconhecendo os comunistas liberais como ameaça e faz uma advertência aos movimentos sociais progressistas que se pretendem verdadeiramente emancipatórios:

Não devemos ter ilusão alguma: os comunistas liberais são hoje o inimigo com que se defronta qualquer tipo de luta progressista. Todos os outros inimigos – fundamentalistas religiosos e terroristas, burocracias estatais ineficazes e corruptas – são figuras particulares cuja ascensão e queda dependem de circunstâncias locais contingentes. É precisamente pelo fato de pretenderem resolver todos os aspectos

disfuncionais secundários do sistema global que os comunistas liberais são a encarnação direta do que está errado no sistema enquanto tal. Isso precisa ser levado em consideração no meio das várias alianças táticas ou dos compromissos que fomos levados a firmar com os comunistas liberais para combatermos o racismo, o sexismo e o obscurantismo religioso. (*idem*)

4 – Allegro - Violência divina

4.1 Benjamin com Hitchcock

Em mais um de seus exemplos cinematográficos, Zizek encontra nos ângulos de câmera dos filmes dirigidos por Alfred Hitchcock ¹³⁷uma metáfora que enquadra a “violência divina” como aquela que entra em cena de forma abrupta, como força intrusiva que passa a interferir, de modo a fazer justiça, em um mundo que até então era tão somente seu objeto de observação distante. Em seguida, Zizek faz referência Walter Benjamin e sua interpretação da obra *Angelus Novus*, de Paul Klee (1879-1940): o anjo da história, representado na pintura, desespera-se olhando para as ruínas do passado e tenta intervir de modo a reparar a injustiça destruidora, mas é impedido de agir por uma força maior, o progresso, que o impele violentamente ao futuro. Essa tentativa do anjo de intervir no passado, de impedir que o progresso faça com que a história acumule mais destroços, é correspondente ao mecanismo da violência divina:

E se a violência divina fosse a intervenção selvagem desse anjo? Ao ver o amontoado de escombros que cresce em direção ao céu, esses destroços da injustiça, o anjo contrataca de vez em quando para restabelecer o equilíbrio, vingando-se do impacto devastador do “progresso”. 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. (ZIZEK, 2014, p. 116)

Opondo-se à violência divina justa e redentora, há uma forma diversa de sua manifestação, isto é, a violência divina que não é nada além de violência pura, injustificada, sem sentido, e que cai sobre a terra para fazer permanente a imagem do trauma. O exemplo paradigmático dessa violência divina se dá na história de Jó, que recusa veementemente a atribuir às desgraças que lhe acometem sob comando divino um significado maior que possibilitaria colocá-las dentro de um plano maior divino e harmônico. Não, é preciso rejeitar as explicações teológicas: o fato cruel não deve ser encoberto por interpretações reconfortantes.

¹³⁷ Alfred Hitchcock (1899-1980) foi um diretor e produtor de cinema. Conhecido também como “Mestre do Suspense”, marcou o gênero cinematográfico de terror com filmes como *Psicose* (1960) e *Os Pássaros* (1963).

Jó deve ser inconsolável, deve ater-se a uma fé absoluta e aceitar as coisas como determinadas por Deus. De um ponto de vista secular, essa recusa a atribuir sentido a grandes catástrofes também desempenha um papel importante: é somente recusando vê-las como parte de um todo maior de significado que podemos rejeitar uma concepção teleológica da história, ou seja, o ponto de vista de que existem eventos que, por mais terríveis que sejam, devem de todo modo acontecer pois seriam de algum modo essencial para o desenvolvimento da história. Atribuir significação maior às grandes tragédias da humanidade se afigura, pelo menos para nós, modernos, como perturbador e odiável:

Essa resistência ao sentido é um aspecto decisivo quando enfrentamos catástrofes potenciais ou efetivas – da Aids e do desastre ecológico ao Holocausto, casos que se recusam a um “sentido mais profundo”. Trata-se de um legado de Jó que nos impede de nos refugiarmos na figura transcendente e corrente de Deus como Senhor secreto que conhece o sentido do que nos parece uma catástrofe sem sentido, esse Deus que vê o quadro geral no qual aquilo que percebemos como uma mancha contribui para a harmonia global. Quando nos confrontamos com um acontecimento como o Holocausto ou a morte de milhões de pessoas no Congo durante os últimos anos, não será obsceno afirmar que essas manchas têm um sentido mais profundo através do qual contribuem para a harmonia do todo? Haverá uma totalidade que possa justificar teleologicamente, e assim redimir ou superar, um acontecimento como o Holocausto? (*idem*, p. 117)

Mas, curiosamente, são feitas exceções para determinados tipos de catástrofe. O atentado terrorista às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, por exemplo, recebeu interpretações diversas que ora o enquadravam como um castigo divino, punindo os americanos pelo seu modo supostamente ímpio e pervertido de viver, ora como benção divina, apenas superficialmente afigurando-se como desastre sem fundamento, mas cujas consequências resvalariam em um afloramento de sentimentos de solidariedade comunitária em suas vítimas e naqueles de todo parte do mundo que se compadecessem com o evento. Afinal, é nesse vício interpretativo que vê em tudo um indício de Deus que nos vemos em um cenário confortável em que tudo está sob controle (ainda que não no de nossas mãos) e o sofrimento coletivo há de ser eventualmente compensado de alguma forma. Em contrapartida, Zizek cita G.K Chesterton (1874-1936) argumentando que, paradoxalmente, enxergar em casos ordinários ação divina direta é negar o caráter único e extraordinário do milagre cristão da ressurreição. Zizek interpreta que, afirmando a ressurreição e renunciando às explicações mágicas ou pseudodivinas que poderiam ser aplicáveis a tudo, só então teríamos real poder de decisão:

[...] Chesterton nos oferece um Deus que abandona a sua posição transcendente e se precipita na sua própria criação. Esse Deus-homem compromete-se inteiramente com o mundo, chegando ao ponto de até mesmo morrer. Nós, humanos, ficamos sem qualquer poder superior que vele sobre nós, e resta-nos apenas o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade do destino da criação divina – e, portanto, do próprio Deus. (idem, p. 119)

4.2 O que não é violência divina...

Conclui-se, então, que a violência divina na concepção de Walter Benjamin não coincide com uma suposta violência divina dos terroristas fundamentalistas religiosos do 11 de setembro, assim propagada midiaticamente. Zizek afirma, então, para aventar uma hipótese, que talvez violência divina se refira à “violenta explosão de ressentimento que encontra expressão nesse espectro que vai dos linchamentos de massa ao terror revolucionário organizado” (2014, p. 120). Vejamos.

Zizek utiliza o trabalho teórico do filósofo alemão Peter Sloterdijk para explorar uma possível conceituação do termo “ressentimento”. Sloterdijk argumenta que a história do Ocidente se baseia na tentativa de restabelecimento global da justiça através da ira, sentimento esse que não é meio para reparação do dano material ou humanitário que uma violência injusta causou, mas sim do orgulho ferido daqueles que foram atingidos por essa violência, vítimas que formam uma massa revolucionária de ressentidos. A ira como instrumento do ressentimento está presente na ideia de Juízo Final cristão travestida de misericórdia: mesmo que proibido ao cristão o recurso à vingança, pois é preciso “dar a outra face”, descansa tranquilo o devoto sabendo que, na culminação de todos os pecados e dívidas, isto é, no juízo final, aqueles que faltaram com ele sofrerão sumariamente o castigo divino devido, muito pior que qualquer punição com que pudesse responder no momento imediato da violência sofrida.

Sloterdijk afirma desdenhosamente que os movimentos da esquerda comunista moderna, colocando no centro de sua política o “povo” como sujeito revolucionário que, à semelhança do deus cristão, puniria os injustos em um momento futuro indeterminado em que o peso das injustiças acumuladas se tornaria insuportável, não conseguiram se efetivar plenamente apenas com “explosões de ira revolucionária”, e outras formas de manifestação de ira ressentida foram necessárias para complementar esse projeto de modo que ele se tornasse, talvez, possível de ser efetivado. O terror comunista de Stalin e Mao Zedong (1893-1976) seriam exemplos dessa ira, mas expressões mais contemporâneas são também apontadas por

Zizek: “o populismo latino-americano, os ecologistas, os movimentos anticonsumistas, e outras formas de ressentimento antiglobalização” (2014, p. 121). A posição do filósofo alemão antagoniza de forma assertiva, porém, com qualquer empreendimento da esquerda radical ou qualquer projeto que tenha como base o ressentimento, preferindo recorrer a uma via liberal como projeto (ou tentativa) de reestabelecimento da justiça no mundo (desistindo, porém, de qualquer pretensão universalista):

Qual é, portanto, o programa de Sloterdijk? Devemos ir “para além do ressentimento”, desejo que se formula na última parte do livro. Devemos deslegitimar a ligação fatal entre os intelectuais e o ressentimento sob todas as suas formas, incluindo as versões feministas, pós colonialistas e ecologistas. Deveríamos reassumir a abordagem liberal cuja primeira formulação se encontra na tríade de John Locke, vida-liberdade-propriedade, assistida pela amarga pílula antirressentimento de Nietzsche. Precisamos aprender a viver no interior de uma cultura mundial pós-monoteísta, numa meritocracia antiautoritária que respeite as normas civilizadas e os direitos pessoais, equilibrada entre o elitismo e o igualitarismo. Precisamos formular um “código de comportamento” liberal que consiga equilibrar a interação de múltiplos agentes tímóticos e impedir assim a fatal corrente que conduz à destruição ecológica e ética. (*idem*, p. 121)

Nesse ponto, Zizek recusa considerar essas explosões de ressentimento de movimentos antiglobalização, ou até mesmo a conceituação de ressentimento de Sloterdijk, como correspondentes à “violência divina” de Benjamin. Na verdade, Zizek procura redimir o conceito de ressentimento colocando-o ao lado da tríade de modos convencionais de se lidar com uma injustiça na forma de crime: punição, perdão e esquecimento. Primeiro, reconhece que há um tipo de ressentimento heroico que não é meramente uma reação a uma força subjugadora, mas afirmação da força da vítima de fazer com que a narrativa de seu trauma não seja ignorada pela história:

[...] aqui, o ressentimento nada tem a ver com a moral do escravo. Representa antes uma recusa de “normalizar” o crime, de torná-lo parte do curso habitual/explicável/compreensível das coisas, de integrá-lo numa narrativa de vida consistente e dotada de sentido [...] (*idem*, p. 122)

Depois, Zizek analisa a relação entre punição e perdão no judaísmo e no cristianismo. Na primeira doutrina, aparentemente mais cruel por se basear no *ius talionis*¹³⁸ e considerar

¹³⁸ Lei de Talião em latim. Refere-se à lei babilônica, representada na Bíblia e presente no direito romano antigo, que determinava que fosse aplicado como punição a malfeitores os mesmos danos materiais ou físicos infligidos sobre as suas vítimas.

punição como algo próximo da vingança, o detrator das leis terrenas ou divinas é castigado e assim sua culpa é expiada. Nessa perspectiva, a punição é o caminho para reconstituição moral e da pureza de alma do algoz, ficando ele livre de seu passado assim que quitada a dívida. No cristianismo, porém, por trás de seu misericordioso perdão incondicional da dívida da humanidade contraída através do pecado original, perdão esse efetivado pelo sacrifício de Jesus na cruz para salvar os pecadores da danação eterna, há, na verdade, através desse gesto salvífico, uma imposição sobre o criminoso (ou pecador) de uma culpa eterna e dívida impossível de ser quitada: como pagar a Deus o equivalente a uma salvação da alma? Ao contrário do judaísmo, em que o crime é punido, perdoado e esquecido, aqui o delinquente, sempre atado à culpa de ter sido salvo sem a punição que pagaria por essa redenção, nunca poderia se livrar plenamente do seu pecado. Žizek dirá que, para crimes humanitários de grande magnitude, a fórmula de punir para assim perdoar e esquecer não é adequada, acatando a perspectiva cristã. O ressentimento que faz com que o delito seja sempre lembrado, revelado, discutido, talvez perdoado, mas certamente nunca esquecido, se afiguraria como a única maneira confortável de lidar com traumas magnânicos:

Como intervém, então, o ressentimento autêntico em tudo isto? Enquanto quarto termo suplementar da tríade de punição (vingança), perdão e esquecimento, entra em cena como a única posição autêntica que podemos assumir perante um crime de uma monstruosidade tão grande – como o extermínio pelos nazistas dos judeus da Europa – que as outras três instâncias perdem o seu impacto. Não podemos perdoar e menos ainda esquecer um ato semelhante, do mesmo modo que não podemos puni-lo adequadamente. (*idem*, p. 124)

A concepção de Sloterdijk de ressentimento fica assim reabilitada pela conceituação de um ressentimento “autêntico”. Desse modo, fica mais próxima do que Benjamin quis dizer com “violência divina”, mas não o suficiente para uma determinação satisfatória. {A/C: o problema maior dessa aproximação com Benjamin parece ser o lugar do conceito de culpa, que, em Benjamin, deve ser expiada com a violência divina. A culpa liga-se à violência mítica. Em Žizek o ressentimento carregaria a ideia de culpa? De qualquer forma, a ideia de rememorar, de nunca esquecer, é bem benjaminiana. A autora conseguiu conduzir muito bem a exposição de ideias nestes últimos parágrafos}

4.3 ...o que, afinal{,} é a violência divina!{?}

Seria possível definir a violência divina de forma palpável, com exemplos históricos concretos em que sua manifestação seja óbvia e clara, apontando para eventos como, por exemplo, o terror revolucionário francês do final do século XVIII? Zizek acha que sim. Começa, então, a analisar, de forma direta e indireta, o que Benjamin diz em *Para uma crítica da violência* (1921).

A violência divina benjaminiana se opõe à violência mítica, que é também a violência do direito institucionalizado. A violência mítica é contra a vida em nome da ordem; ela culpa e depois expia, com a punição. A violência divina está para além do direito, é expiadora de culpa, golpeia a vítima letalmente, mas sem derramamento de sangue. Não há sangue porque a “vida natural” não está sob o seu domínio, mas sim sob o da violência mítica, responsável por estabelecer o domínio da Lei através do Estado e que pode ir contra a vida natural caso ela apresente, em suas diversas variações, alguma ameaça ao sistema guardado por essa violência. Para se manter, a violência mítica exige sacrifícios; a violência divina os recebe. Aqueles a quem a violência divina ataca são irremediavelmente culpados e não servem para o sacrifício. Violência mítica é pulsão de morte, caminha em direção a ela; a divina é excesso de vida:

A violência divina purifica o culpado, não da culpa, mas da lei, porque a lei se limita aos seres vivos: não tem alcance além da vida, não pode tocar o que é excesso sobre a vida, o que é mais do que a simples vida. A violência divina é uma expressão da pura pulsão, da não morte, do excesso de vida, que fere a “vida nua” regulada pela lei. A dimensão “teológica” sem a qual, para Benjamin, a revolução não pode vencer é a própria dimensão do excesso da pulsão, da sua “demasia”. (*idem*, p. 126)

Zizek identifica tanto no holocausto nazista quanto no terror revolucionário de 1792-1794 como exemplos de violências que mataram sem que fosse crime e sem que houvesse sacrifício de qualquer tipo. O projeto nazista, porém, está mais próximo da violência mítica por ter sido perpetrado pelo Estado.

Zizek continua com o comentário à Benjamin agora referindo-se ao seguinte trecho do ensaio do filósofo alemão: “A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de ‘violência que reina’ [*waltende Gewalt*]”. A violência divina é signo da “injustiça do mundo, de um mundo eticamente desarticulado” (*idem*, p. 127) e não pretende restituir no mundo o equilíbrio através da justiça. A violência divina é signo, mas não tem significado ou sentido: não há um “Grande Outro” responsável por articulá-la, ou seja, ela não parte de uma interferência direta de Deus no mundo, e por isso é difícil apontar para um ato de violência e dizer com absoluta certeza de que ela seja demonstração divina de força. A

violência divina não é aquela que se manifesta através de um que se diz agir sob o comando de Deus, nem é a força anterior ao Estado e que o funda posteriormente, nem é a irracional explosão de violência desordenadora.

Utilizando a Revolução Francesa como exemplo, Zizek esclarece: o terror revolucionário francês se relaciona com a violência divina porque o empreendimento reconheceu essa violência em iminência de irromper no povo, nas massas populares interessadas na revolução. Fundar um novo Estado, como exigia o povo, era necessário para que a violência divina permanecesse em latência (“Sejamos terríveis para que o povo não tenha de ser” (DANTON *apud* ZIZEK, 2014, p. 128). A violência revolucionária não pode se dizer como “expressão da vontade popular”, pois a violência divina (a “voz do povo”) não é, nunca, um meio para o fim. A decisão dos líderes da Revolução de proceder de modo violento é uma que é feita solitariamente, sem poder ser justificada por um motivo maior. Zizek assim arremata como uma definição possível da violência divina benjaminiana:

A violência divina deveria ser assim concebida como divina no sentido preciso do velho adágio latino *vox populi, vox dei*: não no sentido perverso do “fazemos isto enquanto simples instrumentos da Vontade do Povo”, mas no sentido de uma assunção heroica da solidão da decisão soberana. Trata-se de uma decisão (matar, arriscar ou perder a própria vida) levada a cabo numa solidão absoluta, sem cobertura por parte do Grande Outro. Se é extramoral, não é “imoral”, não autoriza simplesmente o agente a matar com uma espécie de inocência angélica. Quando os que se encontram fora do campo social estruturado ferem “às cegas”, reclamando e impondo justiça/vingança imediata, eis a violência divina. (2014, p. 128)

5. Epílogo - Adagio

“Que lição, portanto, tirar deste livro?” (ZIZEK, 2014, p. 131)

Zizek conclui, enfim, sua exploração em torno do problema da violência. Nesta seção, expõe de forma objetiva os seus resultados, o que aprendeu e o que nós, leitores, podemos aprender. São três as lições aprendidas:

Primeiro, que a violência não é má em si mesma, e fazer parecer que ela é se constitui como um truque ideológico que busca acobertar violência fundamentais muito mais atroz. Em outras palavras, a violência “subjéctiva” não é sempre imoral ou injusta e tampouco pior que as violências “simbólicas” e “sistémicas” que podam possibilidades de pensamento e são responsáveis por desastres humanitários sem precedentes e que, mesmo assim, conseguem passar impunemente, ou pior, constituem o estado de “normalidade” por si mesmos.

Depois, que é difícil ser de fato violento, agir de modo a modificar as bases da vida social. As explosões de violência são só superficialmente destrutivas, seja ela efetuada individualmente ou coletivamente. Mesmo os grandes eventos violentos da história, como os expurgos stalinistas da década de 1930 ou os extermínios da Alemanha nazista de Hitler, citados por Zizek, não passaram de movimentos reacionários que, no primeiro caso, tentara salvar um projeto degradado internamente, e, no segundo caso, fez a manutenção do que sempre foi para evitar que a o estado de coisas fosse de fato modificado pelo comunismo em vias de (ou ao menos coma possibilidade de) ascender. A violência que de fato revoluciona é, na verdade, afirmativa, propositiva, ativa:

É por isso que, para colocá-lo em termos nietzschianos que aqui se mostram apropriados, a diferença fundamental entre a política emancipatória radical e as explosões de violência impotente consiste no fato de um gesto político autêntico ser *ativo*, impor e instaurar uma visão, ao passo que as explosões de violência impotente são fundamentalmente *reativas*, a reação a uma intrusão incômoda. (*idem*, p. 134)

Por fim, que a violência não é necessariamente efetivada por atos, mas também por contextos, atividades e inatividades – ou seja, não há ação violenta em si. Por vezes, o gesto mais violento e com maior potencial subversivo é o de se abster de qualquer ação. Em alguns casos, recusar-se a jogar nos termos estabelecidos pelo sistema é a melhor maneira de fazê-lo cair: fazendo com que ele morra de inanição, negando o que ele exige de nós, isto é, ações e reações que, por obedecerem a premissas do sistema, não servem para efetivar sua queda. Zizek, assim, finaliza:

É melhor não fazermos nada do que nos empenharmos em ações localmente limitadas que em última instância funcionam de forma a permitir que o sistema aja com menos atrito (ações do tipo proporcionar espaço para a multidão das novas subjetividades). A ameaça hoje não é a passividade, mas a pseudoatividade, a premência de “sermos ativos”, de “participarmos”, de mascararmos o nada do que se move. (*idem*, p. 136)

{A/C final: a autora produziu um trabalho com pouquíssima necessidade de revisão, estando quase que completamente adequado às normas exigidas. Além disso, há muita clareza na exposição das ideias, indo o texto em direção até aos temas mais difíceis e imbricados. O objetivo principal de expor de forma organizada os tópicos dos capítulos selecionados foi bem cumprido}

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Jacinta Vieira Santos

Universidade Federal de Sergipe

Disciplina: Introdução à Metodologia Científica

Docente: William de Siqueira Piauí

Discente: Jacinta Vieira Santos

Matrícula: 202200020281

Data: 24/10/2022

ZIZEK, Slavoj. <i>Violência: seis reflexões laterais</i> . Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

{Retirar a referência da obra da tabela e deixar no corpo do texto, a aluna esqueceu de colocar “0pt” em “Depois” na aba “Parágrafo”}

Tal como Franz Kafka em seu monumental *O Processo*¹³⁹, Slavoj Zizek, quiçá sem pretensão, faz com que nós, seus leitores, sintamo-nos mareados em terra firme. Publicado em 2014 no Brasil, embora a sua primeira publicação date de 2007, a obra *Violência: seis reflexões laterais* afasta os olhares viciados sobre a temática em tela e atribui centralidade à pulsão anônima do capital que, à sombra dos conflitos travados entre atores antagônicos, impera de forma intransponível com sua “dança metafísica autopropulsiva” (ZIZEK, 2014, p. 25), a qual submerge e sufoca aqueles que nela estão imersos, ao passo que “fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real” (*Ibid.*, p. 26).

Em frenesi, erudição, leveza, profundidade e humor se encontram, pondo-nos a questionar até nossas suposições mais elementares sobre o mundo contemporâneo. Isto posto,

¹³⁹ *O Processo* (no original em alemão, *Der Prozess*) é um romance do escritor checo Franz Kafka, que conta a história de Josef K., que acorda certa manhã, e é processado e sujeito a longo e incompreensível processo por um crime não especificado. *O Processo* apresenta ao leitor a narrativa carregada de uma atmosfera claustrofóbica, absurda e distópica, na qual o personagem Josef K. está imerso. Tal atmosfera deve-se mormente à sequência infindável de surpresas quase surreais, geradas por uma lei maior e inacessível, que está, no entanto, em perfeita conformidade com os parâmetros reais da sociedade moderna. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Processo>.

reflexos de um imenso capital cultural, ainda que oblíquas, as reflexões aqui {no livro} empreendidas abarcam não só numerosas referências cinematográficas, artísticas e literárias, como também “poderosa teoria hegeliana, pensamento lacaniano em movimento e em contato com as grandes questões do pós-estruturalismo francês, filosofia da linguagem anglo-saxônica, temperado com certa adesão crítica ao marxismo” (MONTENEGRO, 2016, p. 238); além, é claro, de diversas conjecturas que ultrapassam o campo das ciências humanas.

Outrossim, elementos do passado e presente cruzam-se ininterruptamente. De modo que, ainda que sua obra não assista a acontecimentos como a explosão da Primavera Árabe e da Guerra na Síria, *Violência: seis reflexões laterais* contempla inúmeros eventos que o antecedem, a exemplo das máculas legadas pelo “breve” século XX, bem como as mostras de um mundo que atordoado marcha pelo Terceiro Milênio. Este último marcado por terrorismos e seus rebatimentos nas políticas de exceção baseadas no medo, pelas várias expressões contemporâneas de fundamentalismos (de matriz islâmica ou liberal), pela atuação dos movimentos contestatórios e pelos novos contornos do capitalismo e suas opressões.

De tal modo, como abscessos purulentos, arrebentam momentos de ira revolucionária e manifestações “irracionais” de violência subjetiva. Contudo, sem apelar para sentimentalismos, mesmo em face da carnificina, da brutalidade e do sadismo mais atroz, Slavoj Žižek foge de dicotomias estéreis e nos auxilia em uma nova compreensão. Em seu procedimento analítico, não busca por um bode expiatório ou estigmatiza a violência. Esta, quando fundamental ao capitalismo, “não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas ‘más’ intenções, mas é puramente ‘objetiva’, sistêmica e anônima” (ŽIZEK, 2014, p. 26).

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

a sua subjugação a um sistema de finanças capitalistas que torna inevitável a ascensão de uma classe financeira de elite.

Assim, embora o livro seja composto por seis ensaios, o trabalho aqui realizado tomará por base somente as incursões feitas ao longo da primeira e da sexta reflexão, englobando também o prefácio, a introdução e o epílogo. Ademais, respeitando a estrutura estabelecida pelo próprio autor, títulos, partes e subpartes permanecerão os mesmos que constam no sumário.

Por conseguinte, as partes analisadas serão “Prefácio à edição brasileira” (p. 7-15), “Introdução – O manto sangrento do tirano” (p. 17-22), o primeiro capítulo “*Adagio ma non troppo e molto espressivo*” (p. 23-43), que assume também o título de “SOS violência”, o sexto capítulo “*Allegro*” (p. 141-159) ou “Violência Divina” e o epílogo intitulado “*Adagio*” (p. 161-169).

No “Prefácio à edição brasileira”, em um discurso explicativo-justificativo, Zizek elenca alguns apontamentos imprescindíveis ao se considerar a questão da violência, ao passo que desarticula determinadas críticas a sua obra. Em “Introdução – O manto sangrento do tirano”, delineia o caminho que será traçado ao longo dos seis ensaios, de modo que nossa travessia por sua tese sobre a violência exigirá não uma corrida apressada, mas sucessivas idas, vindas e quantos passos para trás forem necessários. Demonstrar-se-á, pois, a interação entre as tipologias da violência de forma desapassionada, isto é, resistindo ao fascínio da violência subjetiva e prezando por uma “descrição sem lugar” que respeite as vítimas.

Em “*Adagio ma non troppo e molto espressivo*”, o qual é dividido nas subpartes “Violência: subjetiva e objetiva”, “Os bons homens de Porto Davos”, “Uma Vila Comunista Liberal” e “Sexualidade no mundo atonal”, Zizek, explorando acontecimentos históricos e referências cinematográficas, discorre sobre a interação entre os três tipos de violência e historiciza a noção de violência objetiva, ao passo que expõe os novos contornos assumidos pelo capitalismo em um mundo pós-moderno e as implicações trazidas pelos atos e discursos dos “comunistas liberais” para a cena global.

Já em “Violência Divina”, que compreende as subpartes “Benjamin com Hitchcock”, “O que não é a violência divina” e “... e o que, afinal, é a violência divina!”, seguindo os rastros do ensaísta alemão, o autor se volta para um enigmático texto escrito por Walter Benjamin, em

1921, intitulado *Para uma crítica da violência*, estabelece um profundo diálogo com aquele e resgata o conceito de “violência divina” com vistas a seu caráter emancipador.

Por fim, no epílogo, o autor retoma, resumidamente, os pontos cruciais das teses defendidas ao decorrer dos seis ensaios, enunciando também a lição tripla que pôde ser retirada desta investigação que esteve em voltas com o tema da violência. Ademais, enuncia, por fim, que, quando os apelos em favor da paz se tornam frases insípidas; as vozes, perdidas e à deriva, a única coisa acertada é se conformar com as condições existentes, haja vista que, “por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta a se fazer.” (ZIZEK, 2014, p. 169). Assim a violência, como a lança de Aquiles, pode cicatrizar as feridas que ela mesma fez.¹⁴⁰ {A/C: Excelente a forma como a introdução elenca os principais pontos do livro, de forma objetiva e bem clara.}

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

{títulos de subseção devem estar em caixa baixa}

{Observar a distância de uma espaço de 1,5 entre os títulos das subseções e o corpo do texto posterior e de dois espaços do corpo do texto anterior. Os títulos das subseções devem estar em caixa baixa}

Do latim *prae-fatio*, prefácio indica a ação de falar no princípio. Desse modo, neste texto que precede o despontar da obra, Zizek fornece algumas informações que poderão facilitar a sua compreensão. Em geral, prefácios não são necessariamente da responsabilidade do autor, todavia, na contramão da concepção geral, o filósofo eslavo assume para si o dever de fazê-lo, haja vista que, em face das inúmeras respostas críticas suscitadas pela edição original, fez-se necessário incluir algumas advertências preparatórias para a leitura na sua edição brasileira. Isto posto, tendo em vista que o autor não tem aqui por pretensão resumir nem desenvolver os conteúdos presentes na obra, no seu horizonte de expectativa, vemos então um discurso explicativo-justificativo que desarticula as críticas, ao passo que elenca alguns apontamentos imprescindíveis ao se considerar a questão da violência.

Assim sendo, Zizek, primeiramente, busca deixar claro qual seria, de fato, o alcance efetivo da tão temida violência revolucionária. Ao resgatar um trecho de um dos mais famosos livros de Mark Twain, *Um ianque na corte do rei Artur*, o escritor eslavo demonstra que não se deve equiparar a reação do oprimido com a violência do opressor, de modo que fazê-lo é

¹⁴⁰ Trecho retirado do prefácio escrito por Jean-Paul Sartre para o livro “*Os Condenados da Terra*” do psiquiatra e filósofo antilhano Frantz Fanon.

reproduzir um discurso inflamado por uma desonestidade vil que almeja colocar a resposta violenta das multidões em um grau superior ao da violência que a instiga:

Havia dois “Reinos de Terror”, se quisermos lembrar e levar em conta: um forjado na paixão quente; o outro, no insensível sangue frio... Nossos arrepios são todos em função dos “horrores” do Terror menor, o Terror momentâneo, por assim dizer, ao passo que podemos nos perguntar o que é o horror da morte rápida por um machado em comparação à morte contínua, que nos acompanha durante toda uma vida de fome, frio, ofensas, crueldades e corações partidos? Um cemitério poderia conter os caixões preenchidos pelo breve Terror diante do qual todos fomos tão diligentemente ensinados a tremer e lamentar, mas a França inteira dificilmente poderia conter os caixões preenchidos pelo Terror real e mais antigo, aquele indizivelmente terrível e amargo, que nenhum de nós foi ensinado a reconhecer em sua vastidão e lamentar da forma que merece. (apud ZIZEK, 2014, p. 7). {Deve haver espaçamento de 1 espaço de 1,5 antes e depois das citações}

Nesse sentido, segundo o autor, para compreendermos a natureza paralaxe¹⁴¹ da violência é preciso deter-se entre diferentes âmbitos que se inter cruzam, a citar o poder e a violência social. Logo, ledor engano é pensar determinadas crises econômicas e o caos provocado por elas enquanto fenômenos inevitáveis que assumem uma força natural. Essas ocorrências devem ser experienciadas como aquilo que de fato são: a violência na sua forma mais mordaz.

Por consequência, o autor assevera ser imperativo desmistificar o problema da violência, evitando, assim, afirmações simplistas, a exemplo de falas que atribuem ao comunismo do século XX um uso excessivo de violência assassina, fato que, embora verídico, nubla uma importante questão que subjaz a sua utilização desmedida. A justificação dos assassinatos em massa e demais atrocidades não representa uma mutação na ordem comunista, muito pelo contrário. Não há perversão do plano comunista, pois no seu âmago já estava a violência desenfreada e irrestrita. Logo, os comunistas não negligenciaram a democracia, a impossibilidade de coexistência com uma ordem democrática estava inscrita sob seu projeto de transformação global. Isto posto, uma pretensa suspensão ética do teológico-político¹⁴² não

¹⁴¹ Paralaxe é a distância aparente da posição de um objeto quando observado de dois pontos diferentes distanciados entre si. Assim, para compreender a natureza paraláctica da violência é preciso que busquemos as respostas nos fenômenos analisados, na medida em que as práticas possam ser identificadas como subversões dos princípios e premissas defendidos, uma vez que há o confronto entre dois pontos de vista intimamente ligados entre os quais não é possível haver nenhum fundamento neutro comum.

¹⁴² “Perderá tempo quem busque mostrar, de maneira a mais persuasiva possível, a um sindicalista apegado à verdade da ética da convicção, que sua atitude não terá outro efeito senão o de fazer aumentarem as possibilidades de reação, de retardar a ascensão de sua classe e de rebaixá-la ainda mais – o sindicalista não acreditará. Quando as consequências de um ato praticado por pura convicção se revelem desagradáveis, o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade Deus, que assim criou os homens.” (WEBER, 2013, p. 113). {A/C: Seria interessante explicar um pouco mais a nota de rodapé.}

bastaria para suspender a barbárie, haja vista que a problemática aqui não reside na radicalização desse engajamento, mas com “algo de errado com a visão em si, em seus próprios termos (teológico-)políticos. Assim, o stalinismo não deve ser rejeitado porque era imoral e assassino, mas porque falhou em seus próprios termos e traiu suas próprias premissas.” (ZIZEK, 2014, p. 9).

Em virtude disto, o criticismo em larga escala dentro do próprio movimento tornou-se uma característica peculiar, visto que, em contraste com movimentos fascistas, aquele possuía a crítica como elemento inerente a sua ordem. Contudo, tais posicionamentos estavam tão somente repletos de ilusões, pois na busca pela verdadeira essência do socialismo estava a ruína de algo que, quiçá, nunca tenha existido. Por fim, não subestima a brutalidade do próprio Exército Branco e de suas forças contrarrevolucionárias à época da Revolução Russa, uma vez que o antissemitismo foi também um germe inscrito no tecido da direita russa. Zizek postula, portanto, que caso os Brancos tivessem sido vitoriosos, a palavra “comum” para o fascismo teria sido russa, não italiana.

Por fim, ao referir-se ao movimento estadunidense Occupy Wall Street¹⁴³, o escritor esloveno desata as amarras que limitam a nossa visão e demonstra que o mais pacífico dos protestos pode conter um absurdo potencial violento, superando, inclusive, eventos escancaradamente brutais. Contudo, é penoso o reconhecimento da violência ativa que subjaz a qualquer processo verdadeiramente emancipatório, haja vista que, erroneamente, a associam ao terror sanguinário. Exemplo emblemático que suscitou numerosas críticas foi a comparação do potencial violento de Mahatma Gandhi e Adolf Hitler. Em uma análise provocativa, Zizek não age em defesa de uma violência ultrarradical, mas desarticula a compreensão habitual do vocábulo “violento”, de modo que a violência passa a englobar as profundas mudanças sistêmicas e institucionais. Todavia, como afirma o autor, é difícil ser realmente violento, pois em poucos casos há de fato alguma ressonância sobre o sistema e seus pilares mais básicos¹⁴⁴.

¹⁴³ Em 17 de setembro de 2011, cerca de 150 pessoas ocuparam o Zuccotti Park, localizado em Manhattan, o distrito financeiro de Nova York. Segurando cartazes e gritando palavras de ordem, os manifestantes protestavam contra a desigualdade econômica e social nos Estados Unidos. O movimento, inspirado na Primavera Árabe, não possuía liderança e tinha como objetivo manter uma ocupação constante em Wall Street, a rua mais importante do distrito. Entre 2011 e 2013, o Occupy Wall Street chamou a atenção do mundo, abrindo discussões e fazendo com que parte da população reconhecesse a ganância corporativa, a corrupção e a disparidade socioeconômica. Apesar disso, o movimento não conquistou mudanças significativas. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/occupy-wall-street/>>.

¹⁴⁴ Slavoj Zizek, ao parafrasear Bertolt Brecht: “O que é um assalto a um banco comparado com a fundação de um banco?”, vale-se de sua fala para comparar as explosões devastadoras dos guardas vermelhos empenhados na

Vale-se de numerosas referências cinematográficas. Assim, asseverando a validade da sua afirmativa, isto é, de que Gandhi teria sido mais violento que Hitler, Žižek elucida:

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* teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. (ŽIŽEK, 2014, p. 11). {A/C: Citação importante de ser colocada. Žižek parece trazer ao chão as reflexões benjaminianas sobre violência divina, a princípio de ordem religiosa e esotérica. É uma interpretação realmente interessante e que merece aprofundamento.}

Por fim, Žižek, brilhantemente, articula uma retomada do que foi discutido ao longo do prefácio mediante uma análise de *Sem Proteção*¹⁴⁵, filme de Robert Redford. A narrativa, como inúmeras obras cinematográficas, foge ao tema da violência, de sua legitimação e do seu aspecto inadmissível. Do mesmo modo, as personagens, contraditórias, portadoras do instante e de suas circunstâncias, são um retrato do desaparecimento da esquerda radical de nossa realidade política e ideológica. Assim, com um discurso polêmico e que assume grande valor literário, Žižek assina seu texto e o sela temporalmente.

INTRODUÇÃO – O manto sangrento do tirano

Em *Introdução – o manto sangrento do tirano*, Slavoj Žižek delinea o caminho que será traçado ao longo dos seis ensaios, de modo que nossa travessia por sua tese sobre a violência exigirá não uma corrida apressada, mas sucessivas idas, vindas e quantos passos para trás forem necessários. Demonstrar-se-á, pois, a interação entre as tipologias da violência de forma desapixonada, isto é, resistindo ao fascínio da violência subjetiva e prezando por uma

Revolução Cultural Chinesa com o que seria, de fato, a verdadeira Revolução Cultural, isto é, a dissolução permanente de todas as formas de vida ditadas pela reprodução capitalista.

¹⁴⁵ Jim Grant (Robert Redford) é um advogado viúvo que leva uma vida pacata com sua filha. Muito diferente de 30 anos atrás quando ele era um ativista radical, membro do grupo terrorista Weather Underground. Procurado na época por assassinato, Jim vinha ocultando sua verdadeira identidade desde então. Quando Sharon (Susan Sarandon), uma antiga amiga e integrante desse grupo é presa pelo FBI, um jovem e ambicioso repórter (Shia LaBeouf) acaba descobrindo ligações entre os dois expondo a verdadeira identidade de Jim. Revelado, Jim começa uma jornada para limpar seu nome, ao mesmo tempo que terá que escapar de uma caçada policial. Disponível em: < <https://www.imagemfilmes.com.br/filme/sem-protecao>>.

“descrição sem lugar” que respeite as vítimas. Nesse viés, partindo do reconhecimento de uma lacuna paraláctica intransponível, o caminho da análise empreendido segue os rastros deixados pela interação entre essas dimensões imanentes e ao mesmo tempo irreduzíveis.

Desse modo, adentra *Violência: seis reflexões laterais* observando que quando pensamos em violência tendemos automaticamente a imaginar a sua expressão em atos criminosos, atos de terror, agitação civil e guerras. No entanto, se quisermos entender a violência, devemos nos afastar da “[{“}sedução fascinante{”}]” deste tipo de “violência subjetiva”, ou seja, desta “violência realizada por um agente claramente identificável”, e devemos olhar para a violência de fundo que gera a violência subjetiva. Nesse sentido, Zizek pondera: “Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que também inclui dois tipos objetivos de violência.” (ZIZEK, 2014, p. 17). Assim, possuímos também a violência simbólica¹⁴⁶ imbricada na linguagem e a violência sistêmica.

Para Zizek, a violência sistêmica tende a ser invisível porque é o estado “normal”, o pano de fundo contra o qual percebemos a violência subjetiva como perturbadora. No entanto, ainda que “invisível”, tem que ser levada em consideração se quisermos dar sentido ao que de outra forma parecem ser explosões ‘irracionais’ de violência subjetiva. Para ilustrar esta explanação, ainda nas primeiras linhas do capítulo, expõe a seguinte anedota:

Há uma velha história sobre um trabalhador suspeito de roubar no trabalho: todas as tardes, quando sai da fábrica, os guardas inspecionam cuidadosamente o carrinho de mão que ele empurra, mas nunca encontram nada. Está sempre vazio. Até que um dia cai a ficha: o que o trabalhador rouba são os carrinhos de mão...” (ZIZEK, 2014, p. 17).

Nessa toada, a falta de um perpetrador claramente identificável em casos de violência objetiva os empurra para segundo plano, ao passo que surtos de atividades criminosas subjetivamente violentas e ataques terroristas facilmente chamam a atenção popular. Como a pobreza é uma forma constante e sistemática de violência, grupos privados de seus direitos

¹⁴⁶ Significações que se constroem no campo social, a violência simbólica não se traveste em atos concretamente dirigidos a outrem. Ao impor um determinado universo de sentido, a linguagem e os discursos carregam um gigantesco potencial violento. Assim, são elementos da violência simbólica que alicerçam, por exemplo, o ato de ajoelhar-se ao cumprimentar autoridades, a existência do elevador de serviço, o repúdio das “classes altas” ao fenômeno dos “rolezinhos” de grupos periféricos aos shoppings de bairros nobres, a publicidade de bens e as tentativas de minorar os méritos das minorias. Por interpretamos as relações sociais atribuindo sentido àquilo que se exterioriza, quando pessoas se deslocam do seu lugar simbólico, isto é, saem do jornalismo policial e vão para os espaços de consumo, aeroportos e acessam o ensino superior, gera-se uma perturbação nesta ordem simbólica em que as assimetrias são tão naturais quanto o ar que respiramos. {A/C: É recomendável deixar mais claro se a nota de rodapé é uma explicação do conceito de Zizek ou uma interpretação própria da autora do texto.}

serão levados a resistir violentamente à sua condição, assim, a sua reação expressa em incidentes violentos repentinos atrairão massivamente a atenção popular, à medida que diminuirão a atenção pública para questões mais profundas, as quais estão na raiz das problemáticas que despertam o olhar inflamado dos cidadãos.

Em suma, Žizek alega que as formas subjetivas de violência, na verdade, desviam a atenção do público das formas objetivas de violência que muitas vezes são causadas por questões sistêmicas que permeiam o setor financeiro global. A análise do autor esloveno ajuda a revelar as formas pelas quais os governos mundiais, movidos por interesse, agem a favor das redes comerciais e dos ganhos de capital, apesar das consequências objetivamente violentas que podem afetar milhões de indivíduos ao redor do mundo.

Ademais, Žizek, em um discurso combativo, despreza a empatia seletiva frente às numerosas crises humanitárias que assolam o mundo, bem como o falso sentimento de urgência que domina as falas apelativas da esquerda liberal. Ao primar pela necessidade de uma aproximação oblíqua da violência que exige não uma descrição realista da situação, mas semelhante à dos relatos das vítimas do holocausto, a linguagem poética e a literatura tornam-se instrumentos de uma descrição artística e de luta contra o devir do tempo.

Portanto, em face do caráter vazio e antiteórico das injunções de urgência, é primordial resistir à tentação da ação imediata. Prova disso, ressalta na última página de sua obra que “a ameaça hoje não é a passividade, mas a pseudo atividade, a premência de “sermos ativos”, de “participamos”, de mascararmos o nada do que se move.” (ŽIZEK, 2014, p. 169). É preciso dar um passo para trás e abster-se, tal qual Lenin em face do caos político e social que envolvia a Rússia de 1914¹⁴⁷. Em um mundo em que somos expostos a uma quantidade imensa de informações cativantes que nos impelem a uma ação imediata e irrefletida, é imperativo afastar-se ao máximo do epicentro dos acontecimentos e “estudar, estudar e estudar” suas causas.

PRIMEIRA REFLEXÃO

ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO EXPRESSIVO

SOS violência

1. Violência: subjetiva e objetiva

¹⁴⁷ Em 1914 a Europa vai à guerra, fato que, com a entrada da Rússia no conflito, serviu não só para acirrar os ânimos entre os opositores do regime czarista, mas também contribuiu para o agravamento do caos político-social que embevecia a Rússia novecentista.

A fim de explicar melhor o que ele quer dizer com violência sistêmica e subjetiva e como elas se correlacionam, Zizek relata um acontecimento histórico, ocorrido em 1922, no qual o governo soviético forçou ao exílio um grande grupo de intelectuais anticomunistas. Eles partiram para a Alemanha em um navio que se tornou conhecido como o *Vapor da Filosofia*. Entre eles estava o filósofo Nikolai Lossky, que tinha desfrutado com sua família de uma vida confortável na alta burguesia, apoiada por criados e babás. Lesley Chamberlain, em seu recente livro sobre a expulsão dos intelectuais, "*The Philosophy Steamer*", relata que Lossky ficou intrigado com a razão pela qual os bolcheviques queriam destruir seu modo de vida "gentil" destinado a encher o mundo de alta cultura. A respeito disso, Zizek comenta:

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. (ZIZEK, 2014, p. 23-24).

O autor eslavo continua a argumentar que, como a família Lossky era cega à violência sistêmica, eles poderiam não compreender as ameaças de violência dirigidas contra eles à época da revolução bolchevique. Por exemplo, o filho de Lossky foi intimidado por um colega advindo da classe trabalhadora que lhe gritou as palavras, "seus dias e de sua família estão acabados agora". Para os Losskys, todavia, este ato foi incompreensível, quicá, um ato violento que parecia irromper do nada. Nesses termos, acrescenta Zizek: "O que não compreendiam era que, sob a forma dessa violência subjetiva e irracional, estavam recebendo de volta a mensagem que eles próprios enviaram sob a sua verdadeira forma invertida." (ZIZEK, 2014, p. 24). Ademais, em uma nota de rodapé, o escritor eslavo escreve que a expulsão bolchevique dos intelectuais foi justificada e, portanto, não é de todo surpreendente. Desse modo, conclui sua discussão sobre a ameaça de violência contra o filho de Lossky da seguinte forma: "É esta violência que parece irromper "do nada" que corresponde, talvez, àquilo que Walter Benjamin (...) chamou de violência pura, divina". (*Ibid.*, p. 24).

Assim, Zizek vale-se do conceito de violência para indicar que certas estruturas sociais ou práticas institucionais, tais como a dominação política ou a exploração capitalista, fazem com que as pessoas se envolvam em manifestações de violência subjetiva, tanto individualmente (por exemplo, estupro e assassinato) quanto coletivamente (por exemplo, tumultos e guerras). Em outras palavras, os arranjos sociais que causam a violência subjetiva

protagonizada por indivíduos é chamada de "sistemicamente violenta". Zizek usa a "violência sistêmica" desta forma, quando afirma, como acabamos de observar, que "explosões de violência subjetiva" parecem irracionais se não considerarmos a violência sistêmica como seu fundo "invisível". É também a incapacidade de compreender a violência sistêmica neste sentido que deixou o Losskys perplexos com o ataque verbal contra seu filho. Logo, sem dúvidas, Zizek está correto ao afirmar que infindáveis episódios de violência subjetiva têm em suas raízes causas políticas e econômicas.

Em consonância, Zizek também usa a noção de violência sistêmica para se referir ao fato de que estruturas ou instituições sociais injustas são sustentadas por distintas manifestações da violência. Assim, um aspecto da alegação de Nikolai Lossky de que estava cego para a violência sistêmica da Rússia pré-revolucionária é de que aquele não enxergava também as contínuas ameaças de violência que eram necessárias para sustentar esta sociedade injusta e seu próprio estilo de vida.

Desse modo, à medida que a violência pessoal impede nosso funcionamento mental e físico; {A/C: Revisar o uso dos ponto-e-vírgulas} a injustiça social, incluindo a exploração, a desigualdade econômica, a opressão, a exploração, e similares, têm o mesmo impacto; e, portanto, a injustiça social é também uma violência estrutural. {A/C: Não ficou tão claro se o termo "violência estrutural" é de Zizek} .Assim, uma pessoa roubada à mão armada é vítima de violência pessoal, enquanto uma pessoa pobre com um emprego mal remunerado ou em busca desesperada de um emprego em uma sociedade afluenta é vítima de violência estrutural. Aqui o propósito de falar sobre violência sistêmica é chamar a atenção para o fato de que estruturas ou práticas institucionais nos infligem danos significativos mesmo que nenhuma violência subjetiva seja dirigida a nós.

Zizek parece ter este entendimento em mente quando introduz pela primeira vez a noção de violência sistêmica como envolvendo "consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político" (ZIZEK, 2014, p. 17). Em outras palavras, o bom funcionamento do capitalismo é, de fato, um processo violento, pois deixa para trás um rastro de danos evitáveis ou desnecessários e muito sofrimento. Assim, o intelectual parece também apelar para este entendimento da violência sistêmica quando ele sustenta que esta é inerente às condições sociais do capitalismo global, haja vista que envolve a criação "automática" de indivíduos excluídos e dispensáveis, vide as condições dos sem-teto e desempregados. Isto posto, continua:

É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima. 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).

No entanto, é óbvio que estruturas sociais injustas são mantidas por indivíduos que cumprem, em diferentes graus, papéis indispensáveis na continuação delas. Estes indivíduos sustentam ou executam a "violência sistêmica", lucram com isso, e podem ser, em diferentes graus, moralmente responsáveis por ela. Zizek é mais explícito ao fazer esta inferência em sua análise dos capitalistas "humanitários", isto é, da curiosa categoria denominada “comunista liberal”. Ele sustenta que a maioria das pessoas enxerga apenas os atos filantrópicos dos “comunistas liberais”, enquanto a violência sistêmica que esses capitalistas infligem para gerar os recursos para suas "boas ações" permanecem invisíveis. Assim, as pessoas apreciam, por exemplo, as "boas ações" que o rei Leopoldo II concedeu ao povo belga, incluindo museus, parques e prédios públicos, mas estão cegos de como sua "exploração implacável" dos recursos naturais do Congo promoveu um "holocausto" e engendrou um estado de miserabilidade de árdua superação (quiçá, insuperável). Do mesmo modo, Andrew Carnegie, com seu uso de um exército privado para oprimir seus trabalhadores, oferece outro exemplo clássico de um humanitarismo que mascara brutalmente a exploração.

2. Os bons homens de Porto Davos

As críticas mais fortes de Zizek são reservadas aos "comunistas liberais de hoje", como Bill Gates e George Soros, que favorecem o capitalismo (e assim são "liberais"), ao passo que também perseguem objetivos progressistas, como o fim do racismo, da pobreza e da destruição ambiental (e assim são "comunistas"). No entanto, o que seus admiradores não conseguem ver é que os comunistas liberais de hoje dão com uma mão o que primeiro tomaram com a outra, bem como são os atores principais de uma violência sistêmica que gera os próprios fenômenos que abominam.

Assim, Zizek argumenta que, de fato, os perpetradores da violência sistêmica são alvos apropriados de violência revolucionária, assim como os perpetradores de violência subjetiva

indevida são passíveis de uma violência defensiva. Por consequência, a exposição do Zizek sobre os capitalistas "humanitários" colide com outras figuras emblemáticas, a exemplo do empresário Andrew Carnegie, o qual prejudicou seus trabalhadores mediante a repressão (violência subjetiva) de suas reivindicações em prol da melhoria das condições de trabalho, bem como os submeteu à violência sistêmica pagando-lhes salários baixos. Contudo, como todo bom comunista liberal, revestiu-se também de benevolência e filantropia (hipócritas!) destinando grandes parcelas da sua fortuna para causas sociais. À vista disso, temos a reprodução de uma lógica que, embora extremamente paradoxal, tornou-se braço direito do capital, haja vista que “o capitalismo atual não pode se reproduzir por conta própria. A caridade extra econômica se faz necessária a fim de manter o seu ciclo de reprodução social.” (ZIZEK, 2014, p. 33). Logo, a tese principal aqui defendida por Zizek é que a "dança metafísica do capitalismo" na verdade tem parceiros dispostos e obviamente culpáveis, e, ainda que muitas pessoas estejam em distintos níveis de responsabilização pela manutenção da violência sistêmica, tal fato abre espaço para uma justificação da violência revolucionária.

Chamar os danos do funcionamento normal do capitalismo global de resultado da "violência sistêmica" tem, portanto, um certo apelo. Muitas vezes, tais danos são ignorados, e colocá-los sob o título de violência sistêmica aumenta sua gravidade e pode torná-los mais difíceis de ignorar. Certamente, é desconcertante, por exemplo, que casos de tiroteios públicos nos Estados Unidos sejam manchetes e que o crime violento seja central para a radiodifusão, enquanto enormes danos causados por práticas institucionais sociais e econômicas imorais, tais como o custo humano global do aumento dos preços dos alimentos, em parte como resultado da especulação de mercadorias em Wall Street, quase não recebem atenção. Assim, é compreensível que aqueles que procuram superar a injustiça social a designam como "violência sistêmica", e assim procuram questionar a moralidade daqueles que estabelecem ou defendem regras institucionais injustas com um ar de inocência.

Em face disto, a fim de concluir esta passagem destaco um trecho que se encontra na subparte final deste capítulo. Concluindo, Zizek pergunta-se como devemos tratar em última análise o "comunista liberal que é sem dúvida um bom homem". Ele oferece o poema de Bertolt Brecht *Perguntas a um bom homem* como sua resposta, cujas linhas se leem a seguir:

Avança: ouvimos // dizer que és um homem bom. // Não te deixas comprar, mas o raio // que incendeia a casa, também não // pode ser comprado. Manténs a tua palavra. // Mas que palavra disseste? // És honesto, dás a tua opinião. // Mas que opinião? // És corajoso. // Mas contra quem? // És sábio. // Mas para quem? // Não tens em conta os teus interesses pessoais. // Que interesses consideras, então?

// És um bom amigo. // Mas serás também um bom amigo da gente boa? // Agora, escuta: sabemos // que és nosso inimigo. Por isso, vamos encostar-te ao paredão. // Mas tendo em conta os teus méritos e boas qualidades // vamos encostar-te a um bom paredão e matar-te // com uma boa bala de uma boa espingarda e enterrar-te com uma boa pá na boa terra. (apud ZIZEK, 2014, p. 43).

3. Uma vila comunista liberal

Em consonância com sua explanação sobre a natureza dos “comunistas liberais”, Zizek procura delinear o modo de vida comunista liberal, o qual, segundo o autor, fundamenta-se essencialmente no medo, valendo-se de duas referências cinematográficas, a saber *A vila* (2004) de M. Night Shyamalan e *Filhos da Esperança* (2006) de Alfonso Cuarón.

Em *A vila*, moradores da pequena e isolada Pennsylvania Village of Covington, em 1897, vivem com medo de criaturas sem nome que habitam os bosques vizinhos – referidas como “Aqueles de Quem Não Falamos”. Após o funeral de um menino de sete anos, Lucius Hunt pede aos anciãos do vilarejo permissão para passar pelo bosque a fim de obter suprimentos médicos das cidades vizinhas. Entretanto, seu pedido é negado. Ivy Elizabeth Walker, a filha cega do chefe Edward Walker, informa a Lucius que ela tem fortes sentimentos por ele e ele retribui seus afetos. Eles se casam, mas Noah Percy, um jovem com uma aparente deficiência de desenvolvimento e aprendizagem, apunhala Lucius com uma faca, porque ele mesmo está apaixonado por Ivy.

Edward vai contra a vontade dos outros anciãos, concordando em deixar Ivy passar pela floresta e procurar remédio para Lucius. Antes de partir, Edward explica que as criaturas que habitam a floresta são na verdade membros de sua própria comunidade usando fantasias e continuaram a lenda dos monstros em um esforço para assustar e diminuir os outros da tentativa de sair de Covington. Ivy e dois jovens (sem saber da farsa dos Anciãos) são enviados para a floresta, mas ambos os protetores abandonam Ivy quase imediatamente, acreditando que as criaturas os matarão, mas a pouparão por piedade. Enquanto viajava pela floresta, uma das criaturas de repente ataca Ivy. Ela a engana para cair em um buraco profundo até sua morte. No entanto, a criatura na verdade é Noah usando uma das roupas encontradas na sala onde ele havia sido trancado após esfaquear Lúcio. {A/C: É o mesmo personagem “Lucius”? Se sim, é preciso padronizar os nomes próprios}

Noah é posteriormente morto, morte esta que, segundo Zizek, confirma aos não iniciados no segredo que os monstros de fato existem, ao passo que corrobora com o mito

fundador da comunidade. Portanto, há a reprodução de uma lógica sacrificial que se mostra enquanto elo unificador e mantenedor dessa comunidade fictícia.

Durante este tempo, revela-se que a vila foi realmente fundada no final dos anos 70. Edward Walker, então professor de história americana na Universidade da Pensilvânia, abordou outras pessoas que conheceu em uma clínica de aconselhamento de luto após o assassinato de seu pai e pediu-lhes que se juntassem a ele para criar um lugar onde se sustentassem e fossem protegidos de qualquer aspecto do mundo exterior. Quando concordaram, Covington foi construída no meio de uma reserva de vida selvagem comprada com a fortuna da família de Edward. O guarda-florestal chefe do parque Jay disse a Kevin que o Walker Estate paga ao governo para manter toda a reserva de vida selvagem sob uma zona de exclusão aérea, ao passo que financia o corpo de guarda-florestal que garante que nenhuma força externa penetre a reserva. Kevin recupera secretamente os remédios de seu posto de guarda-florestal e Ivy retorna ao vilarejo com os suprimentos, desconhecendo a verdade da situação.

Durante sua ausência, os Anciãos abrem secretamente suas caixas pretas, cada uma contendo lembranças de suas vidas no mundo exterior, incluindo itens relacionados a seus traumas passados. Os Anciãos se reúnem ao redor da cama de Lucius quando um dos habitantes da cidade os informa que Ivy voltou e que ela matou um dos monstros. Edward aponta para a mãe enlutada de Noah que sua morte lhes permitirá continuar enganando o resto dos aldeões que há criaturas na floresta, e todos os Anciãos fazem uma votação para continuar vivendo na aldeia.

Em conclusão, Zizek leva-nos a indagar “e se o verdadeiro mal de nossas sociedades não fosse sua dinâmica capitalista, mas nossas tentativas de nos desprendermos dela” (ZIZEK, 2014, p. 35), acompanhadas, no entanto, pelo irremediável anseio por colher seus frutos? Assim, um retorno a uma comunidade autêntica, a vila da utopia socialista, não passa de uma fraude protagonizada pelos mais ricos em seus condomínios residenciais fechados¹⁴⁸, bem como por grupos raciais ou religiosos exclusivos. Então, quem são hoje as figuras do mal? Engana-se quem pensa que as figuras perversas da atualidade são os “consumidores comuns

¹⁴⁸ Dirigido e protagonizado pela cineasta brasileira Luiza Campos, o documentário “*Alphaville – Do Lado de Dentro do Muro*” (2009) é um recorte do estilo de vida do lado de dentro do muro dos condomínios fechados em São Paulo. O retrato de um Brasil cercado, onde supostamente é mantido longe o perigo, as interações indesejadas, todo tipo de movimento, heterogeneidade e imprevisibilidade das ruas.

que poluem o ambiente e vivem num mundo violento” (*Ibid.*, p. 35). O mal verdadeiro penetra naqueles que, embora responsáveis diretos pelas condições da devastação e da poluição universais, não são atingidos pelos estilhaços da realidade nefanda que provocam, haja vista que se encontram em condomínios fechados, consumindo alimentos orgânicos, viajando e desfrutando do melhor que sua opulência pode oferecer.

Já no filme do cineasta mexicano Alfonso Cuarón, *Filhos da Esperança*, o Reino Unido, no ano de 2027, torna-se a localização espacial a comportar a existência de uma vila comunista liberal. Contra um pano de fundo de uma Londres dilacerada pela violência e seitas nacionalistas em guerra, em 2027, o mundo torna-se um cenário distópico. Os seres humanos estavam incapazes de se reproduzir há 18 anos por uma razão desconhecida, fato que representava a iminente extinção da espécie. A Grã-Bretanha é a sociedade civilizada remanescente no planeta, o que resultou em pessoas querendo migrar para lá, por isso se tornou um estado policial para lidar com os imigrantes, que são colocados em campos de refugiados.

O humilde burocrata do governo Theo Faron, uma vez ativista, é abordado pelos Fishes, considerado um grupo terrorista, liderado por sua ex-mulher Julian Taylor, a quem ele não vê há quase 20 anos, desde que seu casamento se desintegrou após a morte de seu filho Dylan durante a pandemia da gripe de 2008. Embora os Fishes tenham usado meios terroristas em sua revolução em curso contra o Estado na luta pelos direitos dos imigrantes, Julian promete que agora eles ganham apoio somente falando com o povo, e ela quer que Theo use suas conexões para conseguir documentos de trânsito para uma jovem imigrante chamada Kee, que precisa chegar à costa.

Embora inicialmente relutante em fazê-lo devido à dificuldade, Theo é capaz de conceder este favor a Julian, porém com a condição de que ele agora poderá acompanhar Kee em sua jornada. Conforme Theo e Kee progridem nesta jornada, Theo aprende cada vez mais sobre o que está acontecendo, incluindo o motivo pelo qual Kee precisa chegar à costa, o fato de que ninguém no grupo sabe se seu destino final sequer existe, e que sua vida e a de Kee estão em maior perigo do que ele acreditava quando começaram a viagem. Mas a única missão de Theo é ajudar Kee a qualquer custo para a sobrevivência da espécie neste mundo distópico assolado pela guerra, pela paranoia e pelas frustrações do Homem.

À luz da narrativa, na qual o totalitarismo invade todas as esferas da vida humana determinando o seu extermínio, o filósofo eslavo, em uma tentativa de transpor elementos do cenário distópico para a realidade, uma vez mais lança-nos uma indagação: a permissividade

hedonista e as novas formas de apartheid e controle social baseadas no medo não seriam hoje os traços característicos de nossas sociedades? (ZIZEK, 2014, p. 36). Independentemente da resposta, é evidente, para o autor, que as formas manifestas de tirania no século XXI assumem contornos democráticos, de modo que, assim como no universo de *Filhos da Esperança*, nossos administradores (leia-se tiranos) são figuras esclarecidas, informadas e acima de tudo “democráticas”.

Paralelamente, a ausência de uma pulsão por entregar a vida a uma causa transcendental demonstra que nós, ocidentais, paulatinamente caminhamos rumo ao Último Homem¹⁴⁹ nietzschiano. Este torna-se alvo de homens que, a exemplo dos jihadistas muçulmanos, estão dispostos a levar-se à autodestruição em prol de uma causa. Assim, os Últimos Homens, habitantes do Primeiro Mundo, vivendo em seus “Alphavilles” estéreos, contrapõe-se ao Terceiro Mundo fundamentalmente na busca por uma vida longa e satisfatória em detrimento à dedicação a uma causa transcendente.

4. Sexualidade no mundo atonal

Na música atonal, as notas são pensadas de maneira livre, sem compromisso com a resolução tonal. Nessa perspectiva, um mundo atonal não possuiria “tonalidade” definida, abrindo-se, pois, para ideias alternativas. Slavoj Zizek discorre sobre mundos “atonais” à luz da ideia concebida por Alan Badiou¹⁵⁰, na qual estes implicariam na existência de ambientes que carecem de um Significante-Mestre que “imponha uma ordem de significância à multiplicidade confusa da realidade.” (ZIZEK, 2014, p. 40). Tal Significante-Mestre representaria, a exemplo do momento do enigma político, o ato de tomar uma decisão simples (Sim ou Não) em meio a uma diversidade de pontos de vista que se complementam ou se anulam

¹⁴⁹ O Último Homem é o indivíduo que não se especializa em criação, mas em consumo. No meio de prazeres básicos saciantes, ele afirma ter “descoberto a felicidade” em virtude do fato de que ele vive na era tecnologicamente mais avançada e materialmente luxuosa da história humana. Mas essa auto paixão do Último Homem esconde um ressentimento subjacente e desejo de vingança. Em algum nível, o Último Homem sabe que, apesar de seus prazeres e confortos, ele está vazio e infeliz. Disponível em: <<https://www.pensarcontemporaneo.com/nietzsche-e-assim-falou-zaratustra-o-ultimo-homem-e-o-super-homem/>>.

¹⁵⁰ Nascido no Marrocos, em 1937, Alan Badiou é considerado um dos maiores filósofos da atualidade. Junto com Deleuze, Foucault e Lyotard, fundou o Departamento de Filosofia da Universidade de Paris 8, onde lecionou de 1969 a 1999. Em seguida, foi nomeado professor emérito da Escola Normal Superior de Paris. Aluno de Althusser e de Lacan, seu pensamento foi fortemente marcado pelo marxismo e pela psicanálise. Militante político incansável, participou do movimento de “Maio de 68”. Nunca renunciou a suas convicções políticas. Além de ter publicado mais de 40 livros de filosofia, traduzidos em diversas línguas, é ainda autor de peças de teatro, ensaios e panfletos. Disponível em: <<https://grupoautentica.com.br/autentica/autor/alain-badiou/1405>>.

mutuamente. O significante ordenador exige, portanto, a resoluta decisão, mas esta, na pós-modernidade, é renegada em detrimento dos discursos que versam sobre a complexidade de um mundo que abomina a binaridade e se reveste de múltiplas práticas sexuais.

Por conseguinte, de forma curiosa, o filósofo eslavo utiliza-se da concepção de mundo atonal de Badiou para criticar as dinâmicas da sexualidade em nosso mundo pós-moderno, abarcando também as implicações de um ciberespaço que carrega em si uma expansão irrefreável. Ao problematizar a espetacularização da masturbação em eventos como a Masturbatona¹⁵¹, a redesignação de gênero e o “lado sombrio” da Revolução Sexual da década de 1960, Zizek aponta uma gradual exclusão da alteridade e da intersubjetividade próprias do encontro com o Outro. Em um mundo de simulacros virtuais que não tolera qualquer decisão, indivíduos se submetem a partilhar com a massa o egoísmo narcísico de seu gozo enquanto acontecimento, amor e sexo tornam-se antinômicos e a identidade humana decompõe-se em algo manipulável e dotado de uma plasticidade definitiva. À vista disso, conclui Zizek ao comentar que:

Vivemos numa sociedade em que existe uma espécie de identidade especulativa hegeliana dos opostos. Certos traços, atitudes e normas de vida deixaram de ser percebidas como ideologicamente marcados. Parecem ser neutras, não ideológicas e naturais questões de senso comum. Chamamos ideologia aquilo que não se inscreve nesse pano de fundo: o zelo religioso extremo ou a dedicação a uma orientação política particular. Em termos hegelianos, o importante aqui seria o fato de que é precisamente a neutralização de certos traços num pano de fundo espontaneamente admitido o que marca a nossa ideologia em seu grau mais puro e eficaz. A dialética “coincidência dos contrários” consiste no seguinte: a atualização de uma ideia ou de uma ideologia em seu grau mais puro coincide com ou, mais precisamente, manifesta-se como o seu contrário – como não ideologia. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para a violência. A violência simbólica social na sua forma mais pura manifesta-se como o seu contrário, como a espontaneidade do meio que habitamos, do ar que respiramos. (ZIZEK, 2014, p. 41).

SEXTA REFLEXÃO

ALLEGRO

1. Benjamin com Hitchcock

¹⁵¹ “No dia 6 de agosto de 2006, Londres acolheu a primeira “masturbatona”, um encontro coletivo durante o qual centenas de homens e mulheres se deram prazer cada um a si mesmo num propósito de caridade, a fim de obterem fundos para organizações de saúde ligadas à reprodução sexual. Tinham também o propósito de alertar as consciências e desafiar o peso da vergonha e dos tabus que ainda envolvem essa forma comum, natural e segura de atividade sexual.” (ZIZEK, 2014, p. 37).

Se {A/C: talvez retirar a partícula condicional desse mais sentido à frase} para Walter Benjamin a violência divina implica a violência pura (*reine Gewalt*) e revolucionária, aniquiladora do direito, a qual desarticula a relação entre violência e direito ao não fazer da violência um meio cujo fim é a instauração do direito como estrutura de poder. Seguindo os rastros benjaminianos, embora articule uma noção com certas particularidades, Žizek também a concebe enquanto “as intrusões brutais de uma justiça para além da lei.” (ŽIZEK, 2014, p. 141). Em virtude disto, ao resgatar a emblemática cena em que o detetive Arbogast é assassinado no filme hitchcockiano *Psicose*, o ponto de vista de Deus em Hitchcock assume contornos benjaminianos, uma vez que, Deus (nós, os espectadores, ou a criatura ululante) assume uma função não mediata da violência, uma violência como pura manifestação de si mesma, que não traz culpa e expiação, mas é des-expiação.

Outrossim, para além do enigmático texto *Para uma crítica da violência* – mencionado em diversos momentos ao longo dos ensaios – Žizek transpõe a extensão do divino discutida neste para o aterrador quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, a partir da análise benjaminiana na nona de suas teses *Sobre o conceito de história*. Nesse sentido, o ensaísta alemão pondera que na obra de Klee:

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

Surge, pois, a questão: e se a violência divina representar nada mais do que um reflexo da intervenção selvagem desse anjo? {A/C: A aproximação proposta por Žizek permite a conexão entre dois textos relevantes de Benjamin, separados por quase duas décadas, e merece atenção} O divino, fortuitamente, vinga-se, “explode numa cólera de retaliação devastadora” contra as ruínas de uma história que se erige na injustiça. Contudo, a esta noção da violência divina enquanto fonte do equilíbrio e da justiça contrapõe-se a manifestação violenta do divino como mero capricho e explosão injustificada, fato evidenciado na narrativa bíblica de Jó¹⁵². Em

¹⁵² Em Hus, terra da Arábia, vivia um homem chamado Jó, reto, justo, temente a Deus e afastado do mal. Tinha 7 filhos e 3 filhas; possuía grandes rebanhos de ovelhas, camelos, bois e jumentos, além de muitos criados. Era um

um mundo no qual justos e não pecadores também são vítimas do flagelo divino, “a grandeza de Jó está tanto em protestar sua inocência como em insistir na falta de sentido das calamidades sofridas.” (2014, p. 142). Portanto, segundo Zizek, no enfrentamento das catástrofes contemporâneas, faz-se mais que necessário o não se deixar cativar por atribuições transcendentais de sentido para as tragédias que nos atingem hodiernamente.¹⁵³

“Tudo tem uma razão”, “Deus sabe de todas as coisas”, dirão muitos, mas não para o filósofo eslavo. Não podemos nos refugiarmos na onipotência divina que tudo vê e prevê. A Aids, o Holocausto e a carnificina imperialista não são chagas que serviram a um propósito superior, imprescindível para a harmonia global. Devemos, pois, superar justificações de ordem teleológica. {A/C: Interessante Zizek ter tocado no ponto da teleologia, pois o aspecto teleológico no pensamento de Benjamin é algo que merece aprofundamento. Ao mesmo tempo em que apela para um messianismo, não há nada por garantido. Messianismo sem teleologia?} À vista disso, discorre Zizek:

A morte de Cristo na cruz significa sem dúvida que deveríamos decididamente pôr de lado a ideia de Deus como um supervisor transcendente que garante o desfecho feliz de nossos atos, quer dizer, que impõe uma teleologia da história. A morte de Cristo na cruz é em si própria a morte desse Deus *protetor*. É uma repetição da atitude de Jó: recusa qualquer “sentido mais profundo” que possa encobrir a realidade brutal das catástrofes históricas. (2014, p. 143).

2. O que não é violência divina; ... e o que é afinal violência divina?

Segundo Zizek, o conceito de violência divina em Benjamin nada tem a ver com qualquer ação em nome de Deus ou fundamentalismo religioso; não pode ser concebido como exercício da soberania do Estado que representa a exceção que funda o direito; tampouco pode ser confundido com a “violência pura”, como explosão anárquica. Assim, enquanto a violência mítica é uma forma de garantir o exercício do poder e a instauração da ordem social legal,

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

¹⁵³ Discursos similares foram observados durante a pandemia de COVID-19. Fruto de uma concepção ideológica, a pandemia, ainda que uma “punição divina”, deveria servir para mostrar o melhor de nós e provocar a redenção daqueles que profanaram o nome de Deus. Infelizmente, em meio a quase 700 mil mortes, nota-se que nenhuma peste carrega consigo significação metafísica profunda e superior.

pertencente à ordem do Ser, a violência divina pertence à ordem do acontecimento, impossível de ser identificável {A/C: Importante pontuar isso, pois a impossibilidade de identificar a violência divina é uma das características mais importantes desta} a partir de “critérios objetivos”, pois “é simplesmente o signo da injustiça do mundo, de um mundo eticamente desarticulado.” (ZIZEK, 2014, p. 156).

Contudo, para o autor eslavo, determinadas manifestações de violência revolucionária constituem a violência divina, esta última caracterizada como violência que aparentemente surge do nada e constitui uma ruptura do *status quo*; a violência que é destrutiva da lei e não a violência que confirma a lei. Em virtude disto, ressalta ao longo do texto que esta não é a violência de um Deus irado contra uma humanidade pecadora (por exemplo, como alguns fundamentalistas cristãos viam na tragédia ocasionada pelo Furacão Katrina), mas é antes a violência do povo (“no sentido preciso do velho adágio latino *vox populi, vox dei*”). Ademais, ainda que Zizek também descreva a violência divina como autodefesa popular violenta, ele dispensa maior ênfase no componente retributivo desta violência. Assim, a violência divina se constrói como o “Dia do Juízo’ pela longa história de opressão, exploração e sofrimento, é a violência segundo o lema *fiat iustitia, pereat mundus*.¹⁵⁴

Nesse sentido, os exemplos de violência divina oferecidos pelo teórico variam de forma marcante em seu alcance e significado histórico, incluindo a ameaça contra o filho de Lossky, o regime de terror da Revolução Francesa, o “Terror Vermelho de 1919”, o pilhar e queimar nas partes ricas do Rio de Janeiro pelo povo das favelas – “os assaltantes eram como gafanhotos bíblicos, um castigo divino pelas ações pecaminosas dos homens” (ZIZEK, 2014, p. 157), o uso do “suplício do colar”¹⁵⁵ feito por apoiadores de Jean-Bertrand Aristide no Haiti para combater as forças de opressão e a rebelião maoísta na Índia. A reivindicação, realizada por Zizek, do reverberar de uma violência divina nestes casos varia de discussões detalhadas, em alguns casos, para um simples apontamento de que a violência era “divina” e, portanto, legítima em outros episódios. {A/C: A questão se torna: como identificar a violência divina nesses momentos históricos se a possibilidade dessa identificação é problematizada já de início? Essa

¹⁵⁴ Máxima da Escola do Direito Livre, em sua tradução “*fiat justitia, pereat mundus*” quer dizer “faça-se justiça, ainda que o mundo pereça”. Essa corrente de interpretação desenvolvida na Alemanha, entendia que o objetivo único do Direito seria a Justiça e, portanto, haja ou não uma lei escrita, o magistrado estaria sempre autorizado a se basear por essa finalidade maior.

¹⁵⁵ Suplício do Colar se refere à prática de imobilização da vítima para incendiá-la através de um pneu banhado de gasolina que era posto ao redor de seu corpo, em inglês *neckling*.

e outras questões aparecem de forma bem clara devido à maneira bem-organizada que a autora expôs os temas do texto}

Por conseguinte, partindo da perspectiva de que a violência se justifica apenas como contra-violência, a violência divina como retribuição é indiscriminada, uma vez que é dirigida a pessoas culpáveis, independentemente de representarem ou não uma ameaça. Assim, somente aqueles que procuram manter o antigo regime mediante uso da força são alvos apropriados da violência revolucionária. Entretanto, mesmo quando este limite é levado em consideração, a revolução como retribuição está sujeita a perigos semelhantes a guerrear como retribuição à agressão. Nesse viés, força excessiva ou desproporcional pode ser usada, as regras de rendição podem ser ignoradas, e os prisioneiros podem ser maltratados ou executados sumariamente. Tanto na guerra como na revolução, a punição deve ocorrer por instrumentos legais após o fim do conflito, permitindo o estabelecimento de culpas individuais. {A/C: Mais uma vez, a clareza do texto dá a pensar: o uso do termo “culpa” torna problemático essa leitura de Benjamin, já que o pressuposto da existência do direito é a existência da culpa. Nesse sentido, da violência divina não deveria restar culpa.}

À vista disso, quando estas diretrizes são postas de lado, a injustiça pode ser transferida para o futuro, e assim a justiça do pós-guerra ou da sociedade pós-revolucionária é posta em questão. Mas mesmo que aceitemos a violência como justa retaliação, a violência divina como uma súbita explosão de raiva por parte das pessoas oprimidas prejudica inevitavelmente tanto os culpados quanto os inocentes.

Nesse viés, acrescenta-se ao problema da violência a questão de que a raiva tem raízes históricas que vão além da injustiça que é infligida à vida atual. Assim, ao discorrer sobre o ressentimento e suas implicações, Zizek afirma:

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

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

Assim, é possível apreender, em nosso tempo, os esquerdistas que não abraçam a revolução como terror enquanto "liberais sensíveis", que almejam por uma revolução descafeinada (se é que de fato a perseguem), uma revolução que não cheira a revolução. Em contraste com a esquerda liberal que anseia por um Fanon e Benjamin "amaciado, descafeinado", aqueles que buscam por mudanças reais, e, portanto, são realmente violentos (isto é, aprenderam a "amar com ódio"), devem apoiar a violência como terror porque somente tal violência (quando chega o momento da revolução) pode negar totalmente o presente e erigir verdadeiramente novas estruturas sociais. {A/C: Mais um questionamento surge: "Violência como terror" seria a fórmula de Žižek para pensar uma violência revolucionária em seu sentido mais material e prático?}

EPÍLOGO

ADAGIO

O que pudemos absorver deste livro? A sua atitude contemplativa, como pondera o próprio Žižek, traiu de alguma maneira a urgência de "fazermos algo" quanto aos horrores descritos? Em resposta aos questionamentos, em *Adagio*, o autor retoma, resumidamente, os pontos cruciais das teses defendidas ao decorrer dos seis ensaios, enunciando também a lição tripla que pôde ser retirada desta investigação que esteve em voltas com o tema da violência.

Isto posto, o livro iniciou-se em um combate ao fascínio provocado pela violência subjetiva, bem como ao engodo sustentado por esta que se reflete na hipocrisia dos atores que sustentam, por meio de uma violência sistêmica, as atrocidades que abominam e se dizem

combatentes. Posteriormente, o medo aparece, para Zizek, como elemento fundamental constituinte das subjetividades humanas contemporâneas. Em um mundo que abandonou as grandes causas em nome da administração asséptica, que decretou a falência das utopias e das ideologias, o medo aparece como sentimento capaz de “introduzir paixão e mobilizar ativamente as pessoas”, constituindo a biopolítica, em última instância, “uma política do medo que se centra na defesa contra o assédio ou a vitimização potenciais” (ZIZEK, 2014, p. 45).

Continua o teórico destacando que a tentativa de compreender os sentidos das ações que manifestam práticas violentas não raro inspira diversos analistas a buscar no passado eventos que funcionem como parâmetros, como uma espécie de *gramática cognitiva*, que pode apontar os fios os que nos levem à gênese dos acontecimentos contemporâneos. Desse modo, analisa três tipos de violência que rodearam invariavelmente nossos sistemas de radiodifusão: as explosões juvenis “irracionais” dos subúrbios parisienses em 2005, os ataques terroristas recentes, o caos em Nova Orleans após o furacão Katrina.

Passamos em seguida a transitar no terreno movediço do debate sobre a tolerância apregoada pelo multiculturalismo. E é a partir de um acontecimento envolvendo charges publicadas por um jornal dinamarquês satirizando Maomé e os desdobramentos violentos que se seguiram ao caso, que o filósofo propõe pensar sobre a tolerância e sua aura ideológica no cenário do mundo ultra globalizado, mobilizando Kant e sua noção de “antinomias da razão pura”.

De forma subsequente, Zizek continua a enfrentar a questão da tolerância, mas numa perspectiva de enquadrá-la num complexo cenário de alteração do quadro ideológico hegemônico. O que antes fora pensado e denunciado em diversos discursos como efeitos decorrentes da exploração, das desigualdades ou mesmo das injustiças parece ter se deslocado para o campo da intolerância, como se seu oposto pudesse redimir as civilizações contemporâneas para além da luta política radical com vistas à emancipação. Por fim, o autor se volta para um enigmático texto escrito por Walter Benjamin, em 1921, intitulado *Para uma crítica da violência*, estabelece um profundo diálogo com o autor e resgata o conceito de “violência divina” com vistas a seu caráter emancipador.

Ante ao exposto, sigamos agora para as três lições elencadas pelo filósofo eslavo. Primeiramente, este demonstra que nós, os ocidentais, em uma espécie de incoerência lógica estamos cegos às formas mais brutais de violência, de forma que mesmo a simpatia humanitária mais genuína atua para mascarar a razão das emocionadas mobilizações do corpo social, isto é,

a invisível violência sistêmica. Contudo, este fato deve-se, sobretudo, à estigmatização da violência com base em discursos ideológicos que escondem as manifestações mais elementares da violência social.

Na segunda lição, persiste o polêmico argumento de que é difícil ser verdadeiramente violento, isto é, ser capaz de perturbar impetuosamente os parâmetros basilares que fundamentam a vida social. Nessa toada, ao citar o filme *O fugitivo*, de Andrew Davis, Zizek nos leva a crer que numerosas produções cinematográficas não abordam o cerne do problema tematizado pelas histórias, por vezes, superficialmente. Assim, nas narrativas repete-se o procedimento de projetar o ensejo dos atos violentos em sujeitos particulares; atribuir a centralidade da problemática à existência de maçons podres que corrompem um cenário de paz natural também fundamenta as farsas arquitetadas a fim de “se evitar as complicações ideológicas de um ataque contra o capitalismo”. (ZIZEK, 2014, p. 162).

Ainda em face da dificuldade de uma violência que exerça algum efeito sobre o sistema, Zizek retoma o argumento de que Hitler não foi suficientemente violento, haja vista que este “não teve as bolas pra realmente mudar as coisas; todas as suas ações foram fundamentalmente reações: agiu para evitar que nada fosse realmente mudado.” (ZIZEK, 2014, p. 163). Nesse sentido, Gandhi foi mais violento do que Hitler, visto que o movimento liderado por aquele tentou efetivamente interromper o funcionamento básico do estado colonial britânico. Outrossim, refere-se à coletivização forçada e aos grandes expurgos (1936-1937) promovidos por Stalin enquanto atos realmente ousados, pois embora impotentes, representaram ações que exigiram, de fato, culhão. Assim, a segunda lição sela a distinção que aparta a política emancipatória radical e as explosões de violência. {A/C: Talvez esse mencionado apartamento pudesse ser melhor explicado aqui.}

Por fim, em sua última lição, reafirma como a violência subjetiva e a violência sistêmica estão inquestionavelmente imbricadas em uma relação na qual a violência não está restrita a determinados atos, haja vista sua distribuição entre os acontecimentos e seus contextos, entre a atividade e a inatividade. Sob essa ótica, o teórico eslavo afirma: “O mesmo ato pode aparecer como violento ou não violento conforme o contexto; por vezes, um sorriso educado pode ser mais violento do que uma explosão brutal.” (ZIZEK, 2014, p. 166).

Isto posto, no confronto entre esses dois pontos de vista intimamente ligados, entre os quais não é possível haver nenhum fundamento neutro comum, síntese ou mediação, Zizek traz

à baila o romance *Ensaio sobre a lucidez* do escritor português José Saramago. Em uma rejeição subversiva e radical ao governo, os habitantes de um país democrático não nomeado recusam a eleição depositando, em sua totalidade, votos em branco. Neste manifesto “lapso cívico” reside não apenas a capacidade de dissolver o governo, como também uma forma mais radical de violência que expõe o vazio das democracias atuais e rejeita a decisão em si. Por fim, o exemplo da narrativa ficcional leva-o a aludir à provocativa sentença de Badiou: “É melhor não fazermos nada do que contribuirmos para a invenção de formas de tornar visível aquilo que o Império já reconhece como existente.” (apud ZIZEK, 2014, p. 168), haja vista que, nas palavras do filósofo eslavo:

É melhor não fazermos nada do que nos empenharmos em ações localmente limitadas que em última instância funcionam de forma a permitir que o sistema aja com menos atrito (ações do tipo proporcionar espaço para a multidão das novas subjetividades). A ameaça hoje não é a passividade, mas a pseudoatividade, a premência de “sermos ativos”, de “participarmos”, de mascararmos o nada do que se move. As pessoas intervêm a todo o momento, estão sempre “fazendo alguma coisa”; os universitários participam em debates sem sentido e assim por diante. O que é verdadeiramente difícil é darmos um passo atrás e nos abstermos. Aqueles que estão no poder preferem muitas vezes até mesmo uma participação “crítica”, um diálogo, ao silêncio: implicar-nos no “diálogo”, de modo a assegurarem-se de que a nossa ameaçadora passividade foi quebrada. (*Ibid.*, p. 169).

Portanto, em face desta violência, dos insípidos apelos em favor da paz, das vozes perdidas e à deriva, a única coisa acertada é se conformar com as condições existentes. Assim, na sentença conclusiva de seu livro, Slavoj Zizek enuncia: “Às vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta a fazer”. (ZIZEK, 2014, p. 169).

Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. {“Para uma crítica da violência”. In} *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades, 2011.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968, p. 3-21.
- MONTENEGRO, David Moreno. *Violência: reflexões marginais*. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 47, n. 1, jan/jun, 2016, p. 237-244.
- WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas vocações*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martin Claret, 2013, p. 109-124.

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

FICHAMENTO VIOLÊNCIA

Alana Acioli Palmeira Rabelo

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

DISCIPLINA: INTRODUÇÃO À METODOLOGIA CIENTÍFICA

DOCENTE: WILLIAM DE SIQUEIRA PIAUÍ

DISCENTE: ALANA ACIOLI PALMEIRA RABELO

MATRICULA: 202200020183

CURSO: BACHARELADO EM DIREITO- NOTURNO

{formatação das margens deveria ser superior e esquerda com 3 cm; inferior e direita com 2 cm – esse erro não temos como reproduzir aqui}

FICHAMENTO DE CONTEÚDO

ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução Miguel Serras Pereira. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2014.

O livro “Violência” escrito por Zizek tem por objetivo fazer uma reflexão profunda sobre a violência, fazendo isso através de uma análise das contradições da sociedade que, de modo geral, se preocupa demasiadamente com os aspectos da violência subjetiva sem conseguir identificar a violência mais devastadora, aquela que diz respeito ao sistema político-econômico e se expressa na ordem social. Para isso, o autor dividiu a obra em algumas partes, as quais esse fichamento tratará de forma selecionada os seguintes fragmentos: Prefácio à edição brasileira (p.7-15) que esclarece a intenção do autor em alguns posicionamentos escritos no livro; Introdução- O manto sangrento do tirano (p.17-22) que dá início a discussão sobre o paradoxo da violência subjetiva e da violência sistêmica; 1 – Adagio ma non troppo e molto {expressões em língua estrangeira precisam ser destacadas em itálico} expressivo SOS violência (p.22-43) que penetra na argumentação sobre a violência subjetiva e a violência objetiva, exemplificando e comparando a abordagem temática com “Os bons homens de Porto Davos”, “Uma vila comunista liberal” e com a “Sexualidade no mundo atonal”, no capítulo 6 – Allegro Violência divina (p.116-130) é retomado o entendimento de Benjamin e de Hitchcock para discutir acerca

da violência divina, por fim, o Epílogo – Adagio (p.131-137) arremata sobre as constatações debatidas ao longo dos capítulos do livro. {A/C: Introdução sucinta e funcional. Existem apenas algumas imprecisões nas construções das frases que poderiam ser evitadas, mas que não impedem a compreensão. O uso de vírgulas ou ponto-e-vírgulas poderiam ser mais bem padronizados na enumeração das partes e de seus resumos, o que daria mais fluidez.}

Prefácio à edição brasileira (p.7-15) {a separação entre os títulos das subseções e o corpo do texto anterior é de dois espaços 1,5, dar espaço depois de “p.”}

No prefácio à edição brasileira, Zizek fala primeiramente sobre a violência revolucionária, ou seja, a resposta das multidões a opressão que os afeta. Essa abordagem é feita como forma de antecipar a visão do autor de que a violência revolucionária, tema que é fortemente abordado ao longo do livro, possui um valor efetivo para modificar relações de poder.

Para tratar do tema da violência, o autor busca aprofundar o entendimento do conceito de violência, adentrando o aspecto político e econômico e mostrando como esses sistemas são imbuídos de um caráter extremamente violento. Nesse sentido, ele cita alguns movimentos emancipatórios que ocorreram no Ocidente e problematiza os pressupostos simplistas que atribuem às revoluções o sentido de que se tratam apenas de momentos de grande derramamento de sangue, sem considerar questões subjacentes. Pois, há violência ativa por trás de todo processo emancipatório, no entanto, a violência não basta para traduzir o desejo legítimo da busca por mudanças institucionais. Com esse esclarecimento sobre a violência revolucionária, Zizek queria trazer o real sentido da sua fala que dizia: “Hitler¹⁵⁶ {Hitler^x} não foi suficientemente violento”, isso ele explica no seguinte trecho:

Permitam-me esclarecer esse ponto com um desvio através de meus críticos, que, ao serem forçados a admitir que minha afirmação de que “Hitler não foi suficientemente violento” não deve ser entendida como um convite a mais assassinatos aterrorizantes em massa, tendem a inverter a ordem de sua reprovação ao afirmar que eu só estaria me aproveitando de uma linguagem provocativa para fazer uma constatação desinteressante de um senso comum[...]{. (o ponto ou vem antes ou vem depois)} Em ambos os casos, a reprovação é a mesma: eu tento vender a ideia convencional de que Gandhi objetivava mudar o sistema e não destruir pessoas, mas como isso é um lugar-

¹⁵⁶ Adolf Hitler (1889-1945) é um dos grandes nomes da história mundial, que ficou conhecido pelo fato de o austríaco ter comandado um regime tirânico que mergulhou a Alemanha no ódio e foi responsável por mobilizar um país contra um povo. As ações de Hitler como líder do nazismo e governante da Alemanha levaram o mundo à Segunda Guerra Mundial e ao maior genocídio da história: o Holocausto. {não conseguimos saber qual o motivo do uso de grifo em certos termos}

comum, busco uma formulação mais provocativa, expandindo de forma esquisita o significado da palavra “violência” para nela incluir mudanças institucionais. O mesmo se aplica à minha afirmação de que “o judeu está no antissemita, mas o antissemita também está no judeu”: nada mais seria que uma forma truncada de apresentar o lugar-comum de que, na mente de cada nazista que odeia judeus, deve também haver um judeu ficcional para o nazista odiar. (ZIZEK. 2014. P.10-11)

Nesse ínterim, é notório que Zizek busca trazer um sentido mais profundo ao termo violência (que será analisado com mais calma adiante) e diferenciar a violência que conserva o sistema e a violência que busca romper essas relações instituídas. É a partir desse pressuposto que podemos desenvolver um paralelo entre a ideia de Violência divina trazida por Walter Benjamin¹⁵⁷ e a violência revolucionária apontada por Slavoj Zizek (essa relação será analisada de forma minuciosa no capítulo 6). Assim, a fala do autor aponta Hitler como um agente da violência que visa a manutenção do sistema capitalista, já Gandhi foi agente de uma violência que visava minar o sistema, como já dito antecipadamente, Zizek refere-se a esse tipo de violência revolucionária como uma ação efetiva. Por isso, ele considera que Gandhi¹⁵⁸ foi mais violento do que Hitler, já que Gandhi foi capaz de atingir a mais forte e profunda das violências, que é a violência sistêmica. Nesse sentido, Zizek não estava defendendo o genocídio gerado pelas atitudes violentas de Hitler mas estava exaltando a competência da efetividade da ação de Gandhi que se estabelece como resposta a mais nociva das violências- a violência sistêmica.

Diante disso, esse prefácio retoma uma discussão do final do livro já para antecipar aos leitores que o autor acredita em uma violência pura e efetiva (revolucionária) que se coloque contra a violência “invisível” do sistema político e econômico. Haja vista que para o autor a mais aterrorizante de todas as violências é a violência sistêmica, esse livro objetiva analisar a ordem social de um posicionamento crítico ao sistema e revelar as camadas de poder e violência que são invisibilizadas por trás de um horror a violência subjetiva, para isso Zizek expandiu a ideia convencional de violência, objetivando impactar e mostrar a raiz do problema. {A/C: o resumo do prefácio alude corretamente aos principais pontos, carecendo, entretanto, de revisão

¹⁵⁷ Walter Benedix Schönflies Benjamin (1892-1940) foi um produtor de ensaios, filósofo, crítico literário, tradutor, sociólogo, judeu e alemão. Ele escreveu o ensaio *Para uma crítica da Violência* que será retomado por Zizek no capítulo 6, em que ele interpreta a violência divina conceituada por Benjamin. {Não há necessidade de espaçamento entre notas de rodapé, a aluna esqueceu de verificar os “0pt” antes e depois também para as notas}

¹⁵⁸ Mahatma Gandhi (1869-1948) foi um líder pacifista indiano. Principal personalidade da independência da Índia, então colônia britânica. Ganhou destaque na luta contra os ingleses por meio de seu projeto de não violência.

formal. Tanto a exposição do conteúdo quanto a formatação do texto se beneficiariam de uma revisão. Alguns conceitos utilizados no prefácio só são explicados posteriormente, o que deixa a tarefa a ser pensada de como utilizá-los aqui.}

Introdução- O manto sangrento do tirano (p.17-22)

Essa introdução conceitua a violência subjetiva e a violência sistêmica, mostrando como elas se estabelecem dentro de um paradoxo. Dando significado a esses termos, violência subjetiva é aquela visível com agente facilmente identificável, ou seja, crimes cometidos por indivíduos como assaltos, furtos, sequestros, entre outros. Por outro lado, a violência objetiva é invisível e divide-se em sistêmica ou simbólica, isto é, aquela violência que reside na consequência dos sistemas políticos e econômicos ou nos símbolos da linguagem que impõe certo universo de sentido violento. Se por um aspecto a violência cometida pelos indivíduos se apresenta como a perturbação da ordem pacífica ou do fluxo natural das coisas, a violência dos sistemas é ainda mais profunda, pois, é ela que sustenta a aparência de naturalidade e pacificidade da vida cotidiana, uma vez que faz girar a engrenagem da sociedade a partir da lógica do sistema político-econômico que todos os sujeitos estão inseridos.

Nesse contexto, podemos identificar o paradoxo da violência, quando Zizek afirma que a violência subjetiva é tida pela sociedade como a mais aterrorizante e assustadora, quando na verdade o horror maior está presente na invisibilidade da violência sistêmica, ou seja, a violência que aparenta ser mais violenta é menos violenta do que a violência que passa despercebida aos olhos das pessoas. Esse posicionamento do autor passa a ter sentido se entendermos que a violência econômica atinge camadas inteiras da população, por isso, ela é ainda mais impactante, cruel e assombrosa. Mais ainda, esse tipo de ultraje não tem um agente conhecido ou um determinado indivíduo a quem possa ser atribuída a culpa, sendo assim, ele é invisibilizado e age silenciosamente causando uma imensa devastação social. Com isso, podemos dizer que a violência subjetiva é apenas a parte mais visível de uma raiz violenta muito mais profunda.

Para entender a violência sistêmica e as “explosões de violência subjetiva”, Zizek aborda o tema de forma oblíqua, ou seja, partindo da discussão de temáticas que tangenciam a argumentação central. Um dos exemplos citados por ele no texto, é a criação de falsas urgências

humanitárias que causam na população uma grande indignação moral sobre a violência subjetiva ao passo que mascaram a parte mais interna do problema, que refere-se a violência sistêmica. Isso ZIZEK {nome do autor no corpo do texto sem caixa alta} (2014) assevera em:

Quando a grande mídia nos bombardeia com as “crises humanitárias” que parecem surgir constantemente mundo afora, deveríamos levar sempre em conta que uma crise concreta só irrompe na visibilidade dessa mídia enquanto resultado de uma conjunção complexa de fatores. As 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)

Pensem no falso sentimento de urgência que domina o discurso humanitário da esquerda liberal a respeito da violência: a abstração e a figuração (pseudo)concreta coexistem na representação da cena da violência – exercida sobre mulheres, negros, sem-teto, gays...: “Neste país, uma mulher é estuprada a cada seis segundos” e “Enquanto você lê este parágrafo, dez crianças vão morrer de fome” são dois exemplos característicos. Um sentimento hipócrita de indignação moral subjaz a todos os discursos de teor semelhante[...] (ZIZEK, 2014. p.19-20) {Duas citações seguidas requerem uma conexão no corpo do texto. Observar o espaçamento entre citação e corpo do texto de 1,5, dar espaço depois de “p.”.}

Logo, a partir dessa perspectiva é provocada a interpretação de que alguns temas que causam grande comoção nas pessoas, por vezes, estão sendo usados para gerar reações imediatistas e irrefletidas que são incapazes de reconhecer o fenômeno da violência sistêmica por trás das explosões de violência subjetiva. Esse é um dos fatores que contribui para invisibilidade e perpetuação dessa violência, uma vez que mascara o cerne do problema com “distrações”, também chamadas por Zizek de pseudo urgências. Assim, essa introdução dá início a uma profunda discussão sobre a violência que será feita pela ótica de inúmeros exemplos, que permitem abordar obliquamente o tema. {A/C: A exposição sobre a diferença entre violência subjetiva e violência objetiva funcionou bem.}

1 – Adagio ma non troppo e molto espressivo SOS violência (p.22-43)

Parte1- SOS Violência (p.22-25)

O Adagio começa tratando da violência objetiva x subjetiva através da história do intelectual Nicolay Lossky e da sua família, integrantes da alta burguesia Russa. Nesse contexto, Zizek aborda a questão da grande concentração de renda como sendo a base da violência do sistema econômico, ou seja, o pano de fundo que sustenta as desigualdades sociais. Diante disso, mesmo que a família de Lossky vivesse de forma pacata, desfrutando da ausência da violência subjetiva, essa vida burguesa, confortável e aparentemente isenta de qualquer tipo de violência se configura frente à violência sistêmica. Segundo o autor, isso ocorre, pois, para

que essa posição de privilégio e conforto fosse concedida a família de Lossky, camadas inteiras da população foram exploradas pelo sistema. Logo, de maneira sutil ou imperceptível, as relações de poder e dominação exprimem um horror sistematizado que permeia a grande concentração de renda ou a miséria, isto é, a condição financeira de um indivíduo é consequência da violência do sistema econômico.

Sobre o Exposto Zizek afirma:

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.22)

Com isso, o autor assevera que a condição social que os Lossky representavam, em si já era uma violência. Além disso, diante do contexto da Rússia do século XX¹⁵⁹, tomada pelo ideal comunista¹⁶⁰, essa família era um afronte ao sistema que se pretendia implantar. Por outro lado, Nicolay e seus parentes não entendiam porque o estilo de vida deles, supostamente inocente e pacato estava sendo ameaçado pelo Estado. Por conseguinte, a série de “ataques” que se sucedeu contra os Lossky, para eles surtia o efeito de explosões de violências subjetivas injustas. Dessa forma, como já analisado, a violência subjetiva por ser visível, assume mais facilmente a aparência de nociva aos indivíduos. No entanto, o que se destaca é como a maior violência (violência sistêmica) permanece invisível e mascarada de caráter inocente. Assim, os burgueses, grandes responsáveis pela opressão causada pela violência sistêmica, não reconhecem esse lugar de opressores e ainda se vitimizam com o terror causado pela violência

¹⁵⁹ A Rússia a partir de 1922 até 1991, integrava a União Soviética- União das repúblicas Socialistas Soviéticas. Essa formação foi consequência da consolidação do poder dos Bolcheviques sobre o território do império Russo, que permitiu a implantação do Socialismo e instituiu diversas mudanças políticas e sociais.

¹⁶⁰ Comunismo-1. organização socioeconômica baseada na propriedade coletiva dos meios de produção. 2. doutrina econômica e sociopolítica, de cunho revolucionário, elaborada pelos teóricos alemães Karl Marx 1818-1883e Friedrich Engels 1820-1895, que prevê a superação do capitalismo por meio da luta de classes, o fim da propriedade privada dos meios de produção, a instauração de um regime de partido único e, num último estágio, a supressão do Estado e o estabelecimento de uma sociedade sem classes

subjetiva, que por ironia é uma consequência da semente plantada pela opressão do sistema político-econômico. Como expresso por Zizek “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.” (ZIZEK, 2014. P.23)

A partir dessa perspectiva, o autor traz a relação entre a violência divina conceituada por Walter Benjamin e a violência que responde à violência aplicada pelos sistemas. Nesse contexto, a violência divina é pura e parece irromper do nada, entretanto, ela é uma resposta de contra violência, assim como as ações que buscam rebater a violência sistêmica.

É com esse entendimento, dessa violência subjetiva que parece surgir do nada, mas que na verdade é uma resposta ao sistema, que Zizek critica a tentativa desesperada dos liberais¹⁶¹ de chamarem a atenção para a violência física e direta, enquanto a violência sistêmica permanece encoberta. O SOS das pseudo urgências, são exemplos da tentativa de trazer o foco da sociedade para a violência subjetiva, enquanto encobre-se a raiz do problema e se impede que medidas sérias e efetivas sejam tomadas contra a veraz das violências, aquela que deriva dos sistemas político-econômicos. Assim, ele afirma: “A lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três.” (ZIZEK, 2014. P.23) Lembrando que a tríade citada pelo autor, refere-se as violências subjetivas, objetivas e simbólicas. {A/C: O termo benjaminiano “violência pura” aparece pouco explicado. Zizek elabora o significado do adjetivo “pura”?}

Parte 1.1- Violência objetiva sob a face do capitalismo

Com o capitalismo¹⁶², a estrutura dos processos sociais e materiais compromete o destino de parcelas inteiras da população, mas é valido ressaltar que o jogo especulativo do capital é indiferente a realidade social. Portanto, ele se estabelece como uma violência objetiva, sistêmica e anônima. Diante desse cenário, o livro *Violência* diferencia os conceitos de real e

¹⁶¹ liberalismo- é uma doutrina político-econômica e sistema doutrinário que se caracteriza pela sua atitude de abertura e tolerância a vários níveis. De acordo com essa doutrina, o interesse geral requer o respeito pela liberdade cívica, econômica e da consciência dos cidadãos.

¹⁶² O capitalismo é um sistema em que predomina a propriedade privada e a busca constante pelo lucro e pela acumulação de capital, que se manifesta na forma de bens e dinheiro. Apesar de ser considerado um sistema econômico, o capitalismo estende-se aos campos políticos, sociais, culturais, éticos e muitos outros, compondo quase que a totalidade do espaço geográfico.

realidade, sendo o real a lógica abstrata do capital que determina o contexto social e o segundo termo seria a realidade social das relações dos indivíduos e dos processos produtivos. A partir dessa conceituação, segundo Zizek, é mister destacar que a forma mais extrema do capitalismo é o mascaramento da lógica do capital atribuindo a culpa dos problemas a pessoas reais, ou seja, a violência dos sistemas fica velada a partir da violência que os indivíduos exercem. Consequentemente, é provocada na população uma cegueira diante dos resultados da violência sistêmica. Além da violência sistêmica que surge a partir do próprio capitalismo, emergem violências subjetivas físicas (agressões, sequestros, roubos...) ou ideológicas (racismo, homofobia, intolerância religiosa...) praticadas pelos indivíduos, esses tipos de barbárie coexistem e se complementam em um eixo de violência excessiva. {A/C: uma questão que mereceria comentário é se há uma relação entre a intensificação da violência ultrasubjetiva e a da violência ultraobjetiva}.

Conforme Étienne Balibar, 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 “ultrasubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes, de caráter étnico e/ou religioso e, em última instância, racistas [5] (Apud ZIZEK, 2014. p. 24)

Parte 2- Os bons homens de Porto Davos (p.25-29)

Na última década, Davos e Porto Alegre afirmaram-se como as duas cidades gêmeas da globalização. Davos, uma exclusiva estância turística na Suíça, é o lugar onde a elite global dos gestores, políticos e personalidades midiáticas se encontram sob pesada proteção policial, em condições de estado de sítio, e tentam convencer-nos e a si próprios de que a globalização é o melhor remédio para si mesma. Porto Alegre é a cidade brasileira subtropical onde a contraelite do movimento antiglobalização se reúne em assembleia e tenta convencer-nos e a si própria de que a globalização capitalista não é uma fatalidade para nós, pois – como sua palavra de ordem oficial proclama – “um outro mundo é possível”. [...]

O tom que prevalece cada vez mais nas reuniões de Davos é o de um grupo de empresários – alguns dos quais se designam ironicamente como “comunistas liberais” – que já não aceita a oposição entre Davos (o capitalismo global) e Porto Alegre (a alternativa ao capitalismo veiculada pelos novos movimentos sociais). Sua tese é 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.25)

Nesse ponto do texto, Zizek utiliza o exemplo das cidades de Davos e Porto Alegre para traçar uma relação entre os modelos econômicos e a violência sistêmica. Primeiramente, o título “Porto Davos” é a junção do nome das duas cidades, essa junção foi feita pelo autor com o objetivo de tecer uma crítica sobre o chamado “comunismo liberal”, isso pois, Porto Davos

seria estabelecida através de um sistema econômico que uniria os ideais comunistas a partir de uma prática capitalista.

A partir desse pressuposto, o autor descreve de forma sarcástica o chamado comunismo liberal, visto que esse se beneficia da concentração de renda e depois ironicamente faz atos de caridade para ajudar os necessitados. Nesse contexto, essa caridade é apenas uma máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica. Sendo assim, existe um paradoxo na tentativa de junção entre a ideologia comunista e liberal, pois a exploração do capital e a caridade é um desfecho que contribui para o equilíbrio do capitalismo, logo, ele não tem nada de comunista. Vejamos: o capitalismo causa a crise econômica, depois a caridade socorre as pessoas afetadas gravemente por essa crise. A problemática é que os sujeitos que fazem os atos caridosos são os próprios responsáveis pela concentração de renda e consequentemente pela crise e pela construção da desigualdade social. Logo, a caridade é uma maneira de remediar uma crise causada pelos próprios “bem feitos”, que distribuem migalhas e contribuem para manter milhões de pessoas reféns de um sistema econômico opressor e devastador.

Como exemplo dessa concepção, Zizek cita o filme *A Vila* de M. Night Shyamalan que mostra a tentativa da criação de uma sociedade autossuficiente, mas que é constantemente ameaçada pelo seu isolamento. A crítica feita pelo autor à vila comunista-liberal é que o mal das nossas sociedades pode não ser a dinâmica capitalista enquanto tal, mas nossas tentativas de nos desprendermos dela – sem deixarmos de nos beneficiar com ela. Portanto, fica claro que para Zizek o capitalismo em si já é um sistema violento, por isso não faz sentido remediar as mazelas causadas por ele fazendo uso de ferramentas que contribuem para a manutenção dele, isso também quer dizer que as tentativas de se opor a violência subjetiva são atos insignificantes se desconsiderarmos a violência sistêmica implícita que é o pano de fundo de todo esse cenário.

Parte 3- Sexualidade no mundo atonal (p.33-38)

Sobre a sexualidade no mundo atonal, o exemplo trazido pelo autor “Masturbatona” é a construção de um coletivo a partir de indivíduos que querem compartilhar a mesma realidade, todos vão se masturbar e assim dar prazer a si mesmos e apesar de estarem no mesmo local não existe um encontro entre essas pessoas. Visto isso, ocorre uma troca de experiências sexuais que ao mesmo tempo que é coletiva é completamente individual. Esse evento tem o objetivo de incentivar o autoconhecimento através da masturbação e quebrar alguns tabus sobre o sexo. A

atividade sexual, comumente é uma identidade forjada como sendo algo ausente de ideologia, isso quer dizer que aparenta ser um ato desprovido de intenções que vão além de uma relação instintiva que provém da necessidade que o ser humano tem de procriar.

É justamente nesse ponto que podemos comparar à ideia da violência sistêmica, já que a violência sistêmica é invisibilizada e assume uma face de não violência ao passo que se torna algo “dado”, “natural” ou “espontâneo da vida cotidiana”. Sendo assim, há uma inversão de valores em ambos os casos, pois, a maneira como os indivíduos exercem suas sexualidades é algo completamente ideológico, uma vez que esse comportamento é moldado pelos traços culturais de cada sociedade, mas essa relação fica tão internalizada que passa a ser vista como algo natural. De mesmo modo, a violência sistêmica, por ser invisível e tão naturalizada, por vezes, ela deixa de parecer ser impactante, agressiva e, de fato, violenta. Mais ainda, essa abstração da realidade que ocorre com a sexualidade no mundo atonal também está presente na violência sistêmica, já que o bombardeio de violências subjetivas mascara a raiz de toda a violência. Essa ideia Zizek assume nos seguintes trechos:

Vivemos numa sociedade em que existe uma espécie de identidade especulativa hegeliana dos opostos. Certos traços, atitudes e normas de vida deixaram de ser percebidas como ideologicamente marcados. Parecem ser neutras, não ideológicas e naturais questões de senso comum. Chamamos ideologia aquilo que não se inscreve nesse pano de fundo: o zelo religioso extremo ou a dedicação a uma orientação política particular[...] o mesmo vale para a violência. A violência simbólica social na sua forma mais pura manifesta-se como o seu contrário, como a espontaneidade do meio que habitamos, do ar que respiramos. (ZIZEK, 2014. p.36)

Capítulo 6 – Allegro Violência divina (p.116-130)

Sobre a violência divina, Zizek faz uma relação entre a ideia de Walter Benjamin e o pensamento de Hitchcock¹⁶³, que interpretam a violência divina como uma intervenção brutal que faz a justiça divina se cumprir. Nesse sentido, a violência divina representa uma força da justiça para além das leis. Vale ressaltar que isso só é possível, pois, na esfera do divino tudo é visto por uma visão mais ampla que consegue atribuir sentido para todos os acontecimentos, até aqueles que entendemos como catástrofes.

¹⁶³ Alfred Joseph Hitchcock (1899 - 1980) foi um diretor e produtor cinematográfico britânico muito importante.

A partir desse entendimento de um Deus que tudo vê e é capaz de atribuir sentido, Zizek cita a história de Jó¹⁶⁴, a fim de desconstruir essa ideia de que Deus é responsável por tudo que acontece e que existe sempre um significado oculto perante as catástrofes, sentido esse que, por vezes, permite um alívio da culpa humana. Conforme essa ideia o autor conclui: “Trata-se de um legado de Jó que nos impede de nos refugiarmos na figura transcendente e corrente de Deus como Senhor secreto que conhece o sentido do que nos parece uma catástrofe sem sentido, esse Deus que vê o quadro geral no qual aquilo que percebemos como uma mancha contribui para a harmonia global.” (ZIZEK, 2014. p.117)

Nesse contexto, alguns acontecimentos catastróficos da história como o Holocausto¹⁶⁵, epidemias de doenças graves, dentre outros, são situações que se seguidas pelo exemplo de Jó, recusam a necessidade de “um sentido mais profundo”, isto é, um significado oculto que provém da ordem divina. Ainda nesse debate, Zizek cita duas produções de Hollywood que recriaram o acontecimento do 11 de Setembro¹⁶⁶ de perspectivas diferentes: Voo United 93, de Paul Greengrass, e World Trade Center, de Oliver Stone {títulos de obras devem estar marcadas no corpo do texto}, em ambos os filmes há uma reverberação teológica que remete ao atentado terrorista uma espécie de intervenção divina. Nas obras cinematográficas, de maneira utópica, são trazidas à tona ideias de que o ataque as torres gêmeas é uma benção disfarçada. Diante dessas perspectivas, Zizek rebate:

[...]querem ler a catástrofe do 11 de Setembro como uma bênção disfarçada, como uma intervenção divina que serviu para despertar a América de sua letargia moral e trazer à tona o que as pessoas têm de melhor. World Trade Center acaba com palavras em off que declamam sua mensagem: os acontecimentos terríveis, como a destruição das Torres Gêmeas, revelam o pior e o melhor das pessoas – coragem, solidariedade, sacrifício pela comunidade. As pessoas mostram-se capazes de fazer coisas que nunca tinham imaginado. Essa perspectiva utópica é um dos motivos subterrâneos de nosso

¹⁶⁴ Na Bíblia, Jó teve uma das maiores decepções financeira, ele dorme milionário e acorda pobre, com notícias das piores que um pai de família pode receber. Seus filhos morrem em um desastre, seu gado morre em outro. Seus pés não sabiam mais onde repousar. Os servos de Jó foram mortos ao fio da espada. Para ser mais pesado ao seu coração cai fogo do céu e mata suas ovelhas e os servos que cuidava das mesmas. Em tudo Jó não pecou, não murmurou, nem atribuiu a Deus tamanha desgraça em sua caminhada. (Jó 1:22) {não é preciso dar espaço entre notas}

¹⁶⁵ O Holocausto foi a perseguição sistemática e o assassinato de 6 milhões de judeus europeus pelo regime nazista alemão, seus aliados e colaboradores. O Holocausto foi um processo contínuo que ocorreu por toda a Europa entre os anos de 1933 a 1945.

¹⁶⁶ 11 de Setembro - As torres do World Trade Center, em Nova York, são completamente destruídas e o Pentágono, em Washington D.C, sofre grandes perdas após um ataque terrorista atribuído ao saudita Osama Bin Laden. Pelo incidente e pela ousadia foi considerado o maior ataque terrorista da História.

fascínio pelos filmes-catástrofe: como se nossa sociedade necessitasse de um grande desastre para causar a ressurreição do espírito da solidariedade comunitária.

Contra todo tipo de tentações de buscar um “sentido mais profundo”, G. K. Chesterton acerta quando remata “O oráculo do cão” por meio de uma defesa por parte do padre Brown da realidade do senso comum, em que as coisas são simplesmente o que são, e não portadoras de sentidos místicos ocultos, e do milagre cristão da encarnação, encarado como a exceção que garante e sustenta a realidade comum[...] (ZIZEK, 2014. p.119)

Dando continuidade ao tema da violência divina, o autor resolve tratar do que não pode ser considerado violência divina, até porque, retomando o próprio Walter Benjamin, a única violência que se deixa conhecer por seus meios é a violência mítica. Logo, já que não tem como apontar de fato o que é a violência divina, Zizek vai afirmar o que não vem a sê-la. Segundo o mesmo: “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” (ZIZEK, 2014. p.120). Com essa hipótese descartada de que a violência divina não é apenas a violência degenerada no espaço público, começa a se discutir sobre a ideia de revolução, que acaba ficando em aberto e levantando o questionamento do ressentimento divino, ou seja, Deus guarda ressentimentos e aplica castigos sobre o seu povo? Assim, o objetivo das próximas dinâmicas do texto é tentar entender se a conceituação de Benjamin fala da violência divina como explosões de ressentimento.

Vale lembrar que o divino entendido por Benjamin deriva do judaísmo, daí cabe a nós entendermos como a ideia de vingança se estabelece dentro dos princípios judaicos. Para eles, perdoar e esquecer é uma possibilidade que vem alinhada ao exercício dos “castigos justos”. Diferentemente do ideário cristão, que prega a misericórdia divina, onde os indivíduos já nascem em pecado e tem uma dívida constante que só pode ser perdoada por essa misericórdia. Após discutir acerca da “vingança” do judaísmo e da misericórdia do cristianismo, Zizek conclui o que é enfim a violência divina. Essa violência pertence a própria ordem dos acontecimentos históricos, ou seja, o horizonte biopolítico também pode ser uma expressão da violência divina, uma vez que a violência divina é destruidora de toda ordem de violência mítica e o poder revolucionário também parte do mesmo princípio. No entanto, como já dito, a violência divina não se deixa revelar, logo, não existem critérios objetivos que nos permitam identificar qualquer tipo de violência como um ato divino. {A/C: como esclarecer melhor essa aparente contradição entre não poder dizer o que é violência divina e ao mesmo tempo tentar

dizer?}. Como bem expresso por Zizek podemos arrematar a ideia através do seguinte fragmento:

a oposição entre a violência mítica e a violência divina é aquela que existe entre o meio e o signo – ou seja, a violência mítica é um meio de estabelecer o governo da Lei (a ordem social legal), enquanto a violência divina não serve como meio, tampouco para a punição dos culpados em vista do restabelecimento do equilíbrio da justiça. É simplesmente o signo da injustiça do mundo, de um mundo eticamente “desarticulado”. O que, todavia, não implica que a justiça divina tenha um sentido: antes, é um signo sem sentido, e devemos precisamente resistir aqui à tentação a que Jó resistiu com sucesso, a tentação de dotá-la de um “sentido mais profundo”. (ZIZEK, 2014, {}, p.127)

Portanto, a ideia da violência divina não reside na construção de um significado oculto por trás das ações humanas, punição de Deus ou qualquer coisa do tipo. Na verdade, a intervenção divina está nas tentativas de minar as injustiças, embora o justo também seja uma identidade que não é palpável, assim como sabemos que a violência divina não é qualquer ato de violência desmedida e sem objetivo, sabemos que a justiça não se prende a um ordenamento jurídico. Logo, não é possível apontar o que de fato é a justa manifestação divina, mas é correto dizer que a contra violência, ou seja, a resposta a violência mítica é o que se aproxima dessa força repentina que brutalmente faz a vontade divina se cumprir. Assim, se não adotarmos uma tentativa de significação transcendente e rasa em critérios para definir a violência divina, no contexto real os acontecimentos históricos são a própria representação dessa violência divina que tanto se fala.

Epílogo – Adagio (p.131-137)

No Epílogo, são retomadas as discussões feitas durante o livro, que já foram anteriormente debatidas. Entre elas há a rejeição da ideia de uma falsa antiviolença e a aceitação da ideia de violência emancipatória, isto é, existe uma diferenciação entre os tipos de violência, mas no sentido trazido pelo autor, toda ação que busca romper com relações institucionais são ações violentas. Além disso, há a compreensão do paradoxo existente entre a violência subjetiva, a sistêmica e as ações de caridade, isso acontece porque aqueles que "combatem" a violência subjetiva, também se servem da violência sistêmica, sendo assim, essa relação se configura de forma hipócrita e paradoxal. Há ainda, o apontamento sobre a violência objetiva que está implícita na linguagem, completando a tríade da violência: Violência

subjetiva, violência objetiva e violência simbólica. E por fim, a discussão sobre a violência divina idealizada por Benjamin e interpretada por Zizek, que atribui a violência divina um sentido de violência emancipatória {A/C: Passagem interessante que suscita algumas questões: esse sentido de emancipatório já não estaria presente em Benjamin? Qual seria a diferença entre o revolucionário de Benjamin e o emancipatório de Zizek?}.

As questões pontuais que permaneceram são esquematizadas por Zizek em três lições. A primeira lição é que a estigmatização da violência como uma maldade praticada pelos indivíduos é uma estratégia para invisibilizar a violência que opera sobre os sistemas. Nesse sentido, a escandalização excessiva acerca da violência subjetiva faz parte de um mecanismo que visa mascarar as formas mais fundamentais de violência social. A segunda lição é que se a violência é algo que perturba o ritmo natural da vida humana, não existe violência mais devastadora do que a violência dos sistemas político-econômicos, já que ela abala toda a estrutura da sociedade. Para entendermos essa constatação, vejamos:

Uma vez mais somos tentados a parafrasear Brecht a este propósito: “O que é um assalto a um banco comparado com a fundação de um banco?”. O que são as explosões devastadoras e violentas de um guarda vermelho empenhado na Revolução Cultural comparadas com a verdadeira Revolução Cultural, que é a dissolução permanente de todas as formas de vida ditada pela reprodução capitalista? O mesmo também se aplica, evidentemente, à Alemanha nazista, na qual o espetáculo da aniquilação brutal de milhões de seres humanos não deveria nos iludir. (ZIZEK, 2014. p.132-133)

Com isso, compreendemos que a violência subjetiva é só a camada mais visível de uma violência mais profunda, por isso, não é somente com ela que devemos nos preocupar. Ainda nesse sentido, a violência revolucionária pode ser entendida como uma reação a violência que fundamenta todas as violências- a violência sistêmica. No entanto, é preciso diferenciar a política emancipatória que é um gesto autêntico de tentar implantar mudanças nos sistemas estabelecidos e a violência reativa e impotente que só responde a uma intrusão incômoda. Sendo assim, a violência revolucionária se compreendida pela primeira conceituação é uma violência efetiva para modificar relações de poder convencionadas.

Na última lição, o autor demonstra a relação entre a violência subjetiva e a violência objetiva. Zizek afirma que ambas estão intrincadas e que uma ação sempre depende do contexto para que possa ser considerada como violenta. Nesse sentido, uma ação que aparenta ser uma violência brutal, pode ser menos violenta do que uma ação mascarada de inocente. É com essa

linha de raciocínio que podemos reafirmar que a violência sistêmica é invisível, não possui agente identificável e, por isso, acaba assumindo uma face de não violência, enquanto a violência mais perceptível acaba sendo a única que a sociedade enxerga como ameaçadora.

Dessa forma, retomando a frase previamente analisada no prefácio (“Hitler não foi suficientemente violento”), o autor amplia o significado de violência, visando abranger as alterações radicais das relações sociais da base e assevera:

Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer. (ZIZEK, 2014. p.137)

Portanto, a violência pode ter caráter conservador da opressão do sistema ou revolucionário visando mudanças estruturais das ordens já estabelecidas. O que o autor quis defender é que, em todo caso, a única violência realmente capaz de mudar o curso da vida humana é aquela que está presente no sistema que faz girar a engrenagem da vida social. Sendo assim, a violência subjetiva em si é insignificante quando comparada a sistematização da violência que permeia a vida social, porque os efeitos da violência individual são incapazes de mudar a estrutura da sociedade. {A/C final: O objetivo de tematizar os principais temas da obra de Zizek foi alcançado de forma satisfatória, salientando bem os pontos de argumentação do filósofo, a não ser em locais pontuais indicados anteriormente. O texto em geral carece de um pouco mais de revisão formal, pois construções com problemas acabam prejudicando a transmissão das ideias. A exceção é a última parte, que tem de fato clareza sintética e expressa bem as ideias.}

Bibliografia:

BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In} **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e

Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2011

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer**/Danilo Marcondes, Noel Struchiner. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução Miguel Serras Pereira. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2014.

Adolf Hitler. História do mundo. Disponível em: <https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/adolf-hitler.htm>

Mahatma Gandhi. Ei biografia. Disponível em: https://www.ebiografia.com/mahatma_ghandi/

História da União Soviética. Mundo Educação. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/uniao-sovietica.htm#:~:text=Chamada%20de%20Uni%C3%A3o%20das%20Rep%C3%ABlicas,territ%C3%B3rio%20do%20antigo>

Liberalismo. Significados.com. Disponível em: <https://www.significados.com.br/liberalismo/>

Capitalismo. Brasil escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/geografia/o-que-e-capitalismo.htm>

Alfred Hitchcock. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Alfred_Hitchcock

Introdução ao Holocausto. Encyclopedia. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/introduction-to-the-holocaust#:~:text=O%20Holocausto%20foi%20a%20persegui%C3%A7%C3%A3o,anos%20de>

Walter Benjamin- Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Walter_Benjamin

11 de setembro. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/2001>

A história de Jó. Estilo adoração. Disponível em: <https://estiloadoracao.com/historia-de-jo-na-biblia/>

Comunismo. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Comunismo#:~:text=Comunismo%20\(do%20latim%20communis\)%20%C3%A9,na%20aus%C3%Aancia%20de%20classes%20sociais](https://pt.wikipedia.org/wiki/Comunismo#:~:text=Comunismo%20(do%20latim%20communis)%20%C3%A9,na%20aus%C3%Aancia%20de%20classes%20sociais)

{Os títulos de obra devem estar em itálico nas referências. As referências a endereços eletrônicos não seguem o padrão, faltando apontar autor e data de consulta.}

ARTIGOS (TRABALHOS FINAIS)

DIREITO E VIOLÊNCIA: UMA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À IDEOLOGIA JURÍDICA EM WALTER BENJAMIN E JACQUES DERRIDA

Ruth Almeida Lima¹⁶⁷

Resumo: Neste artigo, objetivou-se a uma análise {O objetivo do presente artigo é elaborar uma análise} crítica da ideologia jurídica de modo a investigar a possibilidade de haver uma relação mais profunda entre direito e violência que foi de alguma forma negligenciada ou obscurecida pela filosofia do direito. Para isso, utilizou-se dois textos: o ensaio *Para uma crítica da violência* (1921), de Walter Benjamin, em que se é comentada {nos quais são discutidas} as funções fundadora e mantenedora da violência no direito, bem como o livro *Força de Lei*, de Jacques Derrida, em que são trazidos à baila os filósofos Blaise Pascal e Michel Montaigne para discutir o “fundamento místico da autoridade” da lei e a origem violenta do direito.

Palavras-chave: Violência; Direito; Filosofia do direito; Direito natural; Direito positivo.

Introdução

O objetivo do nosso texto é examinar a possibilidade de efetivação de uma crítica contemporânea à ideologia jurídica centrando-se na avaliação da proximidade entre direito e violência efetuadas primeiro por Walter Benjamin¹⁶⁸, em 1921, com a publicação do ensaio *Para uma crítica da violência* [*Zur Kritik der Gewalt*], e em *Força de Lei* [*Force de loi*] (1994), de {por} Jacques Derrida¹⁶⁹. Neste trabalho, a argumentação dos dois filósofos será reconstruída nos pontos pertinentes ao esclarecimento da relação estreita entre violência e direito, não se preocupando, portanto, em também reportar os desvios argumentativos dos filósofos à temática.

É preciso que se esclareça aqui, também, o porquê de centrarmos a discussão em uma “crítica à ideologia jurídica”, sobretudo uma que se pretende “contemporânea”. Para introduzir

¹⁶⁷ {Cuidado aqui, as normas da revista não dizem nada sobre o nome do autor estar em itálico, o índice da nota ficou em negrito e itálico, e o daqui da nota está na fonte Colibri e não Times} Graduanda do curso de Direito pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail para contato: ruthal574@gmail.com

¹⁶⁸ {O índice da nota segue em negrito} Walter Benjamin (1892-1940) foi um filósofo, crítico literário e ensaísta alemão associado à Escola de Frankfurt e influenciado pelo marxismo e pelos estudos do misticismo judaico. Suas principais obras são *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* (1935) e *Teses sobre o Conceito de História* (1940).

¹⁶⁹ Jacques Derrida (1930-2004) foi um filósofo franco-argelino associado às filosofias pós-moderna e pós-estruturalista. Desenvolveu o estilo analítico conhecido por “Desconstrução” em seus empreendimentos teóricos pela filosofia da linguagem.

a tese central de seu livro *Força de Lei*, Derrida identifica nas perspectivas tratantes da {que consideram, ou tratam da} lei, do direito e da justiça em Blaise Pascal¹⁷⁰ e Michel Montaigne¹⁷¹ um empreendimento de crítica à filosofia moderna, ou uma crítica da ideologia jurídica, querendo por isso dizer “uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade” (DERRIDA, 2010, p. 23). Na crítica de Montaigne, o direito é posto, pela primeira vez, como apartado da “justiça”, não estabelecendo com ela nenhuma relação necessária, afirmando, também, que a lei do direito é respeitada tão somente por sua “autoridade” de fundamento desconhecido e inescrutável e não por uma suposta justeza real que lhe seria devida. Pascal, inspirado por Montaigne, dirá que a justiça do direito não pode prescindir da força (ou da violência) para assim se efetivar como justa, e coloca a força como predicado essencial daquilo que é justo.

É certamente possível traçar aproximações entre o que foi dito sobre a ideologia jurídica na Idade Moderna e aquilo que se teorizou acerca dela {sobre ela} no século XX, produção que, de certa forma, expande o que foi colocado por Pascal.

Neste artigo, primeiro trataremos da abordagem benjaminiana ao problema da violência como um meio do direito para se alcançar justiça. Logo depois, registraremos a crítica de Derrida, que, através do estilo desconstrucionista, além de refletir sobre o uso da força pelo direito, vai enveredar por uma interpretação própria e não convencional dos textos de Pascal e de Montaigne, tratando especialmente da expressão “fundamento místico da autoridade”, compartilhada entre os dois filósofos franceses modernos. Assim, as perguntas que guiarão o artigo são: de que modo {determinado autor} pensou o direito, através da filosofia jurídica, a questão do uso da violência como meio do ordenamento jurídico? Há uma relação necessária e incontornável entre direito e violência? Se sim, de que modo se reconfiguram os limites entre Direito e Justiça, tidos pela ideologia jurídica como, senão coincidentes, ao menos possuindo momentos de intercessão relevantes?

As filosofias do direito e a crítica da violência como meio

¹⁷⁰ Blaise Pascal (1623-1662) foi um matemático, filósofo e teólogo francês. Suas principais obras são “Pensamentos” e “As Provinciais”.

¹⁷¹ Michel de Montaigne (1533-1592) foi um filósofo, humanista e moralista francês. Sua obra principal é “Ensaio”, inaugurando através deles um gênero textual próprio.

No primeiro parágrafo de seu texto, Benjamin reconhece que a discussão sobre a eticidade do uso da violência dentro do ordenamento jurídico não foi ignorada pela produção teórica do direito. A crítica que o filósofo alemão faz a essa pretensão do direito de fazer uma avaliação da violência concerne a superficialidade do empreendimento: a filosofia jurídica {,ou seja, o direito natural ou o direito positivo,} condena conceber a força violenta como fim, mas a permite como um meio desde que para fins justos, esquivando-se de considerar o problema da violência em si mesma: seja como fim, seja como meio. Aqui, já nos é óbvia a relação entre direito e violência, embora ainda não esteja clara a profundidade dessa associação. Benjamin trará à tona as minúcias do vínculo entre esses dois termos ao empenhar-se em uma investigação através {a partir} da história da filosofia do direito, tentando responder às perguntas: por que a ideologia jurídica não conseguiu levar a crítica à {da} violência até as suas últimas consequências? Teria o direito interesse em manter o recurso à violência sempre às mãos, como seu instrumento indispensável?

No que concerne à filosofia do direito *natural*, Benjamin nela identifica a “eliminação desse questionamento crítico” da violência enquanto meio como sua “grande tendência e, talvez, sua mais marcante característica” (2011, p. 123). A perspectiva da filosofia do direito natural, que nada vê de problemático na utilização da violência para alcançar fins subjetivos, recebeu especial atenção e sustentação política através da teoria contratualista do Estado Moderno, no século XV, que concedeu aos indivíduos tornados cidadãos o *status* jurídico de “direito” (subjetivo, aquele do qual se tem posse) a essa força que lhes é garantida pela natureza. Para o direito natural, a violência é considerada como um dado da natureza e, por isso, inevitável, sendo então impossível de ser eliminada de quaisquer das configurações societárias concebíveis. Assim, não haveria outra maneira do direito lidar com ela senão pela regulamentação de seu uso, ou mantendo estratégias de fiscalização a fim de evitar o seu abuso e, também, por uma elaboração teórica que justificaria a sua instrumentalização para fins naturais, isto é, fins justos.

O que Benjamin verifica na sua investigação, na verdade, é que, na filosofia do direito natural, não há sequer uma crítica da violência como meio, como seria o habitual de se ter em uma teoria jurídica: o único exercício crítico nela perceptível se faz por uma avaliação dos fins de aplicação da força. Torna-se possível então elaborar “o dogma da filosofia do direito: a saber, que toda a violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso,

conforme ao direito” (*idem* {não precisa ser itálico, mas começar com “I” maiúsculo}, p. 123-124).

Voltemo-nos, agora, para a filosofia do direito positivo. Nesse ponto do seu texto, Benjamin centra a sua investigação nos critérios usados pela teoria positiva para justificação de meios violentos independentemente dos fins aos quais se dirigem. O direito positivo diferencia os meios em que o uso da violência é sancionado, ou seja, é conforme ao direito, daqueles em que ele não é sancionado e a sua instrumentalização, mesmo que para fins naturais, é proibida. Benjamin indaga: “o que implica para a essência da violência que tal critério ou diferença seja possível em relação a ela; ou, em outras palavras, qual o *sentido* dessa diferenciação”? (*idem*, p. 125). Por essa diferenciação de tipos legais e ilegais da violência como meio, a filosofia do direito positivo se aproxima, de certa forma, da crítica à violência como idealizada por Benjamin, mas ainda não de modo satisfatório. Apesar disso, é através das {a partir de tais} condições que o direito positivo estabelece para fazer essa diferenciação que revelarão as premissas básicas da relação de intrinsecabilidade {interdependência} entre direito e violência, hipótese teórica que guiou o texto de Benjamin e que guia, hoje, o nosso texto.

Violência fundadora e violência mantenedora do direito

Examinando as relações de direito da Europa do início do século XX, Benjamin dá particular atenção à maneira como se constitui o direito dos indivíduos como sujeitos do direito. O ordenamento jurídico positivado contrasta com a doutrina do direito natural precisamente neste ponto: os meios violentos justificados direcionados {destinados} a alcançar fins naturais são tornados ilegais, pelo direito positivo, nos casos em que eles não servem a *fins de direito*. A característica essencial da filosofia do direito positivo é, então, a compreensão de que a violência empregada pelo sujeito para atingir objetivos ou interesses pessoais é *injusta* por sua instabilidade e arbitrariedade, cabendo então ao direito como instituição não só agir para proibi-la, mas também tornar-se ele mesmo o guardião de uma violência legitimada que instrumentalizaria a violência somente para fins de direito (ou, como definido pela ideologia jurídica positiva, fins *justos*).

Dessa maneira de lidar com a violência subjetiva, Benjamin faz suposições em torno de quais seriam os verdadeiros interesses do direito positivo em monopolizar a violência. Esse

interesse não poderia concernir, ao menos como sua principal preocupação, a garantia do cumprimento de fins de direito. Se assim fosse, não seria necessário proibir a violência como meio para atingir todo e qualquer fim natural, como o direito positivo o faz, mas somente aqueles que iriam de encontro aos fins de direito. A conclusão de Benjamin sugere, então, é {} que o “direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito” (*idem*, p. 126-127). Encaminha-se, assim, para o reconhecimento de uma função vital da violência no direito, que Benjamin delinea como suposição:

[...] talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente d{e} 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 que{r} alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. (*idem*, p. 127).

Há, portanto, um potencial ofensivo na violência extrajurídica e extraestatal que parece perturbar a estrutura basilar do direito. Uma das circunstâncias em que o direito concede o direito à violência e aceita compartilhar, com indivíduos, o seu poder monopolizado, é a de greve dos trabalhadores. Há de se destacar o caráter de “concessão” desse direito: ele é supervisionado e limitado pelo Estado e deve obedecer às condições por ele impostas. A modalidade de greve que consiste apenas em trabalhadores reagindo à violência dos patrões com o cessar de atividades e indiferença é preferida pelo direito, permitindo-se que ela se desenvolva nesses termos sem grandes entraves para sua mobilização. Muito menos tolerado {por quem?} é, porém, o tipo de greve que se baseia na chantagem, ou seja, que objetiva alcançar fins que são do interesse da classe trabalhadora para além de melhorias superficiais de salário e condição laboral. A greve que se conduz a {se vincula a} fins revolucionários, que tem em seu horizonte a fundação de um novo estado de coisas, esta constitui-se, fundamentalmente, como a grande ameaça ao ordenamento jurídico.

Nesta “contradição objetiva” na situação de direito, fica evidente que aquilo o qual {duplo espaço} direito teme com relação ao uso subjetivo da violência não é principalmente a sua instrumentalização para fins que não sejam de direito, visto que faz concessões às greves que, mesmo que atuando de forma contrária à norma jurídica estrita, são permitidas por lei; o que o direito teme é a capacidade dessa violência de eliminar o seu domínio atualmente vigente

e substituí-lo pelo de uma outra instituição, um outro direito ou, quiçá, uma outra ordem societária:

Se violência fosse, tal como parece de início, apenas um simples meio para apoderar-se de imediato de qualquer coisa que se deseje no momento, ela só poderia atingir seu fim como violência predatória. Ela seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis. A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito [...]{} (idem, p. 129-130)

Fica então evidente a função da violência como fundadora de instituições de regulação da vida e de recursos, de órgãos de administração de poder, do direito positivado no Estado e na norma. Mais se pode dizer sobre essa função se {} analisado o direito correlato ao direito de greve, isto é, o direito de guerra: para cessar a violência da guerra, sempre foi necessário acertar um acordo de paz entre as posições conflitantes. Esse acordo, que, na verdade, é uma sanção, funda um direito novo, ao qual as partes envolvidas na guerra devem obedecer. O direito, que condena a greve por seu potencial de fundação de uma nova ordem através da violência, tem sua origem precisamente na fundação de um direito positivo que surge para instaurar um estado de paz. Por sua potencialidade em fundar um outro Estado, a violência da guerra é temida por ele como se teme a violência subjetiva:

Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito. [...] O Estado {}, entretanto, teme essa violência pura e simplesmente por seu caráter de instauração do direito, e, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecê-la como instauradora do direito quando potências estrangeiras o forcem a conceder o direito de guerra, e {[conceder às]} classes, o direito de greve. (idem, p. 131)

Uma outra função da violência no direito seria necessária de ser exposta para evidenciar, mais do que já foi até aqui, a relação de correspondência íntima entre força e lei, e também, ao mesmo tempo, fazer transparente a impossibilidade da filosofia do direito de fazer uma crítica da violência de fato efetiva sem que com isso destruísse o próprio direito ou desmascarasse como falsas, ideológicas e politicamente interessadas várias de suas premissas essenciais. Vejamos, então, de que modo Benjamin conseguiu dar os contornos de uma conceituação da função *mantenedora* da violência.

Logo após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a crítica à violência que se erigiu como reação à beligerância do conflito enfocava o militarismo. O serviço militar obrigatório é

um tipo de violência estatal permitida juridicamente e que não atende a fins naturais, mas sim, principalmente, a fins de direito. Essa demanda por parte do Estado de uma força bélica organizada para defendê-lo revela uma outra função do direito que não a instauradora: a violência do direito como mantenedora (ou conservadora) do direito e do Estado. Benjamin comenta a superficialidade da crítica feita por ativistas e pacifistas do entreguerras ao militarismo, que falha em não perceber não só a função conservadora da violência, mas também a intenção do direito de se colocar historicamente como único destino possível. Reinvidicações reformistas são insuficientes se o que se quer é extirpar do direito a violência. Se a crítica feita à pena de morte como medida punitiva por esses mesmos pacifistas fosse levada às suas últimas consequências, tornar-se-ia evidente para os ativistas fiéis à forma do Estado liberal contemporâneo que o controle da vida e da morte é, na verdade, uma medida basilar para a autoridade do direito:

[...] uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (BENJAMIN, 2011, p. 134)

Para Benjamin, a violência imbrica-se nas relações de direito de tal forma que se faz impossível conceber qualquer tipo de resolução de conflito por meios jurídicos que seja, ao mesmo tempo, não violento. Os processos basilares do direito, aqueles que estão em sua origem e sobre os quais se firma o paradigma a partir do qual se desenvolve todo o resto do ordenamento jurídico, a violência age como força que o valida e o mantém de pé. Tomemos o exemplo comentado por Benjamin e que representa, também, a relação jurídica que funda o Estado Moderno: a relação contratual. Aparentemente um processo pacífico, essencialmente conciliatório e harmonizador, o acordo estabelecido no contrato, porém, só consegue se sustentar e cumprir seus fins de direito enquanto a possibilidade de retaliação violenta estiver à espreita em caso de quebra de contrato. Não somente por esta função vigilante da violência, mas também pelo próprio campo em que surge, faz do firmamento de um contrato um gesto sempre violento:

E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente

presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. (*idem*, p. 137)

“O direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua” (*idem*, p. 136) que seria impossível e inoportuna à filosofia jurídica efetuar uma especulação teórica acerca da violência como meio tal como foi desenvolvida por Walter Benjamin. Teria que ir necessariamente contra seu objeto de análise, contra seus pressupostos seculares que colocavam o direito como o meio de resolução de conflitos pacífico por excelência.

Enforce the law e Gewalt

No livro *Força de Lei*, o filósofo pós-estruturalista Jacques Derrida incursionará em uma investigação desconstrucionista acerca da questão da lei e da violência. As questões pertinentes à presente discussão foram tratadas principalmente no primeiro ensaio que compõe a obra, *Do direito à justiça*, cujo objetivo principal era o de responder às acusações de que o estilo analítico da desconstrução não tratou, e nem poderia tratar, do problema da justiça. Os resultados da argumentação, porém, não só provaram o equívoco em que incorrem essas admoestações, mas, também, e é o que importa para nós aqui, permitiram pôr à luz considerações importantes sobre a relação entre violência e justiça como direito.

Derrida introduz a discussão destacando duas expressões idiomáticas, uma do inglês, outra do alemão, que “têm alguma relação com o que eu [Derrida] gostaria de tentar dizer” (2010, p. 7). Começa, então, pela expressão inglesa *enforce the law*, e dela deriva também *enforceability of the law*. O que essas proposições indicam em traduções apropriadas é que o vocábulo “força” nelas intrincadas é a condição de aplicabilidade (*enforceability*) da lei (*law*). A lei, para ter qualquer efeito real no mundo, precisa estabelecer uma relação necessária com a força, com a violência. Sobre a justiça do uso dessa força, não está aqui ainda sob discussão. O que a expressão parece-nos dizer {parece nos dizer} é que há, de fato, uma relação de intrinsecabilidade entre violência e direito:

Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no

próprio conceito de *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (*idem*, p. 8)

Derrida cita também o vocábulo alemão *Gewalt*. Inadequadamente traduzido simplesmente por “violência”, o filósofo argelino alerta para os outros significados que essa palavra assume na língua alemã, a saber, “poder legítimo, autoridade, força pública” (*idem*, p. 9). Porém, diz também que a tradução usual do termo para “violência” não é completamente desarrazoada: através {a partir} dela, vê-se um indício de que a linguagem intui a relação mais ou menos subterrânea entre força e direito. *Gewalt*, na verdade, nos diz mais ainda: de alguma forma e por algum motivo talvez escuso, a violência, se empregada por determinados agentes em determinadas circunstâncias, pode ser (e foi) tornada legítima e justa. Neste ponto, Derrida faz a pergunta essencial para a sua investigação:

Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma autorizar-se por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial nem legal, nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta? (*idem*, p. 10)

O caminho a percorrer para aprofundar a investigação sobre a origem violenta do direito está na interpretação um pouco “fora de sua alçada” que Derrida faz de Blaise Pascal e de Montaigne. Vejamos, então, de que modo trataram esses escritores modernos a relação entre direito e violência.

Crítica à ideologia jurídica moderna

Na obra *Os Pensamentos*, Pascal expõe em um de seus fragmentos: “É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido” (*apud* DERRIDA, 2010, p. 18). Dito de outro maneira, o justo no sentido de justeza, para se efetivar como tal, precisa, necessariamente, que a força assim o faça. Depois, Pascal prossegue:

A justiça sem força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem 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 aquilo que é forte seja justo. [...] e assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo. (*idem*, p. 19)

O justo no sentido do direito, sem a força, não é justiça. Disto se segue que a justiça ela mesma *exige* a força. Derrida conclui: “a necessidade da força está pois implicada no justo da justiça” (2010, p. 19). Na contramão de uma interpretação convencional desses fragmentos de Pascal, que insiste em apontá-los como pessimistas e céticos, o filósofo argelino proporá uma perspectiva própria que consiga falar mais profundamente sobre a força enquanto condicionante da justiça como direito. Antes disso, destaca a expressão “fundamento místico da autoridade” de Montaigne, citado indiretamente por Pascal e que com ele compartilha a atividade crítica à filosofia jurídica: “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 [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.” (*apud* DERRIDA, 2010, p. 21)

A justiça, portanto, não coincide com a lei nem com o direito. A justeza que se convencionou a atribuir às normas jurídicas não se atualiza no mundo real senão por um ato de fé. Em um outro momento, Derrida cita mais uma vez Montaigne, dessa vez considerando diretamente as doutrinas do direito natural e positivo: a segunda não passaria de uma “ficção legítima sobre as quais ele [o direito] funda {a} verdade de sua justiça” (*idem*, p. 22), necessária para suplementar ou corrigir a incapacidade do direito natural em reinar sem a força.

Finalmente, chegamos ao momento em que Derrida, indo, em relação ao pensamento de Pascal baseado em Montaigne, “para além de seu princípio e sua alçada” (2010, p. 23), enxerga na origem do direito a implicação necessária da violência. O gesto que executa a sua fundação, não inscrita em nenhum momento histórico escrutável, não é justo, nem injusto, não é legal, nem ilegal, mas é certamente violento:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. [...] Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. (*idem*, p. 26)

Considerações finais

Neste artigo {No presente artigo}, {} empreendemos uma tentativa de deixar, senão totalmente clara, ao menos relativamente desobscurecida e menos opaca a estreiteza da relação

entre direito e violência. Para isso, percorreu-se a história da filosofia do direito através dos comentários e observações de dois grandes críticos da ideologia jurídica no século XX, a saber, o alemão Walter Benjamin e o argelino Jacques Derrida.

No texto *Para uma crítica da violência* (1921), Benjamin descarta o exercício crítico das filosofias do direito natural e positivo por achá-las insuficientes para efetuar uma crítica verdadeiramente radical da violência, que passa, necessariamente, não só pela discussão de sua eticidade como fim, mas também como meio. Ao submeter o direito positivo, em especial, a mais minucioso escrutínio, identificou nele duas funções da força que talvez explicariam o caráter anêmico {excelente expressão} de toda crítica à violência feita pela ideologia jurídica: a função da violência de fundar o direito e a função de mantê-lo, impedindo a ascensão de ordens de direito dissidentes. Sendo a violência um instrumento tão basilar para o ordenamento jurídico, foi-se pertinente mantê-la intocada, ou considerada apenas de modo superficial, pela produção teórica jurídica.

Derrida, no livro *Força de Lei*, recorre aos filósofos Blaise Pascal e Michel Montaigne por considerá-los como os precursores de uma crítica à ideologia jurídica na Idade Moderna. Nos escritos de Pascal, a justiça, o sentido empregado pelo direito, exige a força para se fazer valer. Montaigne, que inspira os principais {de modo principal} a argumentação pascaliana, fala também em “Fundamento místico da autoridade” do direito, que somente seria considerado justo por um ato de fé. Derrida faz uma interpretação que remete a origem do direito como inevitavelmente violento e fora de qualquer possibilidade de legalidade ou ilegalidade, de justiça ou de injustiça.

Referências bibliográficas: {alinhou à direita e esqueceu de colocar “Depois: Opt”, também não estava no espaçamento certo “Múltiplo”}

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* {“Para uma crítica da violência”}. In: _____. *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)* {In *Escritos sobre Mito e Linguagem*}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-157.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010. {corretíssimo}

{A/C Apesar de não ter utilizado o texto de Žižek, *Violência: seis reflexões laterais*, a aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin e Derrida, realiza muitíssimo bem a leitura analítica e interpretativa de textos e escreve muitíssimo bem, parabéns pelo artigo/trabalho final!}

DIREITO, JUSTIÇA E VIOLÊNCIA: UMA ANÁLISE RELACIONAL SEGUNDO A VISÃO DE JACQUES DERRIDA, WALTER BENJAMIN E SLAVOJ ŽIŽEK

Geyse do Espírito Santo Rezende¹⁷²

RESUMO {“:” e juntar com o que vem a seguir}

O presente trabalho {artigo} tem por objetivo discorrer sobre como o o {os conceitos de} direito, justiça e violência se relacionam, com base na visão de Jacques Derrida, Walter Benjamin e Slavoj Žižek. Assim sendo, os textos elencados para esta análise são {serão}: “*Força de Lei: O {o} fundamento místico da autoridade* {sem aspas}” de Jacques Derrida, “*Para uma Crítica da Violência* {tira do itálico, inclusive as aspas}”, escrito por Walter Benjamin, e “*Violência { : seis reflexões laterais* [colocar tudo em itálico, sem aspas]”, escrito por Slavoj Žižek. Jacques Derrida disserta {escreve} primeiramente sobre o desconstrucionismo e a diferença entre o Direito e a Justiça, onde é percebida {podemos perceber} a diferença entre a força de lei de um poder legítimo e a violência usada para instaurar a autoridade e assim destaca-se que não existe lei sem aplicabilidade e não existe aplicabilidade da lei sem força, seja esta direta ou não. Walter Benjamin, trata { ; ele faz uma... } de uma crítica da Ideologia Jurídica, mais especificamente a Contemporânea. Benjamin { ; ele faz uma... } faz uma associação entre Direito e Violência, de modo a entender {a fazer compreender} por meio da crítica que o direito é a violência. Slavoj Žižek mostra seu ponto de vista acerca da violência, onde é feita {trata-se de} uma desmistificação do problema da violência, como o caso da afirmativa sobre o comunismo e o {seu suposto} excesso de violência assassina; de fato houve essa excessiva violência, porém, foi por causa de um fracasso político e social bem mais profundo que levou à violência.

PALAVRAS-CHAVE {caixa baixa}: Direito; Justiça; Violência; Divino.

INTRODUÇÃO {subtítulos em caixa baixa}

O tema da justiça e da violência estão intrinsecamente relacionados quando são analisados por determinados pontos de vista. Desde os primórdios, é visto que {[retirar]}

¹⁷² Graduanda em Direito na Universidade Federal de Sergipe (UFS), {e-mail para contato} geyserezende@gmail.com. {faltou justificar, no sentido de alinhar, todas as notas}

í{I}números filósofos se debruçam sobre a {tal} temática e expõem suas análises em textos riquíssimos, os quais se tornaram grandes clássicos da literatura {universal}.

Ao refletir sobre a importância da temática, o presente trabalho tem por objetivo discorrer sobre como o direito, justiça e violência se relacionam, com base na visão de Jacques Derrida, Walter Benjamin e Slavoj Žižek, que, apesar de serem autores de épocas distintas, trazem um entendimento precioso sobre o tema em questão. Assim sendo, os textos elencados para esta análise são: “*Força de Lei: O fundamento místico da autoridade*” de Jacques Derrida, “*Para uma Crítica da Violência*”, escrito por Walter Benjamin, e “*Violência{: seis reflexões laterais [colocar tudo em itálico, sem aspas]}*”, escrito por Slavoj Žižek.

Relação entre Direito, Justiça e Violência na perspectiva de Jacques Derrida

O livro de Jacques Derrida, o qual tem por título “*Força de Lei: O fundamento místico da autoridade*”, pode ser dividido em quatro partes. A parte inicial, que tem por título “Advertência”, trata-se de {oferece} uma contextualização dos próximos textos inclusos neste {no} livro. A parte intitulada “Do direito à justiça” foi lida na abertura de um colóquio realizado em 1989 que tinha por título “Deconstruction and the Possibility of Justice {palavras e expressões em outro idioma, colocar em itálico}”, o qual reuniu filósofos, juristas e teóricos da literatura. Já a segunda parte deste {do} livro tem por título “Prenome de Benjamin” e não foi pronunciada no mesmo colóquio, porém, suas cópias foram ali distribuídas {sua cópia foi ali distribuída} entre os participantes. A terceira e última parte deste livro, a qual levou o título de “Post-scriptum”, refere-se à segunda parte da conferência a qual foi lida em 1990 em um outro colóquio, o qual teve por título “*Nazism and the ‘Final Solution’: Probing the Limits of Representation*” {tirar as aspas do itálico, bom uso da aspas simples, colocar apenas nomes ou primeira palavra começando com maiúscula}.

Nota-se que o autor usou dois movimentos de escritas {}, dois estilos que muitas vezes são {foram} enxertados um no outro; o primeiro estilo utilizado é mais demonstrativo e assume um aspecto aparentemente não-histórico dos paradoxos lógico-formais, já o {outro} estilo seguinte {} tem um caráter mais histórico ou anamnésico, que se desdobra por meio de interpretações e inferências minuciosas e genealógicas.

Durante a {Quanto à} conferência intitulada “A desconstrução e a possibilidade da justiça”, Jacques Derrida¹⁷³ inicia seu discurso destacando a sua escolha sobre o tipo de linguagem e idioma a ser utilizado em sua fala; para ele, se fazia muito importante dialogar no idioma nativo daquela região para que sua narrativa {fala ou proposta} fosse entendida. Essa dificuldade em se {} falar sobre a justiça não era apenas baseada na diferença linguística, mas também na complexidade do tema.

É possível observar a cautela para se {} falar sobre a justiça quando Derrida dá destaque à escolha do idioma para discorrer sobre a temática; essa escolha se deu pelo fato de que ele prezava pela boa compreensão e entendia que o mais justo naquele momento seria fazer uso do idioma pelo qual ele pudesse se fazer entendido. A linguagem foi usada como peça fundamental na análise de Derrida e os questionamentos levantados sobre a escolha do idioma foi uma forma de inserir um próximo argumento, agora sendo feita uma comparação relevante sobre as expressões “to enforce the law” e “enforceability of law or of contract” {aspas duplas incorreta, usar “” e tirar do itálico} e suas respectivas traduções, as quais remetem à força intrínseca da aplicação da lei, de modo que o direito sempre seja visto como uma força autorizada, ou seja, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada.

Quando se traduz em francês “to enforce the law” por “aplicar a lei {(em 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. (...). Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da justiça enquanto direito, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito (DERRIDA, 2010, p.7-8 {falta um espaço depois de “p.”}).

Deste modo, foram levantados alguns questionamentos sobre como a desconstrução asseguraria a possibilidade da justiça. Neste primeiro momento, um dos primeiros aspetos a ser clarificado nessa proposta de desconstrucionismo é a diferença entre o Direito e a Justiça, os quais não devem ser confundidos ou trabalhados em unidade.

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).

¹⁷³ Filósofo franco-magrebino, nasceu em 1930 na Argélia e veio a falecer em 2004.

Nessa mesma linha de raciocínio, o direito e a justiça se diferenciam, pois, o primeiro pode ser desconstruído, desmontado e reinventado para melhor adequação as {às} necessidades presentes, {é ruína,} porém, para se { } falar sobre a justiça, nota-se que sempre é feito de forma oblíqua, por se tratar de algo intangível, beirando o místico. Em sua fala, Derrida se expressa da seguinte forma:

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça (...) { } (DERRIDA, 2010, p.30). {essa citação tem apenas três linhas, portanto, deveria ter sido incorporada no texto sem recuo}

Ao partir desta análise, pode ser notada a relação entre e o direito e a força como uma ligação inevitável; lei é encarada como um ato de força e é a força que desempenha um papel fundamental para a possibilidade de {da} lei. Nesse mesmo entendimento, é percebida a diferença entre a força de lei de um poder legítimo e a violência usada para instaurar a autoridade e assim destaca-se que não existe lei sem aplicabilidade e não existe aplicabilidade da lei sem força, seja esta direta ou não. Derrida vem romper o que já era conhecido {com a velha associação} como direito e justiça, a partir da desconstrução, trazendo a ideia de que a lei é um ato de força e assim o direito é desmontado de forma que este possa {deva} ser compreendido por {a partir de} outras bases.

Ocorrem questionamentos que se dizem desconstrutivos, porém, não abordam diretamente o tema da justiça; eles iniciam por desestabilizar, complicar ou apontar os paradoxos de valores da intencionalidade e outros valores. Desta forma, se configura um questionamento {repetição a seguir} sobre o direito e a justiça, de modo que são questionados {problematizados} os fundamentos destes na busca de compreender de que forma isso se dá.

Jacques Derrida acrescentou 3 pontos relevantes sobre esses questionamentos e de que forma os mesmos poderiam estar estrategicamente relacionados a {à} áreas de conhecimento, como a própria universidade.

Sob essa perspectiva, é possível verificar que a justiça não pode ser desconstruída, mas a desconstrução é justiça; essa desconstrução ocorre no intervalo entre a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. O direito é exercido em nome da justiça e esta é aplicada por meio da força. Para sustentar essa forma de encarar o direito e justiça, fez-se a discussão de três aporias, a saber:

1. A apokhé {epokhé} da regra
2. A assombração do indecível
3. A urgência que barra o horizonte do saber

Nestas, é reafirmado entendimento de que o Direito difere de {da} justiça no que tange a sua objetividade. Nessa perspectiva, só é possível analisar o justo com o injusto, e estes não podem ser esclarecidos por uma regra assim como se faz o {no} Direito. Para algo se enquadrar como direito, precisa ser legalizado pela lei. Devido a sua complexidade, é mais aceitável que se fale que aquela decisão é legal ou legítima ao invés de afirmar que ela é justa, pois, para ser justa, precisa ter interpretação única de acordo com o caso analisado no momento anterior à sua aplicação. Já o indecível pode estar de acordo com a lei e ser considerado legal, mas não pode ser considerado justo. Ao compreender o que abrange o indecível, é vista a urgência em se tomar uma decisão, o que não permite uma demora na busca infinita por saber.

Em suma, o fundamento místico da autoridade se dá mediante a diferença entre o justo e o uso da força na aplicação da lei. Assim sendo, essa autoridade da justiça é considerada mística por conta do mistério que a circunda, ao relacionar o poder empregado ao ser instituída com o seguimento das leis, não por seu caráter justo, mas por sua autoridade.

Em seguida, Jacques Derrida, ao falar em uma conferência intitulada “O nazismo e a solução final” {tirar itálico inclusive das aspas}, fez uma leitura crítica do texto de Walter Benjamin¹⁷⁴ --{espaçamento duplo} intitulado “Zur Kritik der Gewalt” {tirar itálico das aspas}, o qual também tem por título {pode ser traduzido por} “Para uma crítica da violência” {tirar itálico inclusive das aspas}. Essa leitura compôs a segunda parte do livro de Derrida, o qual está sendo tratado {repetição a seguir} neste artigo {da qual passaremos a tratar aqui}. Segundo o autor, se trata de um texto terrivelmente equívoco e enigmático sobre a desconstrução do direito e da justiça. O texto em questão, discorre sobre uma ótica judaica, na qual a violência divina é tida como justa e destrói a violência mítica que era pautada na tradição grega. É destacado que não se trata apenas de uma crítica da queda da linguagem, mas da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar.

No intuito de distinguir a violência fundadora da violência conservadora, o autor {,} ao qual Derrida se refere, entende que uma não pode ser tão radicalmente heterogênea à outra, já

¹⁷⁴ Filósofo alemão (1892-1940).

que a violência dita fundadora é por vezes “representada”, e necessariamente repetida, no sentido forte da palavra, pela violência conservadora.

Essa análise feita por Benjamin refletia a tensão que pairava entre a democracia burguesa, liberal e parlamentar europeia, e, portanto, do conceito de direito dele inseparável. De acordo com seu contexto e a linguagem utilizada no escrito, pode ser notado em seus traços, uma convergência mística neomessiânica judaica, ao abordar a justiça divina de forma tão profunda.

Desta forma, nota-se que o tema da justiça não é abordado de forma objetiva, mas está sendo abordado de forma intrínseca ao discorrer sobre a violência vista dentro da força do direito, como algo legal ou ilegal.

A princípio é possível observar a distinção entre a Violência fundadora e a Violência conservadora, onde a primeira trata-se de como o direito é instaurado ao passo que a outra é como ele permanece. Em seguida, é vista {apresentada} uma segunda diferenciação entre a violência que funda o direito e a que o destrói, estas estariam relacionadas ao místico e ao divino. Por fim, é vista a {chega à} distinção entre a justiça, como princípio de toda colocação divina de finalidade, e o poder, como princípio de toda instauração mística de direito.

É entendido que não existe violência natural ou física, pois este conceito é pertencente à ordem simbólica do direito, da política e da moral. A violência, por não ter regulação, não é considerada *Gewalt*, sendo assim considerada mística, o que não permitiria compreender se ela é justa ou não, moral ou não.

Para discorrer sobre a diferenciação entre os tipos de violência, cita-se o Direito de greve como um direito à violência, sendo esse um direito concedido pelo poder do Estado quando não há a possibilidade de agir de outra forma, quando toma o aspecto de chantagem; nesse contexto, a greve pode ser entendida como uma violência contra a violência, mesmo sendo esta o exercício do direito.

O direito de guerra é mostrado {é suposto} como o princípio no qual o Direito se funda, como pode ser visto no trecho a seguir:

E a guerra, que passa pela violência originária e arquetípica (*ursprüngliche und urbildliche*) visando a fins naturais, é de fato uma violência fundadora de direito (*rechtsetzende*). A partir do momento em que se reconhece o caráter positivo, estabelecido (*set-zende*) e fundador de outro direito, o direito moderno recusa, ao sujeito individual, todo direito à violência (DERRIDA, 2010, p. 92).

Após esse momento de guerra, a cerimônia de paz vem para trazer o reconhecimento de que a vitória instaurou um novo direito; assim, a guerra é entendida como uma ferramenta da violência instauradora do direito. Diante de cada indivíduo envolvido no processo, o direito, em sua própria violência instauradora, pretende defender esse movimento.

Derrida também destaca que é necessário que ocorra uma crítica eficaz sobre o {do} direito e tudo que o permeia, para averiguar o modo como é feito uso particulares {são feitos usos específicos [atenção ao plural]} que o direito toma sob a proteção de sua potência. O direito é, ao mesmo tempo, ameaçador e ameaçado por ele mesmo; pois, é por meio da violência que os direitos são instaurados, mas todo o movimento contra a própria lei já é uma violência.

O autor discorre sobre a violência conservadora, que é justamente um tipo de violência que não se configura ameaça como forma de intimidação, mas como uma ameaça ao próprio direito; este ponto dá um caráter de duplo genitivo {o que significa isso? valeria uma nota!}, ou seja, essa violência origina-se no direito e ainda assim o ameaça. Sendo {que} o direito se origina graças a uma instauração violenta, é também manifesto do modo mais puro quando essa violência é absoluta, como é {} no caso do direito à vida e à morte.

Ao passo que o autor discorre sobre a violência policial como uma mistura entre a violência conservadora e a violência fundadora, como a ação do Estado para ter o controle, aplicar as leis mediante a força, intervir e garantir a segurança, também dá uma visão de violência fantasmagórica, resultante da mistura entre a fundação e conservação das leis; a polícia é tida como uma violência sem forma.

Ainda sob esse aspecto, entende-se que existe uma complexidade na compreensão da Violência divina, por não existir uma relação entre a capacidade humana de julgar em comparação com a maneira divina de se fazer justiça. Este fato é manifestado mediante a possibilidade da pena de morte, a qual deixaria de ser apenas uma decisão divina para se tornar uma decisão também do estado. Esta seria uma violência contrária à natureza, uma decisão indecível.

Ao citar o Mito de Níobe como exemplo, o autor evidencia a diferença entre o poder mítico e poder divino. Segundo ele, o poder mítico é de onde o direito deriva, já o poder divino é a força destruidora do direito. Essa manifestação da violência divina, na sua forma mítica, funda um direito mais do que o aplica, distribuindo recompensas e castigos.

Em síntese, foi destacada a presença do Direito Divino {justiça divina?} derivado {a?} da tradição judaica, em comparativo ao Direito Místico que derivou da Grécia, expondo assim

o dilema entre a destruição e a preservação do direito. A violência divina se exerce sobre toda a vida, mas em favor dos vivos; não se trata de uma violência por violência, mas esta pode ser caracterizada como justiça, sem a carga da culpa. Distingue-se da violência mitológica, pois enquanto esta é associada ao indecível, focada em fundar e conservar o direito, a violência divina se mostra do lado da decidibilidade, como desconstrutora do direito. A violência divina é a mais justa, mais decisória, a qual não é possível conhecê-la nela mesma, mas somente por seus efeitos.

Assim sendo, pode-se considerar a existência de duas *Gewalten* {colocar em itálico, por ser declinável, a menção e uso de palavras em alemão tem certas particularidades, cuidado} concorrentes, a saber:

(...) de um lado, a decisão (justa, histórica, política etc.), a justiça para além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece *estruturalmente o do indecível*, do direito mítico e do Estado. De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecível, mas sem decisão (DERRIDA, 2010, p.130).

Articular {Afirmar ou Defender} que toda decidibilidade se encontra na direção da violência divina, que extingue ou desconstrói o direito, é dizer que a história está ao lado dessa violência divina e está em oposição ao mito, se configurando assim uma filosofia da história {aquí seria bom ter uma nota sobre o assunto}, ou então, se toda essa decidibilidade estivesse ao lado da violência divina, reafirmaria o que é discorrido pela {faz parte da} tradição judaica, que, em outros termos, pode ser entendido como uma desconstrução dela própria e a paralisia na indecibilidade.

O autor encerra esse trecho com a seguinte fala: “Para quem recebe a força de desselar, mas como tal, mantendo assim intacta a indecifrábilidade de um selo, a soberana e não outra” (DERRIDA, 2010, {tamanho da fonte foi pra 10} p. 134).

Na parte final do seu livro, Derrida pontua o possível pensamento de Benjamin acerca da ideologia, semântica e historicidade do nazismo, em frente a {frente à} “solução final”.

Na verdade, não me perguntarei o que o próprio Benjamin pensou acerca do nazismo e do anti-semitismo, principalmente porque temos para isso outros meios, outros textos dele. Também não me perguntarei o que o próprio Benjamin teria pensado sobre a “solução final” e quais juízos, quais interpretações ele teria dela proposto (DERRIDA, 2010, p. 136).

Frente a essa inquietação e outorga sobre o pensamento de Benjamim, o autor elucida quatro pontos para a tal lógica do nazismo para a “solução final”, considerando o mencionado: 1. O efeito da destruição e declínio dos eixos comunicativos que concorreram para a radicalização do mal; 2. O totalitarismo exacerbado do Estado; 3. A corrupção e desfalecimento da democracia e seus eixos primordiais, por consequência duma polícia-política que concebeu a “solução final”; 4. A mitificação do nazismo, do direito estatal, sua polícia e sua propagação da violência.

Em {Por} conseguinte, ele pontua a existência da lógica nazista concernente a própria identidade o {do?} perseguido. Ao mesmo tempo que procurava o extermínio das vidas humanas, pretendia a sua preservação, mesmo que de forma falsa e arbitrária, o que gerou uma perversão historiográfica e falsamente explicou a “solução final” e atos de guerra. E segundo tal ponto, em sua ótica o Benjamim, *talvez teria julgado vão e sem pertinência* todos os conceitos por trás do nazismo, seus pesos e objetivação histórica, principalmente nas esferas mitológica e divina (divindade essa oculta nos termos do ideológicos {}):

Nenhuma antropologia, nenhum humanismo, nenhum discurso do homem sobre o homem o{u} sobre os direitos do homem pode medir-se nem à ruptura entre o mítico e o divino, nem portanto a essa experiência limite que é um projeto como a “solução final”. (DERRIDA, 2010, p.142).

Por fim, o escritor {filósofo franco argelino} pontua, {} que {, talvez,} o único, talvez, ensinamento emanante {que emana} do ideal nazista e de sua solução final, {} provem da necessidade de pensar, conhecer, representar para nós mesmo{s}, formalizar e ajuizar cumplicidade entre todos os discursos disponíveis, inclusive os piores (dialética).

Relação entre Direito, Justiça e Violência na perspectiva de Walter Benjamin

O texto “Para uma Crítica da Violência”, escrito por Walter Benjamin¹⁷⁵, trata de uma crítica da Ideologia Jurídica, mais especificamente a Contemporânea. Benjamin faz {supõe?} uma associação entre Direito e Violência, de modo a entender por meio da crítica que o direito é a violência.

¹⁷⁵ Filósofo alemão (1892-1940)

A violência a qual o autor se refere só aparece de fato quando esta interfere em relações éticas; ou seja, a violência se apresenta a partir das relações com o {do} direito e {com} a justiça. Dentre as relações expressas, a mais elementar e fundamental é aquela que se dá entre fins e meios. Além disso, é possível constatar que a violência só pode ser procurada na esfera dos meios e não dos fins. Por meio dessa constatação, são obtidos {explorados, supostos?} mais aspectos para compor a crítica da violência, pois, se a violência for um meio, então acredita-se que há critérios para sua crítica. Desta forma, é possível questionar se a violência é, em determinados casos, meio para fins justos e injustos. Entende-se que não exista um critério para a violência em si, mas para a sua aplicação; ainda assim permaneceria aberta a questão se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos. Este questionamento caberia ao Direito Natural, pois este não vê como um problema o uso de meios violentos quando a justiça é objetivada.

(...) 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. (...) a violência é um produto da natureza semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos (BENJAMIN, 2011, p.123).

Esta reflexão trazida pelo autor refere-se aos filósofos do direito que não são críticos o suficiente sobre o problema da violência como meio e fim, mostrando nesse âmbito, que o problema não seria a violência em si, mas sim o abuso desta, independente da sua finalidade.

Existe uma distinção entre o direito natural e o direito positivo; para Benjamin, o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios. Nessa ótica {A partir dessa perspectiva?}, os dois direitos apresentam um dogma fundamental:

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

Há o questionamento {a problematização} da justificação de certos meios que constituem a violência; no entanto, ambos os direitos (Natural e Positivo) não respondem a esse

questionamento, pois eles são “cegos” para os fins ou meios, eles não são antinômicos. O direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins e o direito natural também é cego para o caráter condicional dos meios. Para o autor, essa distinção entre o poder legítimo e ilegítimo não é tão evidente, mas uma saída aceitável para compreender e fazer {a} análise crítica tanto do direito natural quanto do direito positivo, é {poderia ser feita [sem vírgula antes]} por meio de um estudo aprofundado e reflexivo pautado na filosofia da história {aquela nota poderia ser retomada aqui}.

É visto {afirmado, Chega-se à conclusão} que, o indivíduo enquanto sujeito do direito apresenta uma tendência característica de não admitir os fins naturais em todos os casos em que estes fins precisassem fazer uso da violência; a ordem jurídica se empenha em impor limites desde que se deseje alcançar esses fins naturais com excesso de violência.

O direito se auto conserva, ao buscar manter a violência e poder dentro de sua própria esfera na justificativa de assegurar os fins jurídicos; qualquer indivíduo que tenha {queira ter} o poder em mãos, é {sem vírgula} considerado ameaça e por isso que {} existe essa busca por retirar das mãos dos indivíduos os domínios de ação que aparentemente possa {o controle de ações que pareçam} ser ameaçadora{s} ou que ganhe{m} a simpatia da população. Uns dos medos é que, a sociedade, ao se reunir em multidões, permita surgir sentimento que vá contra o direito e que seja preciso fazer uso de violência contra o Estado, com é o caso do direito de greve e a luta de classes. Nesse caso, o abandono do trabalho é entendido como um meio não violento, porém, esse momento de violência passa a existir dependendo das condições ali impostas, para que o serviço volte a ocorrer; nessa ótica, a luta de classes aparentemente ameaça o direito.

É sobre essa mesma violência que Benjamim discorre ao falar que o Estado teme como uma forma de poder que vá estabelecer um {novo ou diferente} tipo de direito; mas essa mesma violência também pode ser vista em {como uma} forma de chantagem, quando é necessário ser retomada a ação suspensa anteriormente sob determinadas condições. Desta forma, a sociedade pode sim exercer o direito à {de} greve, mas o Estado poderá intervir com argumentos cabíveis da função daquela violência.

O serviço militar também foi citado {é lembrado} na crítica da violência como algo que não poderia mais ser tolerado; porém, também é vista {se nota, se faz notar} um duplo sentido no emprego dessa violência, que seria a violência instauradora do direito e a violência mantenedora do direito. Além disso, era entendido que a violência que mantém o direito

também é a violência que p {o} ameaça, mas se fosse observado de outro ângulo, seria possível notar que essa ameaça se dá na linguagem, como uma violência performativa.

Esta dupla finalidade da violência (instauradora e mantenedora) está presente no poder de polícia, a qual tem sua atuação comparada a uma espécie de mistura espectral, algo sem forma definida; essa violência se trata de uma violência que tem por finalidade instaurar e manter o direito, sem que esses objetivos entrem em conflito.

O autor fala sobre o sentido da violência como meio, o qual diz {supõe} que, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. Segundo ele, toda violência como meio ou é instauradora ou mantenedora do direito. E, seguindo nesse mesmo ponto, Benjamin aborda a questão do contrato jurídico como mentor {gerador} de violência, por meio do qual é possível que ambas as partes possam reivindicar e regulamentar os interesses humanos em conflitos {}. Esse modo, apesar de ser pacífico, também pode ser acompanhado de violência, pois o mesmo dá margem para que quaisquer das partes façam uso da violência em momento oportuno, que seria quando uma das duas rompesse com o contrato.

O acordo não violento pode surgir em decorrência das boas relações humanas, com o envolvimento de sentimentos para resolver os conflitos humanos; o diálogo é uma ferramenta interessante na resolução desses conflitos e se configura como uma estratégia não violenta para obter civilidade no entendimento. Por meio da comunicação humana, do uso da linguagem{, portanto}, é possível {que} haja uma compreensão mútua entre as partes, desta forma, o diálogo se mostra como uma esfera da não violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência. Porém, ao serem utilizados meios totalmente não violentos, abre margem para o uso da violência como reação.

Benjamin também se refere à luta de classes, onde a greve é subdividida em greve geral política e greve geral proletária; a primeira dá a entender que o Estado não vai perder a força e que esta irá passar de privilegiado para privilegiado, já a segunda é vista como uma oposição à primeira e tem como objetivo principal acabar com o poder do Estado. Assim sendo, entende-se que a primeira modalidade de greve seja instauradora e a segunda anarquista.

Ainda na mesma temática, o autor discorre sobre a greve dos médicos como uma greve brutal, desumana, extremamente violenta; por outro lado, dá destaque à forma que os diplomatas usam para solucionar os conflitos, o que é feito de forma pacífica, caso a caso. Ainda assim, seria complexo determinar se haveria no sistema jurídico uma saída justa para os conflitos, uma vez que{,} para o autor, o sistema jurídico deriva de um poder mítico.

O autor inicia essa parte do texto identificando {fazendo notar} que, dentro do direito natural ou do direito positivo, ambos não conseguem escapar dessa problemática da violência do direito. Assim poderia ser perguntado sobre a possibilidade de fins justos serem alcançados por meios justificados e se meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O mesmo continua refletindo sobre a temática ao dizer:

Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecibilidade última de todos os problemas do direito (aporia que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que é certo ou errado em línguas que se encontram em devir) (BENJAMIN, 2011, p. 146).

No texto é evidenciada a diferença entre o poder mítico e poder divino. Segundo Benjamin, o poder mítico é de onde o direito deriva, já o poder divino é a força destruidora do direito. Para melhor ilustração desse comparativo, o autor citou o Mito de Níobe, onde ela é punida com a morte dos seus 7 herdeiros; este mito mostrou {a menção a tal mito pretender mostrar} a violência como a instauração do direito ao invés de um castigo derivado do orgulho de Níobe.

Em {Por} conseguinte, ele pontua que, se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é a aniquiladora; porém, ao passo que aniquila, o juízo divino expia a culpa, de modo que tira a sobrecarga do culpado, dando assim um {o} caráter purificatório{dor} dessa violência. Nessa ótica, a violência mítica agiria em favor dos próprios interesses, contra a mera vida; já a violência divina e pura seria exercida em favor do vivente. O autor trata do poder educativo derivado do poder divino, que vai além do âmbito {do} direito e permeia a {atinge o da} religião. Assim, Deus é visto como o soberano onipotente, capaz de perdoar e absolver a culpa do{s} homem{ns}, sendo assim esse poder inacessível aos mortais.

Os mandamentos divinos são colocados como diretrizes para o bom andamento da comunidade e não como medidas de julgamento. Em caso de solitude {? Quando o homem estiver só?}, o homem tem o dever de realizar a autorreflexão, confrontar seus erros e assumir a responsabilidade dos mesmos. Isso se trata do {diz respeito ao} caráter do homem em {que o leva a} viver uma vida de acordo com os princípios que lhe foram impostos, mas não como um peso e sim como um a possibilidade de vida harmoniosa.

O ser, {sem vírgula} possui uma sacralidade da vida que é mais que uma mera vida, é uma vida justa, uma vida com propósito, uma vida com singularidade de sua pessoa física. Mas

o autor também questiona o que diferencia a sacralidade do homem, posto que {} qual {seria} a diferença para as plantas e animais.

Nessa vertente entre a vida e mera vida, há o cerne da violência do direito. Para ter e manter o direito (da vida, por exemplo), há quebra e enfraquecimento do direito. Essa quebra, perdura até que uma nova violência (instigante {inaugural ou instituinte}) gere um novo direito (seguindo o mesmo raciocínio, como usar a vida, por exemplo?).

Nesse vai e vem de rupturas, violências novas são geradas e o que antes era vazio (porém sem o ser totalmente), passa ter significado intrínseco. Sendo assim, há sempre a perpetuação da violência do direito. Para os homens, não é urgente decidir quando a violência pura se efetiva em casos específicos, pois essa força expiatória da violência não é clara aos seus olhos.

Por fim, Benjamin reitera que toda violência mítica, que é a violência que instaura o direito e é chamada de violência arbitrária, deve ser rejeitada. Ao mesmo tempo, também se faz necessário rejeitar a violência que {} mantenedora do direito, ou seja, a violência arbitrária, pois esta está a serviço da primeira. {falta mais um espaço de 1,5 antes do próximo subtítulo de seção, a autora também costuma deixar espaços ao final dos parágrafos}

Relação entre Direito, Justiça e Violência na perspectiva de Slavoj Žižek

O livro *“Violência”* {*Violência: seis reflexões laterais*}, escrito por Slavoj Žižek¹⁷⁶, em sua versão brasileira, é organizado em capítulos que foram intitulados com termos musicais que se referem {associados} ao andamento da música {musical}, partindo do mais do mais lento para o mais rápido. No entanto, neste artigo serão abordados apenas os textos referentes ao Prefácio, Introdução, Capítulo 1, Capítulo 6 e Epílogo.

A edição original {do livro} gerou variadas respostas críticas ao autor sobre o seu ponto de vista acerca da violência. Desta forma, é feita uma desmistificação do problema da violência, como o caso da afirmativa sobre o comunismo e o excesso de violência assassina; de fato houve essa excessiva violência, porém, foi por causa de um fracasso político e social bem mais profundo que levou à violência. {; ou como diz o próprio autor: [é preciso introduzir as citações]}

¹⁷⁶ Filósofo esloveno, nascido em 1949, tem destaque em sua carreira graças as críticas que expõe em seus livros.

Ou seja, devemos rejeitar absolutamente a própria noção de “suspensão ética do teológico-político” {o que significa esta expressão?}, a ideia de que devemos estar preparados para restringir nosso envolvimento político (ou religioso-político) quando este nos leva a violar normas morais elementares, cometendo assassinatos em massa e causando outras formas de sofrimento (ŽIŽEK, 2014, p. 10).

Com essa visão, o autor vem com a ideia de que não se deve rejeitar a violência porque aquela foi imoral ou assassina, mas porque pode ter falhado em seus próprios termos e traído as suas premissas. Existe uma violência ativa por trás de qualquer processo emancipatório e o erro é interpretar equivocadamente a violência num {como} terror sanguinário.

O autor usa {teria usado} de forma proposital uma linguagem elaborada {certo tipo de linguagem} com o intuito de confundir as pessoas; este foi {teria sido} um modo de linguagem provocativa, que tinha por objetivo levar as pessoas a uma reflexão derivada de um misto de incompreensão e inconformidade. Esse ponto pode ser visto de forma clara quando ele faz um comparativo entre Hitler e Gandhi, no momento em que diz {quanto a ter dito} que o último foi mais violento que o primeiro. O foco principal era {teria sido} chocar os leitores e alterar a compreensão da palavra “violento” assim como é comumente entendida, ao passo em que os meios não violentos também possam ser entendidos como tal. Em suma, a violência é entendida como algo que provoca uma agitação social massiva; por isso os protestos não violentos de Gandhi puderam ser equiparados as {às} violentas tentativas de Hitler de dominação mundial e genocídio.

Essa mesma visão polêmica de Žižek também pode{ria} ser vista em sua comparação entre judeus e antissemitas, em que ele usa o argumento de que existe um judeu ficcional na mente de cada nazista que odeia judeus; desta forma, para que estes se livrem dos judeus, inclusive dos que estão dentro de si, como acredita o autor, acabariam destruindo a si mesmos. Toda essa visão oblíqua de tratar a violência e temas polêmicos que a circunda é uma estratégia utilizada por ele para trazer uma reflexão sobre o tema.

Essa visão mais provocativa sobre as atitudes de Gandhi, mostra que Žižek estava buscando expandir de alguma forma o entendimento sobre {a compreensão do tema da} “violência”, para que assim também pudessem ser incluídas transformações institucionais. Isso também pode ser visto na comparação entre o antissemita e o judeu, onde o autor trata esse lugar-comum de forma diferenciada.

O autor faz uma relação com a concepção de violência tratada por Walter Benjamim em seu texto “{Para} $\bigcup$ {u}ma crítica da violência”, justamente nessa comparação entre Gandhi e Hitler. Para ele, a ideia era chamar atenção para a violência fundamental que sustenta o funcionamento “normal” do Estado, ou seja, a “violência mítica”, assim como para a não menos fundamental violência que sustenta toda e qualquer tentativa de minar o funcionamento do Estado, que é a “violência divina”.

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 teórico fundamental, enquanto a limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser “normal”, depende de uma distorção ideológica. (...). É difícil ser realmente violento, realizar um ato que perturbe violentamente os parâmetros básicos da vida social (ŽIŽEK, 2014, p. 12-13).

Por muitas vezes, ao pensar sobre violência, {nos} vem à memória {mente} ações de terrorismo, crimes, confrontos; porém, para realmente ser feita uma análise sobre o que é violência, é necessário um afastamento dessa violência subjetiva, a qual está diretamente relacionada com um agente claramente identificável que a exerce. Esse afastamento permite a visão de uma outra violência que tem por objetivo combater aquela outra violência inicial e promover a tolerância.

Assim sendo, o autor mostra uma reflexão acerca do que seria a violência subjetiva, a violência simbólica e {a} violência sistêmica. Assim, violência subjetiva é entendida como a parte mais visível de uma violência que se divide em dois outros tipos objetivos de violência: violência simbólica e violência sistêmica.

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a “nossa casa do ser”. Como veremos adiante, essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo violência “sistêmica”, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político (ŽIŽEK, 2014, p. 17).

Seguindo essa visão, pode-se dizer que a violência subjetiva seria aquela que causa terror, que é realizada pelos indivíduos de uma forma direta, que se mostra através de atos racistas, machistas, e tantas outras formas mascaradas de modo que não são percebidas tão facilmente; já a outra violência tratada pelo autor é a violência sistêmica, que deriva de ações econômicas e políticas desastrosas, as quais são alicerçadas nas desigualdades e atos injustos, de modo que são claramente percebidas nas sociedades.

No entanto, as violências não são percebidas do mesmo ponto de vista; enquanto a violência subjetiva é sentida como uma perturbação da normalidade, a violência objetiva é uma violência invisível, sendo ela a responsável por manter a normalidade contra o que notamos como subjetivamente violento. {espaço a mais} A mídia se utiliza de matérias sensacionalistas, de grandes crises humanitárias que irrompem em todo o mundo, para causar um {} impacto na população; porém, é visto que há uma seleção das notícias a serem dadas, como se fosse utilizado um filtro que impedisse que uma notícia cause tanto impacto quanto outra. O autor questiona se realmente esse sentido humanitário sobre a urgência referentes a determinadas crises é {de fato} urgente e relevante. {espaço a mais}

Ainda partindo desse questionamento, Žižek se utiliza de seis visões marginais sobre a violência, a qual será olhada de forma oblíqua. Se faz necessário diferenciar a verdade da veracidade, sendo essa análise baseada no relato da vítima, por exemplo. Quanto maior for a riqueza de detalhes dado {a} pela vítima sobre um ocorrido {evento} traumático em sua vida, proporcionalmente cresce a suspeita sobre a veracidade daquele fato narrado. Sob esse olhar, quanto mais fragmentada for aquela narrativa, mais facilidade teremos de {em} acreditar na veracidade daquele fato, pois entende-se que o conteúdo descrito afetou a forma como ele foi descrito.

O discurso humanitário seguido de uma falsa sensação de urgência que envolve o sentimento da esquerda liberal sobre a violência é comparado a um sentimento hipócrita de indignação moral que circunda o discurso que eles utilizam. É justamente essa pseudourgência que o autor está a criticar {criticando} em seu escrito, pois essa urgência leva a crer que não existe um tempo hábil para reflexão, mas que algo precisa ser feito de imediato para reverter aquela realidade. Diante disso, uma opção seria ser resistência {ser resistente ou ter resistência} frente a essa tentação de agir imediatamente, de maneira que fosse possível ser feita uma análise crítica e paciente. Ao encerrar essa parte introdutória do texto, o autor aconselha a estudarmos continuamente as causas quando a mídia expuser a violência como costumeiramente a {o} faz.

No decorrer do seu livro, Žižek trata sobre a violência sistêmica, aquela violência que estaria totalmente atrelada a um sistema, não se tratando de uma violência diretamente física, mas daquela violência que abrange uma coerção sutil e que sustentam relações de exploração e dominação, com ameaça de violência. Continua sua reflexão com uma análise referente à violência subjetiva, que aparenta surgir inesperadamente do nada, a qual ele faz um comparativo com a “violência divina”, intitulada assim {voltando à expressão utilizada} por Benjamim.

Desta forma, o autor dá destaque para a ação de opor-se {à necessidade de agirmos no sentido de nos opormos} a todas as formas de violência - {–, não confundir hífen com travessão} da física e direta (extermínio em massa, terror) à violência ideológica (racismos, incitação ao ódio, discriminação racial), a qual aparenta ser atualmente a maior preocupação da atitude liberal. No entanto, é visto que { } ele {segue} alerta{ndo} sobre a necessidade de não desviar o olhar do verdadeiro lugar do problema.

O mesmo vale para a violência: a tarefa é precisamente mudar de assunto, passar do desesperado apelo de SOS humanitário para acabar com a violência à análise desse outro SOS, que é a interação complexa dos três modos de violência: subjetiva, objetiva e simbólica. A lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três (ŽIŽEK, 2014, p.23).

Para compreender o paradoxo exposto por Žižek {associado ao certo mecanismo de fascínio}, ele mesmo esclarece que é necessário historicizar minuciosamente a noção de violência objetiva, que assumiu uma nova forma com o capitalismo. Seguidamente {Em seguida}, o autor se posiciona da seguinte forma:

O problema é que essa “abstração” não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é “real” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social (ŽIŽEK, 2014, p. 24-25).

Žižek faz uma diferenciação entre a violência sistêmica ou “ultraobjetiva”, e a violência “ultrassubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes. A primeira corresponde às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação “automática” de indivíduos

excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados); já a segunda, é considerada de caráter étnico e/ou religioso e até mesmo racista.

Num segundo momento da sua escrita, o autor criticou{a} severamente grupos de empresários que se consideram comunistas liberais, como o Bill Gates e George Soros, os quais não aceitam a oposição entre as duas cidades no que se refere ao capitalismo global {do que você está falando?}. Fato interessante destacado {, pelo autor,} sobre esse grupo ao qual o autor se refere {} é que a sua ideologia se tornou totalmente indistinguível da nova geração da esquerda radical antiglobalização.

O grupo de comunistas liberais é composto por grandes executivos, que buscam se beneficiarem mutuamente. São pragmáticos, odeiam abordagens doutrinárias e acreditam que existem apenas problemas concretos que precisam ser resolvidos; daí, surge esse engajamento diante das urgentes crises humanitárias. Diante dessas causas, eles se apresentam como cidadãos preocupados com essas problemáticas; preocupam-se com os fundamentalistas populistas e com as grandes companhias capitalistas irresponsáveis e gananciosas.

O autor dá destaque para esse “caráter” de benfeitor que esses cidadãos assumem e faz uma crítica ferrenha sobre {a} essa forma mascarada de ação {dizendo}:

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 (ŽIŽEK, 2014, p. 28).

Os comunistas liberais não querem apenas gerar lucros, mas buscam contrabalancear com o envolvimento em causas humanitárias; assim, mascaram suas reais intenções com a caridade, se utilizam das riquezas acumuladas para oferecer benefícios ao público. Sendo esses gestos sinceros ou hipócritas, é esse fato que mais dá destaque a esse grupo; assim, o capitalismo não se reproduz sozinho, mas graças a essa caridade extraeconômica.

No sexto capítulo do seu livro, Slavoj Žižek compara a visão de Deus, o ser transcendente e teológico, com obras feitas pela criatura (Psicose, de Hitchcock; o quadro *Angelus novus*, de Paul Klee; e o ataque às torres gêmeas, em Nova York) e pelo próprio Deus, como no caso de Jó, o patriarca bíblico. {aqui só se valendo da noção de Grande Outro de Lacan e Žižek para deixar mais claro}

Ao descrever a cena do livro/filme *Psicose*, o autor retrata a objetividade da criatura frente a subjetividade do Criador, que passivo assiste àquela violência. Concomitantemente, compara com a expressão e cena do anjo, no quadro precitado {mencionado}, onde o mesmo, estarecido com a violência do passado humano, tenta ir ao futuro, ou até mesmo, talvez, intervir. Indaga-se, enfim, sobre a violência divina, que pode estar no ato da neutralidade posta no livre-arbítrio de Deus, ou na intervenção divina através de seu plano mediador. S{;}eria o Deus judaico-cristão, um ser moralmente existente a ponto de ver seu servo Jó sofrer demasiadamente antes de socorrê-lo. O como pergunta o próprio autor:}

(Quando Deus entra por fim em cena, conforta a posição de Jó contra a dos defensores teológicos da fé.), ou tudo faz parte de um painel geral, mas sem a sapiência humana, onde no fim, o bem triunfará? Quando nos confrontamos com um acontecimento como o Holocausto ou a morte de milhões de pessoas no Congo durante os últimos anos, não será obscuro afirmar que essas manchas têm um sentido mais profundo através do qual contribuem para a harmonia do todo? (ŽIŽEK, 2014, p. 117).

Inicialmente, ele persiste na ideia de que esse Deus protetor, talvez não exista de fato.

A ilustração acerca do {Certos filmes sobre o} ataque as {às} Torres gêmeas, em Nova York, revelam a possível dualidade dessa violência divina, com também {bem como} a visão da humanidade frente catástrofes: hora existe {retratam, fazem referência a} o sentimento punitivo, por pecados e vida promiscua, hora existe {retratam, fazem referência a} a {o} sentimento de redenção e esperança, renovação. Ao invocar G. K. Chesterton, o escritor revela-nos uma assombrosa dicotomia, que permeia sempre o intelecto humano: ou tudo é feito pela permissão, passividade e atividade do ser divino (o que denotaria uma violência a liberdade), ou as coisas ocorrem por questões racionais e libertarias. E como ele diz, isso não é violência divina.

Remetendo a Benjamim, o texto nos concede a concepção da {oferece uma interpretação do que seria tal} violência divina: o despachar, por assim dizer, da ira! Entretanto, essa ira, no sentido sociológico e político, é um *escamoteamento* do Juízo Final cristão, onde Deus em seu derradeiro ato, derramará a ira e responderá a todos com os despachos de seus atos individuais. Socialmente, essa ira, ou esse poder agente do juízo de Deus não é {se refere} mais a {à} escatologia, mas sim {a}o povo, {a}o social. Essa ideia do Dia do Juízo Final, em que as dívidas acumuladas serão integralmente pagas e um mundo desconjuntado há de ser refeito, será assumida mais tarde sob uma forma secularizada pelo moderno projeto da esquerda. Aqui o agente do juízo não é mais Deus, mas o povo. ; ou como diz o próprio autor:}

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 segunda – e verdadeira, e completa – revolução que satisfará os enganados e levará efetivamente a cabo a tarefa da emancipação: 1792 depois de 1789, outubro depois de fevereiro {ao que se refere o autor?} (...) { } (ŽIŽEK, 2014, p. 120).

Ainda no sentido dessa violência no desfecho dessa ira, o autor relaciona a justiça e misericórdia divina, tanto no sentido da justiça judaica como na misericórdia cristã, com o paradoxo do castigo paterno que gera punição, culpa e dívida; também relaciona ao {com o?} comunismo de Stalin e também à {com a?} trilogia feminina de Lars von Trier: ao mesmo tempo que temos a liberdade de nos vingarmos e o desejo inerente, precisamos da autorização superior para a punição e a misericórdia. Além da autorização, precisa-se do “sentir ser feito”, o sentimento/ato de escolher um ou outro. Posto isso, argumenta sobre, por exemplo, a pena de morte, a objeção a ela e a prerrogativa de misericórdia {e pergunta}: A violência estar {está} no ato de perdoar o agressor, ou de inibir o sentimento original da vítima (e familiares)?

Por fim, volta ao início: o que é a violência divina?

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 { } (ŽIŽEK, 2014, p. 128).

A violência divina perfaz {?} o direito, a sociedade e a ética moral {?}. Ela é sem limite, sem culpa. Baseia-se, por exemplo, no mandamento “não matáras”, onde o ato em si não é desencorajado; o mandamento é uma diretriz para a sociedade levar ou não em conta a responsabilidade. {-} A violência divina habita no plano da soberania pura, do reino como metáfora do poder supremo, do extramoral.

Por fim, o autor chega à conclusão de que se parte da recusa de uma fictícia antiviolaência e chega-se à concordância de uma violência emancipatória. É iniciada com a hipocrisia vista por meio daqueles que usam a violência sistêmica para combater a violência subjetiva. Assim, o medo do próximo é colocado como causa definitiva da violência; esse medo se fundava na

violência que está atrelada a própria linguagem, que é entendida como a forma adequada de subjugar a violência direta.

Nesta visão, são destacadas três lições básicas, baseadas no que foi discorrido {abordado, tratado, discutido} em todo o texto.

Como primeira lição, é visto {chega-se à conclusão, destacada pelo autor é} que estigmatizar a violência e sentenciar com má é um movimento ideológico, é entendido como uma forma de mistificar e isso colabora para tornar as formas fundamentais da violência social invisíveis.

A segunda lição destacada pelo autor é que ser realmente violento não é uma tarefa fácil como muitos acreditam; realizar uma ação que desestabilize violentamente os critérios basilares da vida social é realmente difícil.

A terceira e última lição que foi clarificada nos escritos {no livro}, ressalta a relação complexa entre a violência subjetiva e sistêmica {chega-se à conclusão que, destacada pelo autor é que}. A violência por si só não está exclusivamente ligada a certos atos, mas está sim fragmentada entre atos e contextos, atividades e inatividades. Assim sendo, um mesmo ato pode ser entendido como violento e não violento a depender do contexto que ele está inserido.

Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer (ŽIŽEK, 2014, p. 137).

Em suma, pode-se frisar que, nem tudo que é destacado como violência se trata {diz respeito} realmente de {a} uma violência; por várias vezes aquele ato pode ser ressaltado por causa de sensacionalismo, mascarado de boa ação. Por isso é importante que seja conhecido o contexto relacionado ao ato em si.

CONCLUSÃO

De acordo com as análises expostas no decorrer do artigo, é possível observar que os três autores trazem visões {muito vago} sobre o que é {o} Direito, {a} Justiça e {a} Violência {e os possíveis vínculos entre as três}.

Na parte referente ao livro de Derrida, o tema justiça não é abordado de forma objetiva, mas foi abordado de forma intrínseca {obliqua, lateral, indireta} ao discorrer sobre a violência vista dentro da força do direito, como algo legal ou ilegal; partindo desse posicionamento, ele defende a ideia do desconstrucionismo para que assim o tema seja entendido.

Já Benjamin, autor que foi criticado por Derrida em seu livro, vem com uma crítica da Ideologia Jurídica, com uma associação entre Direito e Violência, de modo a entender por meio da crítica que o direito é a violência. A violência a qual o autor se refere, só aparece de fato quando esta interfere em relações éticas; ou seja, a violência se apresenta a partir das relações com o direito e a justiça. Assim, o direito se auto conserva, ao buscar manter a violência e poder dentro de sua própria esfera na justificativa de assegurar os fins jurídicos.

Žižek vem com uma característica {se vale de uma escrita} mais ousada e às vezes irônicas de {ao} tratar a relação entre violência e justiça. Ele deixa claro o seu posicionamento sobre o que acredita ser violência e critica a mídia por dar destaque a fatos que nem sempre se tratam {dizem respeito} veridicamente de um ato violento {a atos violentos}, podendo ser apenas sensacionalismo, mascarado de boas ações.

REFERÊNCIAS {faltou caixa baixa, justificar e dar espaçamento adequado}

BENJAMIN, Walter. **Para uma crítica da violência** “Para uma crítica da violência”. In: _____. { } Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921). p. 121-157 {Escritos sobre mito e linguagem [deveria ter mantido o itálico que usou durante todo o artigo]}. Trad. Susana Kampf Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: O fundamento místico da autoridade** {Força de lei: o fundamento místico da autoridade}. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2 ed. { }. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais** {Violência: seis reflexões laterais}. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boi tempo, 2014.

{A/C A aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin, Derrida e Žižek, chamando atenção para questões fundamentais como, primeiro, a dependência do texto “Para uma crítica da violência” de uma filosofia da história e, segundo, também a associação comparativa entre a dificuldade de estabelecer “o justo” quanto a “um direito em constante devir” e “o certo” quanto a “uma língua

em [constante] devir”, em *Força de lei* Derrida não parece explorar o suficiente o primeiro tema, mas tece muitas considerações com relação às línguas ou filosofia da linguagem; outro tema difícilíssimo que a aluna discutiu corajosamente foi a interpretação zizekeana da justiça divina a partir de Benjamin. Apesar das muitas sugestões que fizemos no decorrer da leitura, que apenas indicam a necessidade de alguma pequena revisão, tudo isso deixa mais que evidente que a aluna realiza muitíssimo bem a leitura analítica e interpretativa de textos extremamente difíceis e escreve muitíssimo bem, parabéns pelo artigo/trabalho final!}.

A RELAÇÃO ENTRE O DIREITO E A VIOLÊNCIA EM BENJAMIN E DERRIDA

Emilly Beatriz Dias de Azevêdo¹⁷⁷

Resumo: Ao longo dos séculos, as noções de justiça e de direito foram trabalhadas sob diversos pontos de vista. Destaca-se a Modernidade, que traz uma nova perspectiva para o direito: este corresponde à uma relação de força. Assim, a ligação entre o fenômeno jurídico e a capacidade de mando se torna um dos pontos centrais da discussão filosófica. A partir destas considerações, o presente artigo tem por finalidade investigar o laço conector entre o direito e sua força de lei, ou, em outro termo, sua “violência”. Para tanto, será feita uma vistoria bibliográfica (um apanhado bibliográfico), com foco nas produções textuais de Walter Benjamin e Jacques Derrida. Primeiramente, será realizada uma investigação da teoria (filosofia) benjaminiana. Após isso, se destacará a derridiana, bem como a reinterpretação desta acerca da crítica do filósofo alemão-judeu.

Palavras-chave: Direito; Justiça; Violência; Força de lei

Introdução

De certo, a Antiguidade permitiu a construção das bases fundadoras do pensamento jurídico ocidental, sendo um de seus principais pontos a noção de justiça. A indagação sobre a justiça pode ser percebida desde a cosmologia pré-socrática, responsável por disseminar a investigação sobre a natureza das coisas (*physis*). {a separação entre os parágrafos estava em “Depois 10 pt”, colocamos 0pt Antes e Depois}

Um de seus representantes, Anaximandro de Mileto (610-546 a.C.), em sua célebre sentença, expõe (teria afirmado): “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo” (apud NIETZSCHE, 2008, p. 13). Pode-se interpretar a “sentença de Anaximandro” como uma afirmação da natureza humana inclinada à prática de injustiças, e assim, o homem estaria desde seu nascimento fadado a se redimir, ao longo do tempo, até o término de sua vida. Observa-se uma abordagem metafísica daquilo que seria a prática do justo.

¹⁷⁷ Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: emillyazevedo0414@gmail.com

Na Era Clássica, Platão (428-347 a.C.) destaca a virtude como âmago da justiça. O alcance dessa virtude é, na teoria platônica, um caminho ascensional, um processo de conversão dos vícios da realidade sensível para as virtudes e a verdade da realidade superior, inteligível.

Não somente a filosofia, mas o campo da tragédia também contribuiu para o desenvolvimento do Direito Ocidental. Isso porque o teatro grego refletia todo o contexto de transformação cultural de uma sociedade em crescimento e comunicação com outras civilizações. Em *Antígona* {itálico}, {na versão da} peça escrita por Sófocles (497-406 a.C.), a personagem principal, cujo nome intitula a {dá título à} obra, ao optar por obedecer aos {supostos} preceitos divinos e sepultar seu irmão, Polinices, contraria as leis da cidade, e {, por isso,} condenada à morte. Aqui, denota-se {parece que tem origem} um conflito entre o seguimento das {a obediências às} leis eternas, naturais e imutáveis, e a {à}s leis da *pólis*, criadas pelos homens. No futuro, essas se transfigurariam no Direito Natural e Direito Positivo.

[...] Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis [...]. (SÓFOCLES, 1990, p. 219)
{as citações com mais de 3 linhas não estavam com recuo de 4 cm}

Em virtude da incorporação das ideias gregas por Roma, {} e {}, posteriormente, pelos teóricos medievais, o Direito no Ocidente se constitui e se desenvolve com um caráter idealista e metafísico. Na gênese da ideologia jurídica, o fundamento e a finalidade do próprio Direito se torna a justiça.

Entretanto, tal vigência passa a ser repensada. Blaise Pascal (1623-1662), teólogo, filósofo e matemático francês {moderno}, dá {oferece} um novo olhar a essa analogia. A justiça, no âmbito do Direito, não pode sobreviver sem o uso da força. A justiça e a força precisam uma da outra para a manutenção do seguimento das {da obediências às} leis. Nas palavras do autor: “É justo que o que é justo seja seguido. É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica” (PASCAL, 2003, p. 179).

Immanuel Kant (1724-1804), importantíssimo filósofo da Prússia, atual Alemanha, segue a tese de que o Direito está fundado na capacidade do exercício da força {ou da coerção recíproca} entre os sujeitos. Nas suas próprias palavras, o direito, em aspectos estritos, consiste

na “possibilidade de uma coerção recíproca universal em concordância com a liberdade de cada um segundo leis universais” (KANT, 2013, p. 37).

É com Walter Benjamin (1892-1940), filósofo alemão {contemporâneo} de origem judaica, que o conceito de violência ganha espaço na discussão sobre as estruturas do Estado, incluindo o Direito. De certa forma, o contexto histórico, marcado pelo processo de positivação jurídica, pela euforia econômica e política no Ocidente, pelas tensões responsáveis pelas Guerras Mundiais e pela ascensão de ideologias perigosas, contribuíram {parecem ter contribuído} para a visão filosófica, {} e {}, ao mesmo tempo {}, místico-religiosa do autor. {a autora costuma deixar espaço ao final dos parágrafos}

Décadas depois da morte de Benjamin, o filósofo argelino Jacques Derrida (1930-2004), diante das imensas mudanças ocorridas no Ocidente, tais como a elevação e queda de regimes ditatoriais {como o nazismo e o facismo}, a redemocratização em diversos países e a expansão global do neoliberalismo, apresenta uma verificação {problematização} teórica e crítica do Direito como detentor de uma “força autorizada”, sustentada por um “fundamento místico”, mediante uma observação filosófico-linguística, bem como uma leitura da crítica benjaminiana.

A disposição {O objetivo} principal deste {do presente} texto é buscar entender a existência de uma relação {ou correlação} entre a esfera do Direito e a prática da violência, através de uma verificação {problematização} teórica {crítica?} dos clássicos *Zur Kritik der Gewalt* (em português, “Para uma crítica da violência”) e *Force de loi* (traduzido para “Força de lei”), respectivamente de Benjamin e Derrida. {falta mais um espaço de 1,5 antes do próximo subtítulo de seção, a autora também costuma deixar espaços ao final dos parágrafos}

A crítica de Benjamin à violência

Para Benjamin, o direito é fundamentado em uma relação entre fins e meios, sendo a violência composta pelo segundo. Diante disso, questiona-se: os meios utilizados pelo direito são, em certas situações, utilizados para o alcance de fins justos ou injustos? Esses meios, {} são, de fato, éticos? Diante disso, o filósofo judeu-alemão pretende responder a esses questionamentos por meio da “diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem” (BENJAMIN, 2011, p. 123).

O autor entende o direito natural como uma escola que defende a aplicação de meios violentos para alcançar fins justos. A violência seria, nesse sentido, um “produto da natureza” (*Idem* {não precisa estar em itálico e você pode incluir o ano no “Idem”}, 2011, p. 123), um justificador de {uma justificação dos} meios para o alcance de fins justos; em contraposição, o direito positivo seria defensor de uma violência como produto histórico, um garantidor {?} da justiça por meio dessa violência.

Nessa aparente oposição, as duas escolas se conectam em um dogma: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (*Idem*, 2011, {} p. 124). Não obstante, a crítica, para Benjamin, deve exceder esse círculo formado entre os dois.

De início, já se estabelece um questionamento central: a justificação de certos meios que constituem a violência. Daqui em diante, dispensa-se a teoria do direito natural, visto que a mesma é cega para o “caráter condicional dos meios” (*Idem*, 2011, p. 124). Enquanto isso, pode-se, em um primeiro momento, utilizar o direito positivo¹⁷⁸, já que ele permite diferenciar a violência entre aquela {} sancionada (ou seja, autorizada) e {da} não sancionada (não-autorizada). Essa diferença se baseia no “reconhecimento histórico geral de seus fins” (*Idem*, 2011, p. 126), isto é, em {de} fins naturais (que prescindem desse reconhecimento) e fins de direito.

Benjamin observa que, em geral, se rejeitam os fins naturais para a aplicação da violência mediante fins do direito. Existe um movimento de colisão entre esses dois fins, pois {}, normalmente, o direito busca suprimir as possibilidades dos indivíduos em {} modificar{em} suas estruturas. Aqui, está a diferença entre a violência sancionada e não-sancionada: a primeira condena a segunda, pois a segunda persegue fins contrários ao{s} do direito. {Ou seja,} O{o} direito busca monopolizar a violência. É nesse contexto que surge a figura do “grande criminoso”, o desafiador do direito vigente, que{,} embora pratique atos considerados inconfessáveis, é visto com bons olhos pela população {pelo povo}, justamente por se colocar em embate {no confronto} contra a violência do direito.{; ou como diz o próprio Benjamin:}

[...] o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do

¹⁷⁸ O direito positivo é caracterizado, nesse contexto, de possuir {como detentor de} uma forte relação com a noção de Estado. Ao longo da teoria de Benjamin, o Estado se torna um grande alvo de críticas (crítica{, pois,} do “Estado forte”).

direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua existência fora do direito. A mesma suposição pode ser sugerida, de maneira ainda mais drástica, quando se para para pensar no quanto a figura do “grande” criminoso tantas vezes suscitou a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins. (*Idem*, 2011, p. 127)

Por trás desse conflito entre a violência legitimada e violência suprimida, esconde-se a violência fundadora (aquela que instaura o direito) e {a} violência conservadora (aquela que mantém e justifica esse mesmo direito). Tais conceitos são aprofundados no contexto da greve, da guerra, do militarismo e da pena de morte.

Benjamin esclarece que a garantia do direito de greve dos trabalhadores se estrutura em uma “luta de classes”¹⁷⁹. A greve, ou seja, a abstenção de suas atividades de trabalho, é um rompimento com as obrigações, um ato de revolta com a violência imposta pelo direito {ou Estado}. No entanto, esse ato pode também não ser um meio puro, já que a chantagem pode ser utilizada para o retorno das atividades sob condições estabelecidas. Nesse sentido, conclui-se que “o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins” (*Idem*, 2011, p. 129).

Existe uma diferenciação na {quanto à} greve geral revolucionária. “Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado ‘dessa maneira’) e promulgará seus decretos de emergência” (*Idem*, 2011, p. 129).

A guerra se compõe {caracteriza}, para Benjamin, de forma semelhante à greve, mas em um caso mais predatório, mais atroz. A guerra consiste em um conflito de ideias no que tange ao direito vigente, ainda que envolva razões naturais_{:} “A rigor, a violência da guerra procura, antes de tudo, chegar a seus fins de maneira imediata, e enquanto violência predatória” (*Idem*, 2011, p. 130).

No fim de uma guerra, para Benjamin, o acordo de paz compõe a configuração de {configura} um novo direito. “Essa sanção consiste precisamente em reconhecer as novas

¹⁷⁹ Aqui_{sem vírgula depois de “aqui”} fica explícita a inspiração em Karl Marx (1818-1883), filósofo, sociólogo e teórico político revolucionário alemão, de {quanto a} analisar o contexto dos Estados modernos e suas configurações. {excelente lembrança, a aluna parece que vai fazer um excelente uso do expediente “notas de rodapé”}

relações como um novo ‘direito’ – isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, *de facto*, necessitar de garantias para perdurar”¹⁸⁰ (*Idem*, 2011, p. 131).

Enquanto o fim de uma guerra estabelece um novo direito, o militarismo (serviço militar obrigatório) mantém o direito, o conserva, visto que “o serviço militar obrigatório é um caso de aplicação da violência que mantém o direito”} (*Idem*, 2011, p. 132).

A pena de morte é um recurso de manutenção do direito através do poder sobre a vida e a morte. É uma demonstração pura dessa violência do direito. Para Benjamin:

[...] se, de fato, [...] a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder (*Gewalt* {itálico}) supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. (*Idem*, 2011, p. 134, §9 {não é necessário mencionar §})

Esse tipo de penalidade expõe algo importante: o direito traz em seu interior uma podridão. Nas palavras de Walter Benjamin, “se anuncia”} [...] {} {} “algo de podre no direito” (*Idem*, 2011, p. 134).

Benjamin ainda destaca a presença dessa questão no meio policial {com relação à polícia}. De acordo com o autor, a polícia se configura como uma “força fantasmagórica”, composta pelos dois tipos de violência: a instauradora e a conservadora {do direito}. A espectralidade consiste em uma suspensão que separa essas duas violências. Ela está presente em um Estado que “não consegue mais garantir, por meio dessa ordem [ordem de direito], os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço” (*Idem*, 2011, p. 135). Nessa situação, a polícia intervém.{} “Sua violência {[a da polícia]} não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados” (*Idem*, 2011, p. 136).

{Assim,} A{a} violência é estruturada por dois fatores indispensáveis, não podendo haver eficácia sem estes: a instauração e a conservação. As instituições marcadas pelo direito necessitam dessa violência, dessa “consciência de presença”. Para Benjamin, “quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência” (2011, p. 137).

¹⁸⁰ Faz-se necessário recordar do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), eixo histórico no qual o livro se desenvolve. Uma marca histórica do fim do conflito foi a Conferência de Paz de Paris, ocorrida em 1919, que impôs uma série de restrições políticas e econômicas à Alemanha. Consequentemente, cai o Império Alemão, e inicia-se uma crise no país, que, futuramente, firmaria em seu seio político as bases da ideologia nazifascista.

Benjamin expõe {defende, faz observar} que a ideologia jurídica, em geral, observa os desdobramentos da violência do direito. Aqui, o autor alemão propõe compreender outras modalidades de violência. Nessa continuidade, adentra-se em uma experiência do impossível, em um campo aporético de ideias, já que “quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas{,} quanto à primeira {, ou seja, quanto à justificação dos meios}, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda {, ou seja, quanto à justificação dos fins}, {a violência pertencente a} Deus” (*Idem*, 2011, p. 146, §14).

A violência mítica, forjada nos saberes greco-romanos, é para Benjamin a origem do direito. Para {nos fazer} compreendê-la, {ele} recorre ao mito de Níobe¹⁸¹. A partir desse mito, entende-se a prevalência de uma força maior do que os desejos e fins individuais, sendo aplicada e conservada. Como no mito, em caso de conflito, a violência legitimada é utilizada como meio para se manter o direito vigente, no contexto mítico, o culto divino.

No contexto do mito de Níobe e tratando desta modalidade de violência, Benjamin conclui que “a {A} instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito” (*Idem*, 2011, p. 148, §14).

A violência divina, trazida {pensada} sob {o} manto da perspectiva judaica, é aquela que ampara a justiça, enquanto a violência mítica, instauradora do direito, ampara o poder.

Nesta parte, torna-se ainda mais nítida a diferenciação entre o mítico e o divino, no que tange à justiça, a pureza, o poder e o sagrado. Enquanto a violência mítica instaura o direito, a violência divina destrói esse direito. “Se a violência mítica traz [...] 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” (*Idem*, 2011, p. 150, §17).

Na defesa da violência divina, Benjamin traz a passagem de Coré¹⁸², na qual Deus não hesita em aniquilar os revoltosos, ao mesmo tempo que purifica o povo de Israel, comandado

¹⁸¹ Níobe é uma personagem da mitologia grega. Filha de Tântalo, esposa de Auríon e mãe de 7 rapazes e 7 moças, de acordo com Thomas Bulfinch, orgulha-se diante de toda a cidade de Tebas, incentivando o povo a deixar o culto à Latona, deusa da maternidade e mãe de Apolo, deus do sol, e Diana, deusa da lua, afirmando ser maior e mais gloriosa do que a deusa. Assim, atrai a fúria divina, que leva à morte todos os seus filhos, além de ocasionar o suicídio de seu esposo. Por fim, Níobe, diante de tanta desgraça, transforma-se em pedra, continuando a desabar em lágrimas. É dessa forma que comumente é retratada na arte e literatura.

¹⁸² A passagem de Coré (Nm 16, 1-35) mostra a justiça divina diante de homens revoltosos. Coré e seus próximos conspiraram contra Moisés e não obedeceram aos seus pedidos. Por consequência, Deus abre uma fenda sob eles e seus pertences, e faz a própria terra engoli-los. Os que fizeram sacrifícios ilegítimos diante do Senhor foram punidos e devorados por fogo.

por Moisés. Aqui, mais uma diferenciação é exposta: enquanto a violência mítica é sangrenta e se lança contra a vida, a violência divina protege o vivente do direito, {o protege contra o direito,} lançando-se {direito que se lança} contra a vida. A primeira violência sacrifica a vida; a segunda, a preserva.

Concluindo suas colocações {observações ou sua crítica}, Walter Benjamin defende, ao utilizar como recurso a “filosofia da história”, a formação de uma nova era história, caracterizada pela ruptura do círculo mantenedor do direito de origem mítica, a destruição da violência do direito, isto é, do Estado, e a aceitação da violência divina.

Deve-se, nesse sentido, desprezar a violência mítica, contaminada, violadora do selo, e ao mesmo tempo aceitar a violência divina, pura, portadora da justiça, que mantém a indecifrabildade do selo (a mística).

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de “violência arbitrária” [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a “violência administrada” [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de “violência que reina” [*waltende Gewalt*]. (*Idem*, 2011, p. 156, §19)

Derrida e a “força de lei”

Ao trabalhar {a expressão ou} o conceito de “*to enforce the law*” ou “*enforceability*”, Derrida inicia {seu texto}, recorrendo às ideias de Immanuel Kant, afirmando a essência interior ao {do} direito (ou à {da} justiça enquanto direito) de ser “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” (2010, p. 7-8). Dessa forma, não pode haver lei ou direito sem aplicabilidade, {direito} sem “força de lei”.

Já introduzindo {o pensamento de} Walter Benjamin, o filósofo franco-magrebino busca entender a distinção entre essa força autorizada, ou{,} em outras palavras, essa violência justificada_{ } e aquela força violenta não-legítima. Com isso, já se entende que uma dessas, ainda que violenta, é legítima, em virtude da autoridade que instaura seu poder, sendo que antes dessa instauração, não poderia ser autorizada por si mesmo{a}, sendo nem justa, nem injusta.

Conclui-se, {agora} a partir de Heidegger¹⁸³, que “por exemplo em Heráclito, Dike, a justiça, o direito, o julgamento, a pena ou o castigo, a vingança etc., é originariamente Eris (o conflito, Streit, a discórdia ou o pólemos, ou a Kampf), isto é, também Adikia, a injustiça” (*Idem*, 2010, p. 10).

Derrida também aponta para o caráter diferencial, {ou} performativo da força.

Nos textos que acabo de invocar, trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente); trata-se sempre da relação entre a força e a forma, entre a força e a significação; trata-se sempre de força “{“}performativa{”}”, força ilocucionária ou perlocutória¹⁸⁴, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. E é toda a história. (*Idem*, 2010, P. {p.} 11)

No que tange {a}o conceito de justiça, o autor compreende-o como objeto de um discurso oblíquo, ou seja, indireto, sem {dada a suposta impossibilidade de se} alcançar de fato a justiça, impossível {esta} de {sofrer} desconstrução. Uma desconstrução que excede o direito positivo ou natural e que questiona os “fundamentos do direito, da moral e da justiça” (*Idem*, 2010, p. 13). Jacques Derrida alerta “que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente a justiça, senão o direito” (*Idem*, 2010, p. 17).

O filósofo recorre à teoria {filosofia} de Pascal¹⁸⁵ sobre a relação entre a “justiça” e a “força”. Primeiramente, afirma a dupla existência da necessidade e da justiça em seguir-se {} o que é justo, ou melhor, o que é o mais forte. Sem a força, essa justiça não possui eficiência {eficácia}, torna-se impotente. Assim, a conclusão é que “não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo” (PASCAL apud DERRIDA, 2010, p. 19). O autor entende a concepção pascaliana como uma reflexão remetente {que se refere} ao pecado original e a corrupção das leis naturais, comparando as leis

¹⁸³ Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão de grande importância no século XX, sendo ele parte da Fenomenologia, impulsionada por Husserl, com foco na compreensão de uma nova perspectiva ontológica. Um de seus focos é a questão do Ser, ou melhor, Dasein {Itálico (Ser aí)}, em alemão, como enuncia o autor, bem como seu fundo ontológico e científico. (Fonte: Wikipedia)

¹⁸⁴ {A/C Seria bom ter uma nota sobre o que significam esses termos, em que medida é necessário compreender a filosofia da linguagem de Austin para compreender melhor o que pretende Derrida aqui}

¹⁸⁵ Blaise Pascal (1623-1662) foi um matemático, físico, teólogo e filósofo francês. Foi um adepto do fideísmo e teórico da filosofia da matemática. (Fonte: Wikipedia)

humanas{,} inferiores{, com as} às leis divinas. Será visto {Falaremos} mais sobre isso em {quando tratarmos exclusivamente do texto de} Benjamin.

Avançando para Montaigne¹⁸⁶, discute-se o “fundamento místico da autoridade”, a partir da ideia de que nada é constatado pela razão como justo por si próprio, ou seja, a justificação dessa autoridade é indefinida{ível}, indecifrável. Nisso, Derrida expõe:

Visivelmente, Montaigne distingue aqui as leis, isto é, o direito, da justiça. A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional. E ainda resta[ria] pensar no que significa crer. (DERRIDA, 2010, p. 21)

Quanto a esse misticismo, a esta ficção da legitimidade da autoridade, Derrida aponta para a analogia feita por Montaigne entre a insuficiência das leis naturais e a suplementação artificial de leis positivas que distorcem a ideia de justiça.

O que se entende a partir dessa análise é a existência, tanto em Pascal quanto em Montaigne, de uma filosofia crítica da ideologia jurídica moderna, como explicitado pelo autor argelino {nos seguintes termos}:

[...] se isolarmos a alçada, de certo modo funcional, da crítica pascaliana, se dissociarmos esta simples análise da presunção de seu pessimismo cristão, o que não é impossível, podemos então nela encontrar, como aliás em Montaigne, as premissas de uma filosofia crítica moderna, ou uma crítica da ideologia jurídica [moderna], uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade. Isso seria sempre possível e, por vezes, útil. (DERRIDA, 2010, p. 23)

Essa ideologia jurídica, para Derrida, é o resultado de uma instauração de uma autoridade, de um direito dotado de força justificada, performativa, que não pode se interpretar como justa ou não.

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. (*Idem*, 2010, p. 24)

¹⁸⁶ Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) foi um jurista, político e filósofo francês, com uma teoria marcada pelo ceticismo e por uma atenção à relação entre o homem e os seus comportamentos. (Fonte: Wikipedia)

Essa limitação da linguagem justificadora da violência {parece} ganha{r} um sentido “místico”, que o próprio argelino interpreta por {em} um sentido wittgensteiniano¹⁸⁷, com foco na questão da linguagem. Em virtude desse misticismo incorporado à realidade {ao fundamento} tautológica{o} da lei, de sua força performativa, a autoridade não possui {propriamente} sentido, {ou seja,} fundamento. Por isso, o direito se torna suscetível à {de} desconstrução.

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “{“}ilegais{”}” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. [...] Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito [...] suponha condições e convenções prévias [...], o mesmo limite “místico” ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções - {–, não confundir com hífen} e de sua interpretação dominante. Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente desconstruível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. (DERRIDA, 2010, p. 26)

A desconstrutibilidade {, no sentido de fazer faltar o fundamento que a sustente,} torna possível a desconstrução do direito, ou da justiça enquanto direito, enquanto a justiça em si é indeconstrutível. A conclusão é {a} de que a desconstrução é possível no intervalo entre a indeconstrutibilidade da justiça e da desconstrutibilidade do direito. Uma “experiência do impossível” (DERRIDA, 2010, p. 27), que mais tarde será melhor observada como uma

¹⁸⁷ O termo “wittgensteiniano” se refere a Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco naturalizado britânico. No contexto de Derrida, é importante recordar-se da reflexão de Wittgenstein sobre a filosofia da linguagem e da lógica, mais especificamente {su}a filosofia das “proposições”. No *Tractatus logico-philosophicus* (1921), o austríaco encontra {supõe terem} sentido {apenas} nas proposições conti{n}gentes, {em geral as} das ciências naturais, cuja característica principal é a condição {atender a certas condições} de verdade e de falsidade, enquanto as tautologias e contradições, que assumem apenas como { } verdade ou como { } falsidade, são ausentes {, pois,} de sentido. Assim como Wittgenstein, Derrida defende que se deve aplicar a linguagem naquilo que a permite, ou seja, o não-místico, enquanto o que é místico fica além da capacidade da linguagem, e deve se silenciar. Um exemplo necessário para a nossa discussão é a seguinte proposição: “toda a ação contra a lei é violência, é crime”. Considerada uma tautologia, isto é, uma proposição sempre verdadeira, é sempre verdadeira, mas ao mesmo tempo, é uma proposição construída a partir de uma fundamentação complexa, mística, além da linguagem, que é limitada. Portanto, a proposição, embora verdadeira, não possui sentido, visto que aborda a questão da ética, que é para Wittgenstein, algo transcendental, não limitado à linguagem, à lógica. {apesar da coragem de tocar nesse assunto, o que é de fato necessário, retiraria todo o grifado, ainda está muito confuso}

experiência aporética¹⁸⁸. Dessa forma, ao retornar à icógnita percebida no título do colóquio, Derrida afirma:

Por outras palavras, a hipótese e as proposições em direção às quais eu aqui tateio solicitariam preferivelmente como subtítulo: a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei, da fundação ou da auto-autorização do direito como possibilidade do exercício da desconstrução. Estou certo de que isso não está claro. Espero, sem ter certeza, que isso se tornará um pouco mais claro daqui a pouco. (DERRIDA, 2010, p. 28)

A releitura da crítica benjaminiana em Derrida

Para Derrida, a crítica de Benjamin funciona como um “juízo, avaliação, exame que se dá os meios de julgar a violência” (*Idem*, 2010, p. 74), sendo esta violência analisada apenas no âmbito do direito e da justiça, e não de {da} ordem natural, já que o conceito de direito pertence “à ordem simbólica do direito, da política e da moral - de todas as formas de autoridade ou de autorização, ou pelo menos de pretensão à autoridade” ({*Idem*,} p. 75). Além disso, a crítica de Walter Benjamin vai além dos direitos positivo (cego à incondicionalidade dos fins) e natural (cego à condicionalidade dos meios), ambos {assentados} em “pressupostos dogmáticos” (DERRIDA, 2010, p. 76). Desse modo, Benjamin mergulha nas águas da “filosofia da história”, limitada ao contexto europeu.

Afirma-se aqui que 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). Ele monopoliza a violência, e a utiliza para conservar a si mesmo, e não {para} conservar aos fins “justos” e “legais”.

É discutido nesta parte {da obra} sobre {} a diferença entre a violência fundadora do direito (aquela que o instaura) e a violência conservadora do direito (aquela que o mantém, que o conserva). O filósofo argelino afirma ainda que essas duas violências não podem ser radicalmente separadas uma da outra. “Benjamin tem de conceder, em dado momento, que uma não pode ser tão radicalmente heterogênea à outra, já que a violência dita fundadora é por vezes

¹⁸⁸ “Aporética” remete a “aporia” [{} do grego, ἀπόρος, que significa a ausência de passagem, um “não caminho” (DERRIDA, 2010, p. 30)] {}. No {presente} contexto inserido {}, entende-se a aporia como a ausência de solução da questão, do alcance pleno de sua resolução.

"{'representada'}", e necessariamente repetida, no sentido forte da palavra, pela violência conservadora" (DERRIDA, 2010, p. 64).

Ainda focado na questão da linguagem, Jacques Derrida aborda a questão da violência {ser} monopolizada como uma "trivialidade tautológica" (DERRIDA, 2010, p. 78), e de acordo com ele, essa tautologia estrutura performativamente a fundamentação da lei e suas convenções. Essa performatividade contribui para determinar quando a violência é "legal" ou "ilegal". Com {Feito} isso, o autor analisa a concepção de Benjamin sobre a questão da greve e da guerra, em especial, como essas questões se relacionam com a instauração violenta de um novo direito. Essa instauração do direito não seria pura, mas sim contaminada.

A greve seria uma contestação dos preceitos, da ordem vigente, ao mesmo tempo que se desenvolve no contexto contestado {?}, e assim, não pode ser considerada pura. Esta se distingue entre a greve política (que substitui um Estado por outro) e a greve proletária (que suprime o Estado). A greve, independente do caso, não está desarmada também de violência, visto que para desafiar a violência do Estado, a greve também usa da chantagem para alcançar seus objetivos.

Daqui, Derrida conclui que:

{[...] } não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora {[elas diferem]}. A instauração já é iterabilidade {[repetição]}, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de contaminação diferencial entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir. Não há distinção rigorosa entre uma greve geral e uma greve parcial (uma vez mais, numa sociedade industrial, faltariam também critérios técnicos para tal distinção), nem, no sentido de Sorel, entre uma greve geral política e uma greve geral proletária. (*Idem*, 2010, p. 90)

No que tange a {à} guerra, essa se mostra como um direito paradoxal, que aparenta possuir objetivos naturais, mas está sempre presa ao direito. Que ao mesmo tempo que impõe uma violência para transformar o Estado, essa violência ainda é resguardada pelas leis do Estado. Com o fim de uma guerra, a cerimônia de paz se mostra como a instauração de uma nova lei, um novo Estado, um novo direito, isto é, uma nova força de lei estabelecida.

O militarismo seria uma conservação violenta do direito, um constrangimento que obriga o serviço. Nisso existe um caráter legal, é o serviço do Estado, é a obrigação forçada de se conservar aquele Estado que o impõe.

O “grande criminoso” seria {justamente} aquele {indivíduo}, que inspira e entretém os seres com sua coragem de desafiar constantemente esta força imposta.

Nessa continuidade {Dando continuidade à sua argumentação}, Derrida compreende {ou repete} que {de fato} existe algo podre no direito. “O direito está condenado, arruinado, em ruína, ruinoso, se pudermos arriscar uma sentença de morte com respeito ao direito, sobretudo quando se trata, nele, da pena de morte” (DERRIDA, 2010, p. 91). O direito é, ao mesmo tempo, ameaçador e ameaçado, segundo o pensador argelino.

Embora toda essa análise, o autor alerta para a condenação puramente moral da violência fundadora.

Encontramos aqui um *double blind* ou uma contradição, que podemos assim esquematizar. Por um lado, parece mais fácil criticar a violência fundadora, já que ela não pode ser justificada por nenhuma legalidade preexistente, e parece portanto selvagem. Mas por outro lado, e nessa virada consiste todo o interesse desta reflexão, é mais difícil, mais ilegítimo criticar a mesma violência fundadora, já que não podemos fazê-la comparecer diante da instituição de nenhum direito preexistente: ela não reconhece o direito existente no momento em que funda um outro. (*Idem*, 2010, p. 94)

O direito é, em conformidade com Jacques Derrida, algo ameaçador e ameaçado. “Essa ameaça não é nem a intimidação nem a dissuasão, como creem os pacifistas, os anarquistas ou os ativistas. A lei mostra-se ameaçadora à maneira do destino” (*Idem*, 2010, p. 96).

É iniciada essa distinção analisando como a pena de morte se encaixa na questão da violência para Benjamin. Para o franco-magrebino, o que o filósofo alemão deixa exposto é que a pena de morte é a demonstração pura da violência do direito.

[...] 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. Se a origem do direito é uma instauração violenta, esta se manifesta do modo mais puro quando a violência é absoluta, isto é, quando toca no direito à vida e à morte. Benjamin não precisa invocar aqui os grandes discursos filosóficos que justificaram, antes dele, e da mesma maneira, a pena de morte (Kant, Hegel, por exemplo contra os primeiros abolicionistas como Beccaria). A ordem do direito manifesta-se plenamente na possibilidade da pena de morte. Abolindo-se esta, não se tocaria num dispositivo entre outros, desacreditaríamos o próprio princípio do direito. (DERRIDA, 2010 {*Idem*}, p. 97)

A partir disso, mais uma vez se confirma que existe uma podridão no direito. Assim, “o direito é uma violência contrária à natureza”{.} (DERRIDA, 2010, p. 98)

Jacques Derrida ainda discute sobre a reflexão benjaminiana da figura da polícia, que de acordo com o argelino, é a “mistura de duas violências heterogêneas, mistura de certa

maneira espectral” (DERRIDA, 2010, p. 98 {Idem}). Essa espectralidade consiste na mistura entre a fundação e a conservação {do direito}. A polícia possui, nessa visão, uma presença fantasmagórica em todos os locais onde existe a força de lei, ela assombra tudo o que se encontra {sob} nesse sistema. Em uma linguagem paradoxal, a partir de Heidegger, a sua presença “não está presente, assim como nenhuma presença está presente{”}, [...] {“}e a presença de seu duplo espectral não conhece fronteiras” (DERRIDA, 2010, p. 105).

Nessa avaliação sobre a violência da polícia, Benjamin, de acordo com o escritor {Derrida}, aponta para a degenerescência do poder democrático, onde a polícia legisla de forma ilegal, ilegítima {com relação} aos seus próprios princípios. Essa degenerescência é {seria} visível no parlamentarismo moderno.

Percebe-se que a conservação e a instauração da violência estão unidas, sem poder {não podendo} haver uma sem a outra. E quanto à não-violência? Existe uma distinção complexa, que{,} para Benjamin, como pontua Derrida, consiste numa eliminação da relação entre meios e fins, tornando a comunicação pura e não-violenta. Essa não-violência deixa de punir a mentira, pois já não controla o que é a verdade.

O filósofo argelino aponta a {chama atenção para a} perspectiva benjaminiana de relacionar a origem do direito com um caráter mítico e linguístico, questionando o uso mediador da linguagem sob a concepção burguesa. Nesse sentido, o filósofo argelino inicia a interpretação da visão mitológica de Benjamin sobre a origem do direito, bem como sua oposição à violência divina, considerada justa pelo alemão. Benjamin, através {a partir} de uma analogia linguística, propõe uma justiça dos meios, desprendida {desvinculada} do direito (concebido por {a partir de sua} universalidade).

A violência do direito, fundada miticamente, exige o sangue, ou seja, a vida humana, enquanto impõe critérios e regras universais. Já a violência divina (judaica) preserva e sacraliza a vida humana, e possui uma justiça além da universalidade do direito. Essa violência não obedece aos critérios regularizados pelo direito. Essa sacralidade é refletida mediante o conceito de Dasein {itálico (ser aí)}, e Jacques Derrida, sobre isso, dentoa {afirma} que “o que constitui o valor do homem, de seu Dasein e de sua vida, é conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o futuro da justiça, o futuro de seu ter-de-ser-justo. O que é sagrado em sua vida não é sua vida, mas a justiça de sua vida” (DERRIDA, 2010, p. 125). Esse problema, em Benjamin, se mostra uma ambiguidade, diante do dogma de sacralidade da vida natural e pura.

Observa-se o seguinte: enquanto{, por um lado,} a violência divina é dotada de justiça, já que essa {ela}, de fato, excede ao controle do calculável, enquanto {, por outro lado,} a violência mítica, {que é} desprovida da verdadeira justiça, apela para o {tem de se valer do} poder para a sua instauração.

Isso se deve à essência da violência divina, ao seu poder e à sua justiça. A violência divina é a mais justa, a mais efetiva, a mais histórica, a mais revolucionária, a mais decidível e a mais decisória. Mas, como tal, ela não se presta a nenhuma determinação humana, a nenhum conhecimento ou "{“} certeza {”}" decidível de nossa parte. Nunca a conhecemos nela mesma, "como tal", mas somente em seus "efeitos". (DERRIDA, 2010, p. 129)

Sobre essa certeza, observa-se uma diferenciação entre a decisão sem certeza decidível e a decisão do indecível.

Para esquematizar: haveria duas violências, duas *Gewalten* {itálico} concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política etc.), a justiça para além do direito e do Estado, mas sem conhecimento decidível; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece estruturalmente o do indecível, do direito mítico e do Estado. De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecível, mas sem decisão. De qualquer modo, sob uma ou outra forma, o indecível está nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação. Mas conhecimento e ação estão sempre dissociados. (*Idem*, 2010, p. 130)

Por fim, discute-se a contaminação da violência fundadora do direito, de caráter mítico, devendo esta ser rejeitada para se assumir a violência divina, que é pura, envolve o poder, a justiça e a autoridade, que é Deus.

A violência divina terá precedido mas, também, dado todos os prenomes. Deus é o nome dessa violência pura - e justa por essência: não há outra, não há nenhuma antes dela e diante da qual ela tenha de se justificar. Autoridade, justiça, poder e violência nele se unem. [...] O outro sempre assina, eis o que assina, talvez, esse ensaio. [...] { } É o que chamamos de Deus, não, o que se chama Deus quando, necessariamente, ele assina em meu lugar, mesmo quando acredito nomeá-lo. Deus é o nome dessa metonímia¹⁸⁹ absoluta, o que ela nomeia deslocando os nomes, a substituição e o que é substituído nessa substituição. Antes mesmo do nome, desde o prenome: "*Die göttliche Gewalt, soelche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*": "A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana (*die waltende heissen*)" (*Idem*, 2010, p. 133-134)

¹⁸⁹ {Deveria ter uma nota sobre a figura de linguagem “metonímia” e o que ela significa aqui}.

Considerações finais

Diante de tudo o que foi exposto, pode-se inferir a relação intrínseca entre o direito e a aplicação da força, da violência. Por ocasião de uma adição confusa da ideia de justiça, percebe-se uma distorção, no âmbito do Estado, com relação à legitimidade das práticas de mando. O direito é, nesse caso, detentor de uma força que pode até ser utilizada em situações injustificáveis, de acordo com certo ponto de vista, mas ainda assim receberão reconhecimento e aprovação na esfera institucional, obviamente, fundamentada em algo incerto, em algo “místico”. Afinal, a justiça seria algo muito distante do ato de conhecer da humanidade, ao contrário do que se pensava e buscava desde a Antiguidade.

O Direito assume um caráter ideológico e parcial, visto que torna-se, também, o instrumento daqueles capazes de determinar ou instaurar uma nova conjectura. Não obstante, a revolução permite a aniquilação de tal sistema: enquanto o Direito vigente sustenta o Estado, a revolução destrói ambos.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In: _____. {} *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Diego Kosbiau Trevisan, Bruno Nadai, Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Ebook.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na Idade Trágica dos gregos*. Coimbra: Edições 70, 2008. Ebook.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003. Ebook.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. Ebook.

{A/C Apesar de não ter utilizado o texto de Zizek, *Violência: seis reflexões laterais*, e às vezes ir rápido demais, a aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin e Derrida, escolhe muito bem as citações

que dão consistência à sua argumentação e realiza muitíssimo bem a leitura analítica e interpretativa de textos; escreve muitíssimo bem, parabéns pelo artigo/trabalho final!}

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

{subtítulo feveria estar em caixa baixa}

Juliana de Souza Cruz¹⁹⁰

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

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O Direito e a violência pelos olhos de Walter Benjamin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O humor e a violência em Zizek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

{A/C Apesar de apressada e descuidada aqui e ali, em nada de muito grave, a aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin, Derrida e Zizek, escolhe muito bem as citações que dão consistência à sua argumentação e realiza muitíssimo bem a leitura analítica e interpretativa de textos; escreve muitíssimo bem, sabe o que significa fazer uma introdução e conclusão, parabéns pelo artigo/trabalho final!}

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

Jacinta Vieira Santos²⁰⁷

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Justiça e Direito: uma antinomia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diz ainda o humanista francês:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(...) a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderiam nem garantir nem contradizer ou invalidar. (DERRIDA, 2010, p. 24).

Ainda sob a perspectiva derridiana:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de "ilegais" ou "ilegítimas". Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo. Mesmo que o êxito de performativos fundadores de um direito (por exemplo, e é mais do que um exemplo, de um Estado como garante de direito) suponha condições e convenções prévias (por exemplo no espaço nacional ou internacional), o mesmo limite "místico" ressurgirá na origem suposta das ditas condições, regras ou convenções - {-, não confundir hífen com travessão} e de sua interpretação dominante. (*Ibid.* {Idem}, p. 26).

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

Violência: gênese e ruína do Direito justo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerações finais

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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

{A/C Apesar de faltarem elementos da análise dos textos e da estruturação dos argumentos, o que faz parecer um pouco confusa a argumentação, e de ser um pouco categórica nas teses que vai defendendo, a aluna mostrou muita desenvoltura e excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes aos textos de Benjamin, Derrida e Zizek, escolhe muito bem as citações que dão consistência à sua argumentação, faz um excelente uso do expediente nota de rodapé e realiza muitíssimo bem principalmente a leitura interpretativa dos textos; escreve muitíssimo bem, sabe o que significa fazer uma introdução e conclusão, parabéns pelo artigo/trabalho final!}

CONCEPÇÕES DA JUSTIÇA NA FILOSOFIA AO DECORRER DO TEMPO HISTÓRICO

Arthur Vinícius de Freitas Silveira Franco²²⁹

Resumo: Este artigo tem por finalidade estabelecer uma cosmovisão²³⁰ acerca dos principais pensadores a respeito da justiça, sob diferentes perspectivas. Como o título sugere, uma apresentação das principais noções de justiça ao decorrer do tempo histórico, desde a Idade Antiga até a Idade Contemporânea. Essa visão geral possibilitará a percepção de como a justiça foi entendida, por diferentes maneiras em diferentes épocas. {Primeiro} Será apresentada a concepção de justiça trazida pela tragédia “Antígona”, do dramaturgo grego Sófocles, que apesar de ser uma obra ficcional, inaugurou a discussão da justiça bem como do embate entre direito positivo e direito natural (jusnaturalismo), além {faltou espaço} das ideias de justiça aristotélica e platônica, para fechar a concepção da Idade Antiga sobre a justiça. {Segundo} Além disso, será delineada a concepção kantiana, surgida na transição da Idade Moderna para a Idade Contemporânea acerca da justiça, muito atrelada à noção de dever, na lógica de seu imperativo categórico. {Terceiro} Depois, será abordada a concepção de justiça defendida pelo direito positivo e pelo direito natural (jusnaturalismo), surgida a partir do século XVIII. { } Por fim e talvez a mais importante, a noção contemporânea que vai estar centralizada na crítica de ideologia jurídica, representada por Walter Benjamin e Jacques Derrida. Portanto, o objetivo dessa produção escrita consiste em delinear as coordenadas sócio-históricas que coadunaram o surgimento de dissidentes ideais acerca da justiça, possibilitando um entendimento eficaz no que se refere ao conhecimento da justiça sob a ótica da filosofia.

Palavras-chave: { } justiça, direito, violência, Estado. {retiramos o **Abstract** que não era necessário no presente número, observe que era preciso centralizar o título}

Introdução – O que vem a ser a Justiça?

O presente artigo, como já mencionado anteriormente, {retirar [o que se diz no resumo não deve contar como dito no decorrer do trabalho]} se propõe a fazer uma reflexão acerca da justiça na filosofia ao longo dos tempos, mas antes é necessário trazer uma ideia sobre o que vem {viria [é preciso enfraquecer já que nossa tese principal é a de que não podemos dizer o que é a justiça]} a ser, de fato, a justiça. Claro que seria muita pretensão buscar definir a justiça de maneira absoluta, como bem diz a autora Írlen Anjos{ }:

²²⁹ Discente em Direito na Universidade Federal de Sergipe (UFS), 1º período. Endereço eletrônico para contato: arthurviniciusfranco@gmail.com

²³⁰ {A/C Espero que no decorrer do trabalho explique o que quer dizer com “cosmovisão”}

Na história filosófica foram realizados vários estudos sobre o conceito de justiça. Grandes filósofos dedicaram suas vidas a fim de desvendá-lo. Por se tratar de um tema demasiado complexo, há, por parte dos filósofos, compreensão diferenciada acerca desse assunto. Assim, uma interpretação do conceito de justiça que expresse uma consciência coletiva tem sido um desafio e objeto de muito questionamento.(ANJOS,2017, p.1) {falta de cuidado quanto a dar espaço depois de pontos e vírgulas, atenção!}

Mas ainda assim, convém dar alguns vislumbres no que concerne à ideia geral de justiça. A cultura greco-romana nos deu a definição clássica de justiça, e baseado nos conceitos de Platão e Aristóteles, os quais também veremos a seguir, Ulpiano, um doutrinador romano, formulou o seguinte conceito que se tornou famoso: “A justiça é a constante e firme vontade de dar a cada um o que é seu” {() Onde?}. Para o jurista Paulo Nader, essa é ideia central do que hoje se tem como justiça, mas ressalta que outros autores a veem como algo ultrapassado. Nader também explica que diante da evolução cultural da humanidade e dos sistemas políticos, a noção do “seu” variou muito, no que concerne ao que deve ser atribuído a cada um. O “seu” seria aquilo que é próprio dessa pessoa, seja em direitos, ou em deveres.

O tema da Justiça foi e ainda é discussão recorrente no meio acadêmico, e também fora deste. O embate mais marcante estaria associado na dissidência entre os positivistas, que postulavam a justiça como algo relativo, emocional e subjetivo, como diria Hans Kelsen, grande defensor dessa teoria, e os jusnaturalistas, que defendem o caráter absoluto{, natural,} da justiça. É uma discussão que ainda perdura até os dias atuais. Não se pode deixar de mencionar as concepções de justiça contemporâneas, como{ [novamente, descuido no espaçamento antes de vírgula]}, por exemplo, a de Jacques Derrida, que defende a desconstrução entre Direito e Justiça, e a define como “experiência do impossível”, negando as concepções anteriores(jusnaturalista {espaçamento antes dos parênteses} e positivista.)

Serão apresentadas, ao decorrer deste artigo, todas essas concepções. É importante que se conheçam as principais visões acerca da Justiça, já que esta é tão importante para a vida social, já que é o ideal que permite que se combata o que a sociedade vê como um problema ou ameaça(chamadas de injustiças), e portanto é algo que merece ser estudado com muito afino e interesse, já que, como bem afirma Paulo Nader{ }:

A justiça é importante não apenas no campo do Direito, mas em todos os fatos sociais por ela alcançados. A vida em sociedade, sem ela, seria insuportável. Ao { }referir-se à justiça, o filósofo Kant declarou : “Se esta pudesse perecer, não teria sentido e nenhum valor que os homens vivessem sobre a Terra.”(NADER, 2017, p.107)

Sófocles e o mito de Antígona – a inauguração da discussão sobre Justiça?

Como ponto de partida para a discussão acerca da justiça, traz-se à baila {trazemos á baila} a noção trazida pelo {comumente associada ao} dramaturgo grego Sófocles (497 a.C – 406 a.C) em sua obra “Antígona”, terceiro componente da Trilogia Tebana, composta por {“}Édipo Rei{”}, {“}Édipo em Colono{”} e justamente {“}Antígona{”} {descuido ao mencionar títulos de obra}. O ponto de partida de Antígona se revela quando Édipo, após cair em desgraça devido a todos os acontecimentos ocorridos nas peças anteriores, morre e seus dois filhos, Eteócles e Polinices, disputam entre si a sucessão do trono de Tebas, e acabam definindo que o cargo seria ocupado de forma sazonal, prevendo o revezamento entre os dois. No entanto, Eteócles, após o término do primeiro período combinado, não quis ceder de maneira nenhuma o trono para Polinices, que em ato de rebeldia e fúria resolveu fugir da cidade, se alocando na cidade de Argos, que era rival de Tebas, onde se casou com a filha do rei Adrasto, e planejou uma invasão a Tebas. Eteócles reagiu e coordenou o exército de Tebas para responder à invasão de Polinices. Após a batalha, Eteócles e Polinices morrem um pela mão do outro, conforme o oráculo²³¹ previra. Com isso, quem assume o trono é Creonte, irmão da finada rainha Jocasta, ex-mulher e mãe de Édipo. Após se tornar rei, Creonte determina que Eteócles seria sepultado com honra, por ter sido um guerreiro que lutou contra a invasão de Argos, e teria morrido defendi{en}do seu povo. Já {quanto a} Polinices, ele proibiu expressamente de ser enterrado, uma vez que ele foi considerado traidor, por ter conspirado contra sua própria cidade de origem, impondo que seu cadáver deveria ficar exposto na rua, para ser devorado pelos bichos, para dar um exemplo à cidade acerca de como os traidores eram tratados pelo Estado. Antígona, irmã de Eteócles e Polinices e filha de Édipo, se revolta com essa situação e decide de maneira categórica que esta não é justa e que seu irmão deve sim ser enterrado, e diante das várias negativas de Creonte, ela acaba enterrando o irmão mesmo assim, o que culmina na sua prisão e na sua posterior execução. Um trecho muito interessante da obra é o seguinte, quando Antígona confronta Creonte sobre a ideia de justiça na qual ela acredita. { } {o aluo deixa muitos

²³¹ Oráculo{,} no sentido {aqui} empregado{,} tem relação com as previsões que eram realizadas por estes, que poderiam ser{,} por exemplo, maldições. No contexto mencionado, a maldição era {a} de que Eteócles e Polinices morreriam um pela mão do outro.

espaços depois dos parágrafos e não obedece, colocando mais que o necessário, os espaçamentos entre os parágrafos}

CREONTE : Mesmo assim como ousaste transgredir minhas leis?

ANTÍGONA : Não foi, com certeza, Zeus quem as proclamou, nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas, perenes aos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença divina. (SÓFOCLES, 1999, p.35) {novamente, descuido no espaço antes ou depois de vírgula e ponto}

O que marca {a tragédia} {“}Antígona{”} é justamente a oposição entre o direito positivo e o direito natural. Creonte representa a figura que enxerga somente a lei do Estado, a lei escrita, legislada. E se o regimento de Tebas determinava que um traidor deveria ser tratado daquela maneira, assim deveria ser. Já Antígona, por sua vez, representa a figura que somente enxerga aqueles direitos que parecem ser inerentes ao ser humano, como a dignidade {natural, } por exemplo. Isso fica muito claro quando ela fala das “leis não escritas” e questiona justamente a justiça dos homens, dando uma importância muito maior para a justiça divina. Para ela, é indigno que seu irmão já morto seja submetido àquela humilhação de ter seu cadáver devorado pelos urubus. Assim, a obra inaugura uma discussão sobre a justiça. Qual seria a justiça correta, aquela definida expressamente na lei, determinada pelo direito positivo, ou aquela definida pelos princípios humanos, representada pelo direito natural? Essa é uma pergunta que não se pode afirmar nada de maneira absoluta, ou categórica, mas é interessante a percepção de que a obra conseguiu gerar essa reflexão mesmo sendo escrita há quase 2.500 anos. Uma análise pertinente sobre Antígona se encontra no livro “Textos básicos de filosofia do direito”, que será citada a seguir. {:}

Essa punição – deixar o cadáver exposto aos cães e abutres – era considerada extrema na sociedade grega, e Creonte pretende que ela seja exemplar, já que Polinice é visto como um traidor de sua própria pátria. Pode-se interpretar Creonte, portanto, como um defensor da *polis*. Antígona representa, em oposição, a lealdade à família, ao clã, o predomínio do vínculo consanguíneo e, nesse sentido, da tradição. Para Creonte, Antígona coloca seus laços familiares acima do interesse da cidade. Pode-se considerar que nem Creonte, nem Antígona tem razão em um sentido absoluto e que ambos são vítimas da *hybris*, a arrogância que os impede de deliberar, ver as razões um do outro e chegar a um entendimento, presas como são de fortes emoções. Quando Creonte, diante do apelo de Hêmon (seu filho e noivo de Antígona), resolve perdô-la, é tarde: Antígona já está morta, o que leva Hêmon ao suicídio. A radicalização de ambas as posições só pode ter um desfecho trágico.(MARCONDES;STRUCHINER, 2015, p.13)

A análise apresentada se mostra pertinente quando chega à conclusão de que o “radicalismo” tanto de Antígona, tanto {quanto ou como} de Creonte{,} em relação ao tipo de justiça que defendem, os impede de entrar em um acordo, os impede de dialogarem para chegarem a uma conclusão {acordo}. O confronto entre as ideias dos dois não se deu de maneira efetiva, uma vez em {} que em nenhum momento ambos tentaram resolver a situação levando em conta a opinião dos dois para chegar a uma alternativa que seria vantajosa para ambos, o que só culminou em tragédia, com a execução de Antígona e o suicídio de Hêmon, filho de Creonte e noivo de Antígona. De repente, se ambos conseguissem ter resolvido aquela situação de outra maneira, o resultado teria sido diferente, visto que tanto Antígona, tanto {quanto ou como} Creonte saíram com perdas por conta desse conflito. Sendo assim, vê-se que a obra do dramaturgo grego Sófocles inaugurou uma discussão sobre a justiça, representada no embate entre a justiça dos homens e justiça divina, pautadas nas ideias defendidas pelos direitos positivo e natural, respectivamente.

A concepção grega da Justiça na filosofia da Idade Antiga

Vista a ideia do mito de Antígona, convém aprofundar de maneira mais abrangente qual era a concepção de Justiça na Idade Antiga, mais especificamente com a noção grega. É mister entender que nesse período, a ideia de justiça estava muito ligada ao trágico, como bem diz a autora Hilda Helena Soares Bentes em seu artigo “A conexão dos teóricos da *p{h}ýsis* {?} com o trágico à justiça”. No texto, a autora explica que a lógica da *p{h}ýsis* estava atrelada à uma perspectiva de evolução cotidiana do ser humano, e os teóricos da *p{h}ýsis* estariam buscando entender e avaliar a conduta da natureza humana. Nesse contexto, {em} que se passa a analisar a questão da tragédia como elemento imprescindível nessas condutas, tragédias essas que foram muito trazidas pelos dramaturgos gregos, como a já referendada Trilogia Tebana, de Sófocles, além de outras como As Bacantes, de Eurípedes. A lógica do trágico no que se refere à justiça pode ser explicada ao se pensar nela como um ato violento que transgride a ordem, a harmonia social preexistente, como bem explica a autora:

Por conseguinte, o indivíduo vive num estado de transgressão original, conceito que irá inspirar sem dúvida a temática da tragédia. Com efeito, a falta trágica, ou hamartía, consiste no cometimento de algum erro violador dos princípios da justiça. O homem trágico assume o papel de ser transgressor que aspira à recomposição da situação de

equilíbrio, perturbada pelos efeitos danosos da sua ação desmedida. Importa compreender – e aí está o cerne do problema – o fundamento que preside a origem e a destruição das coisas, que determina qual a medida do homem e qual o parâmetro aferidor da justiça e da injustiça.(BENTES, 2015, p.172)

Por conta disso, faz-se necessária a criação de um aparelho, que seria o Direito, para regular essa vida em sociedade, combatendo as “tragédias” sociais, que hoje já possuem outras denominações, como crimes, por exemplo. A autora entrelaça esses dois conceitos para mostrar que a criação do mecanismo regulador da sociedade, surgiu do ideário de justiça, de combater aquilo que a sociedade repudiava e que era considerado um perigo, uma ameaça à vida em sociedade. Assim, vê-se que a vinculação com o trágico foi essencial para a compreensão sobre como a ideia de justiça surge e qual caminho esta busca para cumprir seus ideais.

Ainda sobre a concepção de justiça na Idade Antiga, é de suma importância a apresentação das noções de justiça no mesmo período compreendidas por dois dos maiores filósofos não só da época mas também da Humanidade: Platão (428 a.C – 348 a.C) e Aristóteles(384 a.C- 322 a.C). No artigo de André Menezes Rocha, “A justiça e o melhor regime político em Platão e Aristóteles” o autor delinea o quadro geral da maneira como esses dois filósofos viam a questão da justiça, além de estabelecer quais tipos de regime político eram ideais para estes. No entanto, como o artigo se refere à justiça, cabe elucidar a percepção desta na visão dos dois pensadores²³².

Na perspectiva Aristotélica, a justiça era compreendida como uma virtude do ser humano, estabelecendo a ideia de igualdade natural entre os homens livres e a desigualdade natural entre estes para com as mulheres, escravos e crianças. Aristóteles legitimava essa ideia de que os homens livres eram considerados superiores em relação a essas categorias, porém, reconhecia a igualdade natural entre estes. A visão do pensador estabelece a missão destes homens livres em governar de forma igual, para garantir o bem comum entre os cidadãos, o que correspondia ao bem comum da Cidade. Nesse ínterim, o autor André Menezes Rocha, sintetiza essa linha de pensamento Aristotélica no seguinte trecho de seu artigo:

O bem público da Cidade é o bem comum de todos os homens que são iguais por natureza, mas não se confunde com o poder despótico de um deles em particular.

²³² {A/C Infelizmente, dado que o ajudaria muito e faria seu trabalho ficar muito mais preciso tecnicamente, o aluno usa muito pouco as leituras e discussões feitas em aula ou a partir do que constam nos fichamentos; certamente tem a ver com a prática dos alunos atuais de não anotar praticamente nada nas aulas presenciais; curioso que os alunos costumem reclamar muito da indicação de leitura de bibliografia auxiliar mas não só usem tão pouco notas de aula como se valham de tantas outras referências que não as indicadas e trabalhadas em aula}

Assim como a justiça distributiva, a justiça participativa trata da igualdade proporcional entre os cidadãos na sua relação com um bem: no caso da justiça distributiva, relação de cada cidadão com os bens econômicos que são divisíveis e podem ser distribuídos; no caso da justiça participativa, relação de cada cidadão com o bem público ou político, que é indivisível, não pode ser distribuído, mas todos podem fruir deste bem político por participação. A participação no bem comum, portanto, define a justiça participativa e ela também é tanto natural como convencional. Por um lado, a finalidade de toda Cidade é a vida boa dos cidadãos, ou seja, promover a finalidade ética de cada indivíduo da espécie humana: a vida boa, ou seja, racional, virtuosa e feliz.(ROCHA, 2016, p.91)

Rocha também destaca{,} no {de acordo com o} trecho {acima}, a questão da justiça distributiva e participativa defendida por Aristóteles²³³. Para o pensador, haveriam essencialmente três tipos de justiça, a distributiva dizia respeito à repartição das honras e dos bens entre os indivíduos, conforme o mérito de cada um, respeitando o princípio da proporcionalidade, ou seja, da igualdade mais abrangente e totalizadora entre os indivíduos, hoje entendida como equidade. Já a justiça participativa, para Aristóteles, seria utilizada às relações também de igualdade, mas numa perspectiva de relação do cidadão com o que era público, atrelada também à ideia de participação política. Apesar de André Rocha não citar, existia ainda a justiça corretiva, que era associada à igualdade bilateral entre os indivíduos, que se manifestava tanto nos contratos, por exemplo, ou no cometimento de delitos, o que configuraria uma igualdade aritmética entre os cidadãos.

Já no entendimento de Platão, a ação justa supõe um conhecimento do que é a justiça, de sua natureza, ou essência, e com base nessa análise, tomar a decisão correta. Sendo assim, vê-se que o conhecimento para Platão é um dos atributos mais importantes para a busca efetiva por justiça. Para exemplificar essa situação, traz-se à baila uma das mais importantes obras do pensador, “A República” {*A república* ou a *República*}, em seu livro VII, mais conhecido como “mito da caverna”, no qual se estabelece uma alegoria acerca do processo de conhecimento humano, em que aqueles que não o buscam estariam aprisionados em correntes numa caverna, atribuindo noções próprias às sombras que eram projetadas na caverna, provenientes de seu exterior. Aquele indivíduo que buscava sair da caverna representaria a busca pelo conhecimento, atingindo a sabedoria, ao não confiar totalmente em suas próprias opiniões e preconceitos, e ir além para pretender buscar a realidade dos fatos {o real}. Dessa maneira, é assim que o ser humano esclarecido e apto a realizar a justiça deve agir, preterindo suas

²³³ {A/C o melhor era recorrer a comentários nas notas, na verdade o aluno fez um uso reduzidíssimo do expediente notas de rodapé, o que não é bom}

percepções pessoais, seus achismos a fim de buscar o conhecimento da realidade para assim modificá-la. Deve valorizar a ciência, a educação, os métodos racionais, e dessa maneira, promover o bem da sociedade, como bem pontua Platão em “A República”:

A educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir. Não consiste em dar visão ao órgão da alma, visto que já a tem; mas, como ele está mal orientado, e não olha para onde deveria, ela esforça-se por educá-lo na boa direção(PLATÃO, 2000, p.225)

Ainda em relação ao processo do conhecimento, o autor reitera sua posição ao dizer que aquele que não o buscasse, jamais estaria apto para governar uma Cidade e conseqüentemente promover a justiça para os cidadãos desta, uma vez que para Platão este seria um dos elementos mais importantes para a promoção do justo e do bem, como cita {afirmado [quem cita é você, não o autor]} a seguir.

Mas há ainda outra coisa muito provável, ou melhor, uma consequência necessária do que acabamos de dizer: que nem os ineducados e afastados da verdade serão jamais aptos para governar uma cidade, nem tampouco aqueles a quem se permita levar demasiado longe sua educação; os primeiros, porque não têm na vida um objeto único pelo qual possam pautar todas as suas ações, tanto privadas como públicas; e os outros, porque, julgando-se transportados desde já às ilhas dos bem-aventurados, não se dispõem de forma alguma a agir.(PLATÃO, 2000, p.248)

Além disso, Platão possuía uma outra noção em relação à justiça, que era relacionada à ideia de proporcionalidade entre três classes sociais – sábios, guardiões e comerciantes – para governar a Cidade, fomentando numa dialética que visasse atingir aquilo que ele definia como “ciência do bem”, por intermédio da ação dos governantes, como bem diz André Rocha: “A política consignada na República {Itálico} pressupõe a ontologia de Platão e demonstra-se com a dialética.”(ROCHA, 2016, p.85 {espaço depois de ponto}). A noção proporcional {de proporção ou proporcionalidade} de Platão é talvez o aspecto mais marcante e singular da ideia de justiça desenvolvida pelo pensador, uma vez que ele condiciona um caráter inato em relação a {à} ação humana, delegando espécies de papéis sociais em três classes distintas para conceber a noção do justo, e sobretudo, do bem. O autor Vitor Goldschmidt explica isso no seu livro “Dialógos sobre Platão” {Itálico}, em um trecho citado por André Rocha em seu artigo {temos:}.

Existe uma justiça no Estado, existe uma no indivíduo. Existe uma sabedoria, uma coragem, uma temperança para as classes sociais; existem todas estas virtudes na alma única do indivíduo. Nós definimos as quatro virtudes, medianamente, sem recorrer a uma outra exigência além daquela da perfeição do Estado. Isto bastava totalmente para compreender a harmonização das classes que é da ordem do devir. Isto não basta mais para ver, em todo rigor, a justiça no indivíduo nem, aliás, as outras virtudes. (...) Há uma justiça autêntica e uma justiça derivada. Descrevemos a última, mas precisamos ainda compreender como ela deriva e procede da justiça verdadeira. A República {República} tem somente um tema: a Justiça. Mas a justiça pode estar presente na Cidade e no indivíduo. Para compreender estes dois aspectos é preciso remontar à frente. É preciso subir até o Bem. (GOLDSCHMIDT *Apud* ROCHA, 2016, p.85 {Apud Idem})

Dessa maneira, fica estabelecida uma visão geral acerca da concepção da Justiça na Idade Antiga, com enfoque na Grécia, com a obra “Antígona”, com a ideia da vinculação do trágico com a Justiça, além do pensamento de Aristóteles e Platão no que se refere à justiça. {é preciso dar dois espaçamentos 1,5 antes do próximo subtítulo}

A concepção kantiana da justiça

Immanuel Kant (1724-1804) foi um dos mais importantes filósofos da modernidade, e seu pensamento tem influência significativa ainda na filosofia contemporânea, sobretudo no que concerne a justiça, como veremos a seguir. Sua obra situa-se no contexto do Iluminismo, movimento ocorrido na Europa no período de transição entre a Idade Moderna e a Idade Contemporânea, intervalo temporal esse {em} que a obra do prussiano foi concebida. Talvez a ideia mais famosa do Kant seja a prerrogativa do imperativo categórico, que constitui aquela ideia de “Aja de tal maneira que sua ação possa ser considerada universal”, ou em termos mais simples, aja com os outros conforme você gostaria que agissem com você. Essa ideia está situada nas visões do autor no que se refere à moral e sobretudo à noção de dever, importante no pensamento do autor, bastante lembrado pela sua famosa frase “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre crescentes: o céu estrelado sobre mim e {a} lei moral em mim”. Outra informação importante é um certo alinhamento, não absoluto, da filosofia de Kant com o Direito Natural, já que o autor adota uma postura de que o direito não seria baseado em códigos, mas que pode ser reconhecido *a priori* pela razão.

Visto que Kant era um filósofo que valorizava bastante a noção da moral, da ética e do dever, parte-se para a concepção da justiça propriamente dita desenvolvida pelo autor. O

prussiano coloca o sentido de justiça como princípio orientador da conduta humana, para tanto, é de suma importância o conhecimento não só do ordenamento jurídico como também nas minúcias desses novos fenômenos sociais que exigem do juiz um julgamento assentado em interpretação consciente das leis e principalmente sensível a unicidade de cada caso.(ANJOS,2017). Para Kant, a liberdade está totalmente associada à ideia de justiça, e precisa atender a uma lei universal, como ele reitera na formulação de sua ideia do imperativo categórico.

O autor se distancia das ideias de justiça como virtude, como defendia Aristóteles, ou ainda como razão, como defendiam os estoicos. Kant estabelece uma nova perspectiva voltada às questões como a liberdade de {das} ações e a igualdade como elemento regulador. A ideia de justiça em Kant está mais voltada para a organização da sociedade e, por conseguinte, do Estado. Sua ideia de justiça propõe que uma conduta justa é aquela que está de acordo com as leis externas criadas racionalmente e a injusta é aquela que as contraria.

Assim, para ser justa a conduta do indivíduo deve estar em conformidade com os ditames da lei (dever jurídico), mas não se limita somente a tal critério para se estabelecer a justiça, ele traz à luz de seu entendimento o dever ético, que diferentemente do dever jurídico, não se sujeita à legislação positivada. O dever ético está associado às leis internas (morais) e em seus estudos, por vezes, é colocado como dever de virtude e até mesmo como dever de respeito para com os outros. Como bem diz o autor: “Embora [o dever de livre respeito para com os outros] tratar-se de um mero dever de virtude, é análogo ao dever jurídico de não fazer minguar a ninguém aquilo que é seu” (KANT, 2004, p. 392).

Ou seja, como as leis não são perfeitas e não seria possível estabelecer o que é justo ou injusto apenas no âmbito externo, o autor defende que os ordenamentos jurídicos sejam revistos e modificados caso não haja realmente justiça em suas determinações. No entendimento do prussiano, o critério de justiça está atrelado a {à} existência de liberdade de ações e que estas devem coexistir pacificamente segundo a lei universal, quando diz: “É justa toda ação que por si ou por sua máxima não constitui obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo as leis universais”(KANT, 1993, p.46)

Dessa forma, pode-se concluir que o sentido da justiça em Kant, extraído da razão, caminha em uma combinação entre o aspecto externo(lei) {espaçamento} e o aspecto interno(moral) {espaçamento}, ou seja, a justiça seria um dever ético que surge a partir da

conjugação entre a racionalidade e as leis oriundas de uma convenção social. O autor { }Joachim Carlos Salgado sintetiza a ideia de Kant sobre a justiça em três momentos distintos, como será mostrado no trecho abaixo:

Sendo assim,{ } a ideia de justiça em Kant é apresentada em três momentos: no primeiro momento{ }, tem-se por justa a ação que admite a liberdade como sendo um direito natural pertencente a todos os humanos. No segundo momento, justa seria a ação por meio da qual seriam realizadas as liberdades externas de cada um, contudo, tendo a igualdade como elemento limitador que, nesse sentido, aparece como lei universal harmonizando e estabelecendo a organização social. No terceiro momento, justa seria a lei criada tendo como base a racionalidade, a partir disto ter-se-ia uma ordem jurídica universal que compusesse a vontade de todos. (SALGADO, 2012, p.{ }89) {bom exemplo de enumeração para vocês usarem no resumo ou introdução}

O embate entre jusnaturalismo e juspositivismo no que concerne à justiça

Como já foi apresentado anteriormente com “Antígona”, o embate entre a corrente de pensamento positivista e a naturalista pode ser interpretada mesmo há muito tempo, apesar de ter sido intensificada a partir do século XVIII. Essas duas visões são muito divergentes, enquanto os positivistas defendem mais o que está escrito e fundamentado na lei, os jusnaturalistas priorizam aqueles direitos que parecem ser inerentes ao ser humano.

{Segundo o autor(a) tal} Havia, para os pensadores gregos, uma distinção qualitativa entre “{ }natureza{ }” e “direito”, “costume” ou “convenção”. O comando da lei variava de acordo com o lugar, mas o que era “por natureza” deveria ser o mesmo em qualquer lugar, isto é, um direito individual em contraste com um direito territorial. O Direito Natural nasceria, portanto, a partir do momento em que surge o próprio homem, com ele nasceriam direitos inerentes à condição humana, como o direito à vida, liberdade e dignidade. Segundo o jurista Paulo Nader, os direitos naturais são princípios fundamentais de proteção ao homem, que devem ser assegurados pelo mecanismo legal, a fim de que se tenha um ordenamento jurídico justo. Não é escrito, não é criado pela sociedade, nem pelo Estado, como bem diz Antígona na obra de Sófocles. É um direito espontâneo, que se origina da própria natureza social do homem e que é revelado pela combinação da experiência e razão. Como bem pontua a autora Suelanny Moreira em seu artigo:

A corrente do jusnaturalismo defende que o direito é independente da vontade humana, ele existe antes mesmo do homem e acima das leis humanas. O direito natural é universal, imutável e inviolável, são leis impostas pela natureza a todos aqueles que se encontram em um estado de natureza. Para os jusnaturalistas o direito tem como pressupostos os valores do ser humano, e busca sempre um ideal de justiça.(MOREIRA, 2016,p.1)

Portanto, o jusnaturalismo é constituído por um conjunto de princípios, e não de regras, de {que tem?} caráter universal, eterno e imutável. Assim, a justiça, para os adeptos dessa corrente de pensamento, haveria {teria ou na justiça haveria} um caráter absoluto como um valor. Ou seja, se as ideias do justo para o Direito Natural que é eterno, atemporal e imutável, a justiça também deveria agir nesse sentido.

Já o positivismo {na sociologia ou ciências humanas} teria surgido um pouco mais tarde, no século XIX, com o sociólogo francês Auguste Comte(1798-1857) e prezaria muito mais pela valorização do experimento científico, do empirismo, da observação e nos fatos concretos, não cedendo ao arbítrio da abstração ou de qualquer idealismo que não se baseasse na ciência. Essa corrente defende inclusive que o conhecimento científico seria a única forma de se obter conhecimento verdadeiro. Sobre isso, o sociólogo Pedrinho Guareschi, pontua{va}:

O nome mais comum dessa teoria é talvez, o de teoria positivista. (...) Essa teoria é chamada de positivista porque ela supõe{ }, implica ou pressupõe, que a realidade é o que “está aí”, isto é, a realidade é o que está colocado, posto, à nossa frente. A realidade se resume, pois, no que nós vemos, apalamos {? apalpamos?}, no que” {“}existe aí.”{.} (GUARESCHI, 1991, p.20)

Ou seja, o autor explica que o positivismo enxerga somente o espectro visível e concreto das coisas, eclipsando de maneira totalizadora uma percepção mais abstrata e abrangente. No que se refere à justiça para os juspositivistas, cujo maior representante é o jurista Hans Kelsen(1881-1973), apesar de estar bem mais a frente, defende de maneira veemente a teoria positivista. Para Kelsen, o direito seria norma, e apenas norma. O autor acredita que a justiça seria algo completamente relativo, baseada em sentimentalismos e ideários que{,} para ele, em nada interessam {a}o Direito. Kelsen é um dos principais defensores da tese de que o Direito e a Justiça não tem nada a ver um com o outro, estabelecendo um verdadeiro abismo entre os dois. O autor também diz que a justiça é volátil, variando de época para época, de sociedade para sociedade, de pessoa para pessoa, não possuindo uma base sólida, e muito menos institucional.

Segundo novamente o jurista Paulo Nader, a maioria absoluta dos positivistas reiteram a ideia de Kelsen, no que concerne à justiça. E {; e} faz a seguinte análise:

O relativismo dos positivistas implica a afirmação de que justo é aquilo que o legislador dispõe e o conceito de legitimidade do Direito desaparece em favor da simples legalidade. Os problemas maiores que envolvem o valor justiça estão na conceituação e conversão em termos práticos, mediante normas jurídicas.(NADER, 2017, p.106)

Desta maneira, vê-se {podemos acompanhar} de maneira {modo} mais aprofundada{o} a discussão sobre a {perspectiva de} justiça {a partir da perspectiva} dos positivistas e dos jusnaturalistas, discussão inaugurada com o mito de Antígona, de Sófocles. No entanto, é necessário fazer o contraponto com a percepção de justiça contemporânea, com autores que rompem de maneira radical com ambas essas perspectivas. Dois desses autores foram escolhidos: Walter Benjamin{ }(1892-1940) e Jacques Derrida{ }(1930-2004) e a síntese de suas ideias serão explicadas doravante neste artigo. {somente agora, depois de cerca de 14 páginas já de escrita e a praticamente 5 de terminar, o aluno vai recorrer à bibliografia trabalhada de fato em aula e fichada por ele próprio, não é uma boa estratégia de apresentação de resultado da pesquisa}

A introdução da ideia do D{d}ireito como violência e a valorização da {noção de} justiça divina

A partir deste momento, serão apresentadas as concepções contemporâneas acerca da justiça, seguindo a ordem cronológica entre os dois autores apresentados, mantendo coerência com a cronologia seguida ao longo do artigo. O primeiro filósofo que será analisado é Walter Benjamin{ }(1892-1940), que desenvolveu em seu ensaio “Para uma crítica da violência” uma visão que foi pioneira no meio acadêmico, ao associar o direito, e consequentemente a justiça, atrelada à uma perspectiva violenta, contrariando a visão do senso comum que só concebe a violência como algo externo ao direito. O autor também inaugura o aspecto mais marcante e até mais polêmico da filosofia do direito contemporânea, que se baseou na crítica à ideologia jurídica. Enquanto Aristóteles, Platão e Kant jamais faziam uma crítica à existência do sistema

jurídico, mas estabeleciam o modelo ideal deste para eles, Benjamin e Derrida vão criticar justamente os alicerces do sistema jurídico.

Segundo Benjamin, a crítica à violência se delineia a partir de quando se enxerga as relações desta com {o} direito e com a justiça, já que, segundo ele (Onde? AUTOR, ano xxxx, p. y), observa-se a violência somente quando esta interfere nas relações éticas das coisas, e o meio onde se analisam e se determinam que relações éticas seriam essas seriam justamente o direito e a justiça, ou seja, o meio jurídico. Acerca do Direito, Benjamin pontua (Onde? AUTOR, ano xxxx, p. y) que toda a sua organização consiste na noção de meios e fins, só que, para a constatação da violência, observa-se somente os meios utilizados. Para sustentar essa afirmativa, o autor explica que se a violência é aceita como um meio, deve haver um critério para sua crítica. Assim, traz-se {surge ou vemos surgir} a discussão se a violência é um meio para determinadas ações com fins justos ou injustos, podendo-se assim estabelecer uma racionalização, ou crítica, como o autor prefere, acerca da aplicação da violência. O autor explica tudo isso para chegar a reflexão de que {se} a violência realmente seria ética, mesmo que para fins justos? Ou seja, ele quer fazer uma provocação e indagar se mesmo aquela violência legítima, conforme ao direito, é correta, do ponto de vista da justiça.

Nesse ínterim, Benjamin é um crítico tanto do Direito Natural, tanto {quanto ou como [já cometeu esse erro algumas vezes]} do Direito Positivo. O autor critica o jusnaturalismo, já que, na visão dele, esta corrente de pensamento anula de maneira absoluta a ideia do questionamento crítico em relação ao direito a que ele defende, como bem afirma a seguir: “Este{ }[O{o} Direito Natural] vê na aplicação de meios violentos para fins juntos tampouco um problema como um homem encontra um problema no “{‘}direito{’}” de locomover seu corpo até um fim desejado”(BENJAMIN, 2011, p.123)”

Assim , a concepção do Direito Natural estaria focalizada no entendimento de que a violência seria um meio natural e legítimo do homem {para a vida dos seres humanos}, e sua utilização não seria problematizada, salvo em caso do uso desta para fins injustos. Assim sendo, ainda para a teoria jusnaturalista, quando o Estado é formado, os indivíduos abrem mão de todo o poder que possuem, inclusive o de uso legítimo da violência, para a elaboração do dito contrato social²³⁴, que visava garantir a paz e a ordem, fato esse que para Benjamin já seria uma ação conforme ao direito.

²³⁴ {A/C Creio que valia uma nota de esclarecimento do que se trata}

Já em relação ao Direito Positivo, o autor estabelece {(Onde?)}} que essa visão se contrapõe à perspectiva jusnaturalista, uma vez que o direito natural estaria relacionado a uma crítica dos fins, o direito positivo estaria ligado à crítica dos meios utilizados. Apesar dessa oposição teórica, ambas as correntes concordariam com a ideia de que os fins justos seriam utilizados por meios justificados, e vice-versa. A diferença é que o direito natural pretendia justificar esses meios pela justiça dos fins, enquanto o direito positivo,{}} buscava garantir a justiça dos fins para poder justificar os meios empregados. Porém, nenhuma dessas duas concepções{, já que não chegam ao centro do problema,} interessa{m, de fato,} ao autor, uma vez que ele estabelece que o direito positivo seria cego ao caráter incondicional dos fins, assim como o direito natural seria cego ao caráter condicional dos meios.

Por isso, o autor visa estabelecer uma nova perspectiva, não apegada a nenhuma dessas duas teorias. É sob esse prisma que o autor elabora sua clássica distinção {a distinção que já se tornou clássica} entre violência mítica e violência divina. Para o alemão, a ideia de violência mítica, que seria própria do direito, estaria composta em {de ou dividida em} duas: a violência instauradora e a violência conservadora. A fundadora, como o nome sugere, seria aquela que funda e inaugura, de forma totalmente inovadora, o Direito. Sendo assim, o próprio ato de criação do Direito já seria por essência uma violência em seu nível mais elevado, nesse caso instaurando um mecanismo normativo regulador da vida social. Para o autor, tal situação não instaura a justiça, mas dissimula e, ao mesmo tempo, consagra a gênese violenta do poder estabelecido. O mais interessante e o que o filósofo Jacques Derrida também pontua {lembrará ou mencionará} mais para frente em “Força de lei: o fundamento mítico da autoridade {Ítálico sem aspas}” é que nada anterior poderia classificar esse “golpe de força” da violência fundadora como justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo, legal ou ilegal, simplesmente pelo fato que não existia nenhuma estrutura ou ideologia preexistente capaz disso. É por isso inclusive que a violência instauradora se fundamenta somente nela mesma, somente na sua própria existência. Já a violência conservadora, seria aquela responsável por manter a ordem previamente estabelecida pela violência instauradora. Como a própria palavra “conservadora” já traz à lume, a ideia de conservar, manter as coisas como estão. As instituições do direito teriam esse papel, impondo sanções para qualquer tipo de descumprimento ou afronta aos ditames do ordenamento jurídico vigente em determinado local, ou ainda, ao Direito. Pode-se depreender que esse posicionamento mais “radical” de Benjamin muito está relacionado com o momento em que ele

vivia, na época do nazismo e {algum tempo antes} da chamada “solução final”, onde observou estarrecido o horror que o Estado Alemão fez se utilizando de mecanismos do direito.

Sendo assim, a ideia de justiça para Benjamin vai surgir com a ideia de violência divina, que estaria associada a enfraquecer o poder do direito, e consequentemente, do Estado, atrelada, portanto{,} a uma perspectiva de aniquilação do Direito. Em uma determinada parte da obra {(Onde?)}, o autor explica a ideia de greve geral, que é quando os trabalhadores se revoltam com certa situação e resolvem deixar de trabalhar. Para Benjamin, essa é a forma mais expressiva de luta contra um aparelho social repressivo, encorajada por ele como será constatado no trecho a seguir:

Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas.(BENJAMIN,2011,p.142)

Destarte, Walter Benjamin conclui o texto, sintetizando, em seu último parágrafo, o ideal de justiça ao qual {no qual ou em que} ele acredita, sustentado pela violência divina (ou contrária ao Direito) :

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de "violência arbitrária" deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência, mantenedora do direito, a "violência administrada" que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de "violência que reina".(BENJAMIN,2011,p.156)

A justiça como experiência do impossível

Para finalizar as {essa pequena introdução a algumas das} acepções de justiça, traz-se {traremos [atenção às repetições]} à baila a concepção trazida pelo {do} filósofo francês {franco-argelino} Jacques Derrida(1930-2004), que trouxe {defendida}, com a obra “Força de lei : o fundamento místico da autoridade {Itálico sem aspas}” uma profunda crítica à ideologia jurídica, embasada na desconstrução entre {do} direito e {indesconstrutibilidade da} justiça. A

obra, que hoje já é considerada um clássico, na filosofia do direito, aborda uma visão de {defende uma} distinção completa entre o direito e a justiça.

Primeiramente, o autor sustenta a ideia de que a lei não seria nada mais do que uma obrigação {(Onde?)}, uma imposição de uma força simbólica. É daí que o autor elabora, inspirado pelas ideias de Montaigne e Blaise {} Pascal, a ideia do fundamento místico da autoridade. Segundo esse pensamento, as leis só são válidas e legítimas porque a sociedade{, de} forma geral{,} credita numa autoridade que elabora {torna} essa lei um valor positivo. Para Derrida, as leis não são justas como leis. Ou seja, para o autor, não obedecemos as leis porque elas são justas, e sim porque nós depositamos uma crença no sistema jurídico.

Outro ponto importante que o autor destaca, é que a lei também sustenta a ideia do que seria justo ou julgado dessa forma, no sentido da adequação de uma norma como se isso fosse o suficiente para promover o que se chama de justiça. Podemos perceber que a ideia do que é justo, para boa parte das pessoas, é o que a lei determina como tal. Por exemplo, se alguém exerce seu direito que está garantido na legislação, uma parte considerável das pessoas vai considerar que a justiça foi feita, pois o indivíduo teve seu direito efetivado. A ideia de Derrida, no entanto, vai de encontro a essa lógica de que a justiça pode ser medida, de que pode ser controlada por preceitos meramente teóricos, como veremos adiante.

Desta maneira, o autor compreende que a justiça não constitui propriamente o direito ou ainda a lei, ela apenas se torna a justiça por direito quando possuir a força em sua essência. Podemos depreender disso que para que se tenha uma efetivação de uma ideia de justiça como direito, deve haver uma força que a legitime, que é a força que emana da essência do direito, a que garante a sua aplicação, que o autor chama de força de lei. Assim sendo, a força da lei, atrelada ao caráter mítico creditado na autoridade, é a combinação que possibilita todo um sistema jurídico de se estabelecer, por meio de uma força performativa²³⁵, que instaura o direito, sem que nada anterior pudesse classificá-lo como justo ou injusto, já que não existiria nenhuma referência de justiça preexistente. Derrida estabelece que por conta desse caráter místico do Direito, este é, em sua essência, desconstruível, pois é construído sob camadas interpretativas e transformáveis, já que ultrapassam a ideia da convenção à natureza. Sob essa ótica, o autor considera que a ideia de desconstrução do direito seria o que possibilitaria a justiça e é esse o

²³⁵ {A/C Novamente fica evidente o mau uso, no sentido de quase nenhum, do expediente notas de rodapé, aqui temos duas expressões que deveria ser discutidas um pouco mais ainda que nas notas, agora a argumentação gasta naquelas 14 páginas iniciais mostra o quanto o aluno se desviou de certas dificuldades que deveria enfrentar para seu trabalho ficar mais preciso e robusto tecnicamente}

cerne do ideário do francês sobre a justiça. Com outras palavras, para o autor a desconstrução é a justiça. Isso se fundamenta mediante a desconstruibilidade do direito e a indestruibilidade da justiça, sendo que nesse intervalo a desconstrução ocorreria. Para Derrida, a justiça seria então uma experiência do impossível, é aquilo que não podemos experimentar. Nas palavras do autor: “Ela[a justiça] é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça. (DERRIDA, 2010, p.27)

Para que se possa compreender com mais clareza o pensamento do autor, é interessante fazer uma analogia para entender {que indique [repetição]} o porquê da justiça ser, na visão dele, uma experiência do impossível. Imaginemos um simulador que simule uma {a simulação de uma} viagem para outro planeta. Ora, {para quem participa dela} essa simulação nunca vai ser fiel de forma absoluta à realidade para quem participa dela, mas servirá como uma experiência simulada dessa realidade. Da mesma forma é a justiça para Derrida, o máximo que poderemos obter é uma experiência, uma noção dela, mas nunca será concreta ou absoluta. Percebe-se assim, que Derrida, assim como Benjamin, confronta a percepção tanto do jusnaturalismo, tanto do positivismo. Já que ele não reconhece a justiça como algo absoluto que surgem{ da convenção à natureza, como dizem os primeiros, nem crê de forma plena que a ideologia jurídica é inócua, como prezam os positivistas.

O autor também argumenta que os problemas sociais são infinitos, por exigirem a experiência da aporia, que seria um entrave ou dúvida racional que surge diante da impossibilidade objetiva da obtenção de uma conclusão real para um determinado questionamento filosófico. Derrida acrescenta que a justiça não seria possível sem a obtenção dessa aporia, o que condiz totalmente com a concepção do escritor sobre a justiça, já que ele nega a ideia que a justiça é absoluta e a define como experiência do impossível, lembrando do que o autor já disse também a respeito de não se poder confirmar se algo é justo ou não é, podendo-se dizer portanto que a justiça possui também um caráter de infinidade, seguindo a lógica do pensamento do autor.

Sendo assim, para Derrida, uma exigência da justiça sem o consentimento da aporia seria apenas um apelo à justiça, e não a justiça verdadeiramente. Ou seja, reivindicar a justiça sem levar em consideração seu caráter infinito e, portanto, a impossibilidade de se obter uma justiça absoluta, seria apenas uma apologia a uma noção de justiça. O direito não corresponde, dessa maneira, à justiça. Já que o direito é calculado, é uniforme no sentido do cumprimento da norma. O Código Penal é um exemplo disso, tudo descrito no Código é puramente técnico,

desde a definição dos crimes até a sanção estabelecida. Quando um juiz lê o dispositivo de uma sentença, ele não está fazendo justiça, está cumprindo o direito, a norma. Já a justiça é incalculável, infinita, como já foi dito. O autor diz {quer dizer} com isso que a definição do que será justo ou injusto nunca será garantido com base numa regra, e sim à luz do caso concreto. A justiça não é, então, algo pré definido, ela envolve uma série de circunstâncias que se {} destoam a depender da situação analisada. A uma visão leiga do direito, seria estranho imaginar que um juiz pudesse dar duas sentenças judiciais diferentes para dois casos que à primeira vista sejam iguais. Mas a concepção de justiça, então, só seria trazida à baila na análise específica de cada caso. O autor exemplifica esse pensamento no seguinte trecho:

Se eu me contentasse com a aplicação de uma regra justa, sem espírito de justiça e sem inventar, de certa maneira, a cada vez a regra e o exemplo, eu estaria talvez a salvo da crítica, sob a proteção do direito, agiria de modo conforme ao direito objetivo, mas não seria justo (DERRIDA, 2010, p.31)

Nesse ponto, o autor deixa claro que não basta seguir a lei, mesmo que com isso haja uma blindagem pelo direito, para ele é necessário “inventá-la” a cada momento, à luz de cada caso concreto, não se limitando apenas ao que está descrito na legislação, mas também transcendê-la para promover a justiça. É necessário enfatizar que em nenhum momento o autor recomenda não seguir a lei, mas argumenta que para promover a justiça, não se deve restringir a concepção de justiça ao cumprimento da lei, mas também levar em consideração outras circunstâncias, para assim participar da experiência do impossível que é a justiça.

Assim, a desconstrução encontraria sua força, num apelo que transcenda as determinações dadas naquele contexto como justiça, ou seja, é enfraquecer de certo modo a rigidez legal a fim de resolver as injustiças práticas, é também não acatar tudo aquilo que supostamente é justo, é então exigir um aumento da justiça, numa experiência de inadequação e desproporção ao que é posto como justo. Tendo em vista que o direito se pretende exercer em nome da justiça, e esta {}, portanto {}, exige ser instalada num direito que deve ser aplicado pela força, e a desconstrução se encontra e se desloca entre os dois.

Em suma, o pensamento de Derrida se delineia a partir de uma crítica rigorosa à ideologia jurídica, ao sistema jurídico, que combina as concepções de direito, justiça e força. A importância de se trazer o pensamento deste autor se revela na noção de contraponto com as ideias mais “puras” e consolidadas ao longo da história, delineando uma perspectiva inovadora e baseada na criticidade, buscando um desencantamento da noção romantizada da justiça tal

qual ela é concebida no imaginário da maioria das pessoas, que relacionam de maneira quase instantânea a justiça como o cumprimento das determinações do direito.

Considerações finais

Assim, encerra-se este artigo. Partiu-se desde o mito de Antígona, escrito há cerca de 2.500 anos, pelo dramaturgo Sófocles, depois, foram apresentadas as concepções clássicas da justiça, onde verificou-se que naquela época, como bem disse a autora Hilda Helena Soares Bentes em seu artigo, que a ideia de justiça estava muito atrelada ao trágico, depois viu-se, para fechar a noção de justiça na Idade Antiga, as concepções de dois dos maiores filósofos da Idade Antiga: Platão e Aristóteles. Mais a frente no texto, também foi apresentada a concepção de justiça de Immanuel Kant, já na época de transição da Idade Moderna para a Idade Contemporânea, época essa onde se intensificou a disputa entre o jusnaturalismo e positivismo no que tange à justiça, e finalizou-se o texto com as concepções contemporâneas da Justiça, representadas por Walter Benjamin e Jacques Derrida, que fizeram um contraponto com a noção clássica embasando suas ideias na crítica da ideologia jurídica e com outra perspectiva de justiça, distanciando-se das teses anteriores e também da ideia romantizada sobre a justiça.

Mostrou-se, ao longo deste artigo, uma cosmovisão²³⁶ cronológica acerca da justiça, possibilitando o entendimento plural acerca das principais ideias do tema ao longo da história, e especialmente, da filosofia do direito. Para finalizar, é mister a observação de que o livro “Textos básicos de filosofia do direito”, dos autores Danilo Marcondes e Noel Struchiner apesar de ter sido importante para a composição deste texto, é um livro incompleto, por não trazer as concepções contemporâneas de Walter Benjamin e Jacques Derrida, tão importantes especialmente pelo contraste e pela inovação trazidas. Recomenda-se, caso haja uma futura edição da obra, que os autores insiram essas perspectivas, vista a relevância que elas possuem no tocante à filosofia do direito.

²³⁶ {A/C O que mesmo queria dizer com cosmovisão? Quanto aos endereços eletrônicos que virão a seguir era melhor mantê-los em seguida da referência, ou seja, em continuidade do “em” que você utiliza para colocar o índice das notas}

Bibliografia {Referências bibliográficas}

- ANJOS, Írlen. *O sentido da Justiça em Kant*. Jusbrasil, 2017. Disponível em²³⁷
- BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* {sem itálico e entre aspas}, In: *Escritos sobre o mito e a linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BENTES, Hilda Helena Soares. *A conexão dos teóricos da poética com o trágico e a justiça*. Revista de Direito, Arte e Literatura. Minas Gerais, p. 165-172, v.1, n.2, 2015.
- DE SOUSA, Ricardo Gonçalves. *Jusnaturalismo: breve histórico e noções introdutórias*. Jus.com.br, 2015. Disponível em²³⁸
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. {Trad.} São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2002{.}
- GUARESCHI, Pedrinho A. *Sociologia crítica: alternativas de mudança*. Porto Alegre: Edições mundo jovem, 1991.
- KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. {Trad.} São Paulo: Ícone, 1993{.}
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. {Trad.} Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. *Textos básicos de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2015.
- MOREIRA, Suellany. *Jusnaturalismo e Juspositivismo : qual a diferença?* Jusbrasil, 2016. Disponível em²³⁹
- NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. Rio de Janeiro, Gen Forense, 2017{.}
- PLATÃO. *A República* {(Livro VII)}. {Trad.}. São Paulo: Nova cultural, 2000{.}
- ROCHA, André Menezes. *A justiça e o melhor regime político em Platão e Aristóteles*. Polymatheia – Revista de Direito. Brasília, p. 84-96, v.9, n.14, 2016.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SÓFOCLES. *Antígona*. {Trad.} Porto Alegre: Editora L&PM, 1999.

²³⁷

<https://irlenn.jusbrasil.com.br/artigos/484884427/o-sentido-de-justica-em-kant#:~:text=A%20ideia%20de%20justi%C3%A7a%20em,%C3%A9%20aquela%20que%20as%20contraria>

²³⁸ <https://jus.com.br/artigos/38829/jusnaturalismo-breve-historico-e-nocoes-introdutorias>

²³⁹ <https://suellany.jusbrasil.com.br/artigos/423364094/jusnaturalismo-e-juspositivismo-qual-a-diferenca>

{A/C Apesar de faltarem elementos da análise dos textos que foram trabalhados mais longamente durante as aulas, indicação de que os resultados da pesquisa deveriam sofrer alguma reelaboração antes de ser apresentada (especialmente as 14 primeiras páginas), o que não é possível dado o exíguo tempo que uma disciplina como esta exige, e também a insistência em não atentar para elementos ainda da forma (espaçamentos de variados tipos etc. etc.) e algumas repetições (como as associadas ao verbo trazer), indicação que o texto deveria ter passado por uma cuidadosa revisão, o que também exigiria mais tempo que não tínhamos; apesar disso, além da excelente participação nas aulas, o aluno mostrou excelente compreensão dos temas e conceitos centrais referentes principalmente aos textos de Benjamin e Derrida (e temos certeza que se escrevesse sobre Žižek veríamos o mesmo), realiza muitíssimo bem principalmente a leitura interpretativa dos textos inclusive apelando para uma vasta bibliografia auxiliar nem mesmo indicada pelo professor; escreve muito bem, parabéns pelo artigo/trabalho final!}

DIREITO E VIOLÊNCIA: A TERRÍVEL RELAÇÃO ESCONDIDA PELO SEMÂNTICO

Caio Bruno Alves de Oliveira Miranda²⁴⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nessa perspectiva, ao utilizar o direito como um intermediário para a crítica da justiça, a “desconstrução” atenuaria a execução dessa missão aporética difícil {difícil}, porque, de acordo com o escritor argelino, “a desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível, ao mesmo tempo que “a indestrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível”. Consequentemente, “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indestrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça.” (DERRIDA, 2007, p.27).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴⁴ C.f. Idem, p. 51.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

direito natural. Este vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no “direito” de locomover seu corpo até um fim desejado (BENJAMIN, 2011, p.123{, grifo nosso}).

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

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

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

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

²⁴⁸ C.f. [idem, p.124.]

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

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

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

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

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

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

Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que{ } o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito{.} (BENJAMIN, 2011, p.127).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵⁵ Op. cit., (DERRIDA, 2007, p.99).

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

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

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

Slavoj Zizek: as violências objetiva e subjetiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵⁸ Op.cit, (idem, p.22-23).

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

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

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

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

²⁵⁹Op. cit., (Idem p.11).

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

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

Considerações finais

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

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

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

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 do 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 a 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. Consequentemente, 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} 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 prescinde 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 Zizek

Vimos conceitos essenciais para uma crítica da violência, agora aprofundaremos {nossa crítica} com uma visão {ainda mais} contemporânea{, a} de Slavoj Zizek²⁶⁸ em seu livro *Violência{ :seis reflexões laterais}*. Zizek 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. (ZIZEK, 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.” (ZIZEK, 2014, p. 10). Para esclarecer este ponto o autor remete a {à} sua frase, alvo de interpretações equivocadas, “Hitler não foi suficientemente violento” (ZIZEK, 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{álise} 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 juntar 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 Llei: 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!}

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 história, 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 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 a 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 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* {itálico}]; 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. (a{A}pud 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, subteme-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 agosto 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_Zizek>. 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 Reproduzibilidade 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 {à} força aqui citada] {} {retirar}. Portanto, todo o conjunto de {que busca} apresentar sempre {e 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 P{p}roteção*, retrata a forma como a violência objetiva passa despercebida e a venda de ideais e valores, como a de reabilitação ao sistema:

E se {[o personagem]} 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* {itálico} 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{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 [subjativa], 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 subjativa é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. [...] A questão é que as violências subjativa e objetiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjativa 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 subjetivamente 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 subjativa 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” (*ungeschehennemacht* {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 violência 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 manguenzal*, 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!}

COMPLETANDO O LIVRO TEXTOS BÁSICOS DE FILOSOFIA DO DIREITO: DE PLATÃO A FREDERICH SHAUER³⁰¹

José Luan Santana Cruz Silva³⁰²

Resumo: O presente trabalho visa questionar a corrente dominante instalada dentro da filosofia do direito. Isso será feito a partir de uma complementação do livro *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*, o qual traz um panorama sintético do pensamento jusfilosófico que tem dominado as discussões nos últimos {quase} três milênios. Essa posição de inquirição e crítica não será infundada, mas sim pautada, principalmente, no pensamento de três grandes nomes da história da filosofia – Walter Benjamin³⁰³, Jacques Derrida³⁰⁴ e Slavoj Žižek³⁰⁵ – os quais, ainda hoje, gozam de menos importância quando o assunto a ser tratado é o direito e temas correlatos, como justiça e violência, a despeito da qualidade das respectivas obras; razão pela qual decidiu-se por apresentá-los neste trabalho. Dessa forma, ao fazer-se uma crítica à ideologia corrente, este trabalho busca, como objetivo final, criar um espírito contestatório nos leitores, especialmente naqueles que se depararam há pouco tempo com o controverso mundo do direito.

Palavras-chave: Direito; Justiça; Ideologia; Jurídica; Violência; Derrida; Benjamin; Žižek; Pascal; Montaigne.

Introdução

O presente trabalho tem o objetivo inicial de completar o livro *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*, livro esse que se propõe a dar uma visão geral ao público leigo do que é a filosofia do direito e seus principais autores. Esse acréscimo que pretendemos fazer não diz respeito a complementar o pensamento de autores e obras citadas no livro – embora tenhamos identificado uma superficialidade característica do texto – mas sim identificar aquilo que lá está posto, aquilo que foi ocultado, e, assim, perguntarmo-nos por que isso se deu.

³⁰¹ {Referente a} MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. {o aluno se esqueceu que o subtítulo, o após os dois pontos, deve estar em letra minúscula; e de dar dois espaços 1,5 antes dos subtítulos que constituem o seu artigo, corrigimos isso no decorrer de todo o trabalho}

³⁰² Graduando em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: sluan4588@gmail.com

³⁰³ Cf. *Infra*

³⁰⁴ Cf. *Infra*

³⁰⁵ Cf. *Infra*

Na própria orelha da edição do livro supra mencionado, os autores enfatizam o seguinte: “A seleção privilegiou passagens onde se encontram as principais ideias da tradição filosófica sobre o direito” (MARCONDES; STRUCHINER, 2015), ideias destrinchadas na apresentação da obra. Nessa parte inicial do livro, os autores deixam claro que se pautaram por duas discussões, uma ligada mais ao início da filosofia do direito – “Este é o ponto de partida da discussão na filosofia do direito: as relações entre direito natural e direito positivo.” (MARCONDES; STRUCHINER, 2015, p.09 {dar espaço depois de “p.”}) – outra dita mais contemporânea, mais atual – “Estão reunidos aqui autores e textos que representam bem as discussões mais marcantes da filosofia do direito contemporânea: discussões conceituais e normativas sobre as relações entre direito e moral.” (MARCONDES; STRUCHINER, 2015, p.12)

Dessa forma, é evidente que a escolha de autores, textos e contextos se pautou por uma perspectiva hegemônica e simplista da história da filosofia do direito, preocupada apenas em destacar os nomes mais conhecidos e acompanhados dessa longa trajetória. Porém, reconhecemos que essa é uma perspectiva válida e compreensível, quando é revelado seu fim didático. Contudo, também, apenas essa justificativa não exime o livro de críticas e de ataques ao seu conteúdo, pois, para nós, parece evidente que não se pode criar um olhar crítico, acurado, amplo, apenas se restringindo ao mero didatismo, à mera simplificação, à mera ideia pronta.

Em razão disso, propomos outros olhares que fujam de uma corrente dominante daquilo que é a filosofia do direito e daquilo que é o próprio direito. É dessa maneira que pretendemos completar o livro mencionado, adicionando, assim, outras visões, omitidas do texto original, mas de suma importância para um olhar completo daquilo que é o direito. Pleiteamos, assim, criar novos capítulos para o livro, os quais tragam autores, obras, enfim, visões destoantes desse paradigma dominante, sendo, inclusive, críticas a ele.

Para realizar tal tarefa, buscamos encontrar esse criticidade na obra de três autores, majoritariamente ao menos, são eles: Walter Benjamin, Jacques Derrida e Slavoj Žižek. Assim como fizeram os autores da obra a se completar, também determinaremos temas principais, sejam eles a *justiça*, a *violência* e, razão pela qual eles figuram aqui, uma *crítica à ideologia jurídica hegemônica* {excelente formulação} defendida no texto de Marcondes e Struchiner. Outro capítulo será também adicionado, fruto de um olhar de Derrida, o qual também enxergou

na modernidade tal crítica, razão pela qual também prestigiaremos os autores citados no livro do argelino, sendo eles Michel de Montaigne³⁰⁶ e Blaise Pascal³⁰⁷.

Seguiremos a ordem cronológica, de maneira que integraremos os nossos capítulos seguindo a sequência existente no livro; portanto, sem alterá-la, apenas adicionaremos a nossa contribuição. A estrutura dos tópicos configura-se numa breve apresentação do autor, seguido de uma discussão sobre o tema relevante para a filosofia do direito.

Por fim, desejamos que, assim, como pensaram os autores do *Textos Básicos* para o seu escrito, esses novos capítulos sejam lidos por neófitos, para que, ao entrarem em contato com a corrente dominante, encontrem também seu contraponto, formando, então, um espírito crítico, eis o nosso objetivo final com o trabalho. Assim deve ser, pois não há no mundo do direito, tampouco no da filosofia, certezas absolutas e correntes imperiais?; existe, ao invés, correntes dissonantes, as quais brigam constantemente por um lugar ao sol nessa praia da história.

Pascal e Montaigne

Blaise Pascal (1623-1662) foi um filósofo francês, além de matemático, físico, teólogo e, claro, escritor. Suas contribuições na matemática e na física são inegáveis, prova disso é sua invenção matemática, o Triângulo de Pascal, utilizada até os dias de hoje; bem como a homenagem feita a ele pelo SI (Sistema Internacional de Unidades), dando à unidade usada para medir pressão o seu nome. No âmbito da filosofia, sua maior contribuição está na obra *Pensamentos*, publicada postumamente, mas que traz um{a grande} parte imensa da sua filosofia, justamente dessa obra que sairá o tema tratado.

A nós, interessa saber qual a postura de Pascal acerca do direito e da justiça, bem como o elo existente entre ambos. Inicialmente, seguindo a ideia de Jaques Derrida, há em Pascal duas ideias de justo, uma no sentido de justiça, outra no sentido de justeza, de necessidade. Um exemplo disso está nesta {na seguinte} passagem do filósofo moderno: “Justiça, força. - É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido.” (*Apud* DERRIDA, 2010, p.18){.} Esse{a} citação implica duas relações importantes: a

³⁰⁶ Cf. *Infra*

³⁰⁷ Cf. *Infra*

primeira, é que a justiça, na visão pascaliana, não é o direito, pois, ao separar o justo do mais forte, Pascal diz que há duas instâncias a serem seguidas; a segunda que ambas as esferas, embora distintas, devem ser seguidas, conforme analisou Derrida. (*Ibidem*)

Porém, embora haja em Pascal tal separação entre o direito e a justiça, ele não vê como esta pode existir sem a força, só pode haver justiça à medida que há força para aplicá-la; é necessário, pois, que haja uma força capaz de concretizá-la, que a faça sair da impotência, ou seja, o francês não vê como se pode haver justiça sem o direito; como se vê a seguir:

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. E 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. 19.)

Essa é a revolução pascaliana que concede ao autor um lugar aqui. Em plena modernidade, enquanto a dita corrente do direito natural³⁰⁸ engatinhava, Pascal já propugnava uma separação entre a justiça e o direito. Ademais, contra uma visão jusnaturalista, o filósofo francês já dizia que a justiça não se concretizaria sozinha, sem uma força que a aplicasse, não ocorreria a justiça de modo natural, aqueles que acreditavam ser possível tal coisa, apenas conviveriam com uma versão impotente de justiça. A força seria, pois, um elemento externo, mas, intrinsecamente ligado à justiça, pois, como disse Derrida, Pascal viu que “as leis não são justas nelas mesmas, mas somente porque são leis.” (DERRIDA, 2010, p.20), isto é, porque gozam de uma força para a sua aplicação. Contudo, essa não é a única característica peculiar às leis (ao direito), há outra, a qual coube a Montaigne exemplificar.

Michel de Montaigne (1533-1592) é um filósofo também francês, além disso foi jurista, político e escritor. Como um ensaísta genial, criador do próprio gênero que produzia, escreveu sobre várias áreas da filosofia e do direito, sua principal obra, dividida em três volumes, leva justamente o nome *Ensaaios*, nela consta o tema trabalhado por nós.

³⁰⁸ De acordo com o Dr. em Direito pela UFSC, Gilmar Antonio Bedin, “[...] {desnecessário} é possível definir o Direito Natural como uma doutrina jurídica que defende que o direito positivo deve ser objeto de uma valoração que tem como referência um sistema superior de normas ou de princípios (direito ideal) que lhe condicionam a validade.” (BEDIN, 2014, p.245) Cf. em <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate>. Este princípio ideal do direito seria uma justiça universal, natural à condição humana. {o aluno tinha esquecido de justificar o texto das notas, corrigimos isso em todo o trabalho}

Montaigne, a seu tempo, até mesmo antes de Pascal, trouxe a separação entre justiça e direito, mais uma vez, como um tema relevante; uma revolução, dado que o período no qual escreveu Montaigne é o mesmo do nascimento do direito natural moderno, personificado em Hugo Grócio³⁰⁹.

O filósofo francês traz a lume um outro aspecto que justifica tal separação. Segundo ele, havia um fundamento por trás do motivo que levava as pessoas a obedecerem às leis, ele estaria além da pura força, da pura obrigação; esse fundamento estava ligado a uma crença, a quase uma fé, a uma devoção que se destina ao direito, como pode ser observado aqui: “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{”} [...] {“} Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.” (Apud DERRIDA, 2010, p.21); e aqui: “...{retirar} nosso próprio direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça” (Idem, p. 22).

A tese de Montaigne é contra o contratualismo³¹⁰, que se instauraria tempos depois com nomes como Rousseau³¹¹, pois, ao afirmar que pressupomos a autoridade, através de um ato de fé, não teremos, como consequência, pactuado a sociedade; não teria sido uma decisão voluntária nossa criar o Estado, da qual nós estaríamos cientes. Por outro lado, ele nega também o jusnaturalismo da autoridade, pois a lei foi posta num ato de violência, e nós, num ato de fé, {ou seja,} acreditamos nela.

Ao analisar o fundamento místico {de sua autoridade}, iremos desmascarar os interesses escusos que pairam no centro da sociedade, no centro do direito. No início do direito, eles já estavam forjados, foram instaurados pela força, e através das chamadas por Montaigne de “ficções legítimas”, o direito fundamenta sua verdade, verdade essa a qual chamaremos de fundamento místico.

É justamente por essas teses que esses dois filósofos devem compor esse capítulo, pois trazem à tona um pensamento oposto ao da maioria da produção {filosófica} existente durante os séculos XVI e XVII. Ao defender a força como elemento constitutivo do direito, bem como

³⁰⁹ Hugo Grócio (1583-1645) foi um filósofo e jurista holandês, tido como um dos pais fundadores do direito natural racional moderno. Grócio é tema de um dos capítulos dos *Textos básicos*, o qual se encontra na página

³¹⁰ Nas palavras do professor Paulo Dourado de Gusmão, em seu livro de introdução ao direito, o contratualismo é a “corrente que encontra no consenso entre os membros da sociedade, ou seja, no contrato social, a origem do Direito e do Estado.” (GUSMÃO, 2000, p.378).

³¹¹ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo iluminista suíço, grande nome da corrente contratualista. Citado no livro *Textos básicos*, à página {faltou a informação “p. 65”}.

a existência de um fundamento místico que também o sustenta, Pascal e Montaigne promoveram uma crítica à ideologia jurídica de sua época, a qual clamava a existência de princípios universais do direito que nascem da natureza humana ou da natureza das coisas, tal qual iria dizer Montesquieu³¹² no século XVIII.

Derrida fala sobre essa crítica moderna, e sinteticamente arremata o que ela representa:

Mas se isolarmos a alçada, de certo modo funcional, da crítica pascaliana, se dissociarmos esta simples análise da presunção de seu pessimismo cristão, o que não é impossível, podemos então nela encontrar, como aliás em Montaigne, as premissas de uma filosofia crítica *moderna*, ou uma crítica da ideologia jurídica, uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade. (DERRIDA, 2010, p.23.}{ } G{g}rifo do autor)

Walter Benjamin

Walter Benjamin (1892-1940) foi um filósofo alemão de origem judia, além de escritor, crítico literário e sociólogo. Ligado à *Escola de Frankfurt*³¹³, Benjamin ficou conhecido pelo olhar crítico e revolucionário {com} respeito d{a}o mundo e da {à} história. Dentre as suas principais obras {ou ensaios} estão *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, *A tarefa do tradutor*, *Teses S{s}obre o C{on}ceito de H{ist}ória* e, claro{,} *Para uma crítica da violência*. Em razão da sua ascendência judia, Walter foi perseguido pelo regime nazista alemão, perseguição essa que culminaria no seu suicídio em 1940.

Para nós, interessa{m} algumas críticas específicas de Benjamin, bem como um destinatário em específico – o direito. O filósofo alemão não se poupará de explanar o seu incômodo com essa instituição denominada direito, muito menos com outra da qual ela emana, o Estado. Essa postura benjaminiana é muito oposta {à} de outras preconizadas { } outros autores de sua época, os quais, num tempo de derrocada do jusnaturalismo e de ascensão do

³¹² Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755), filósofo jusnaturalista inglês, ficou famoso com sua teoria da tripartição dos poderes, além de outras de suma importância para a corrente dominante do direito. Tem um capítulo dedicado a ele nos *Textos básicos*, p. {faltou a informação “p. 49”}.

³¹³ De acordo com o site Brasil Escola, “{“}A Escola de Frankfurt foi uma escola de pensamento filosófico e sociológico, filiada ao Instituto de Pesquisa Social, que nasceu como um projeto de intelectuais vinculados à Universidade de Frankfurt.”{”}”. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/a-escola-frankfurt.htm>.

juspositivismo³¹⁴, estavam personificados em figuras como Hans Kelsen³¹⁵, defensor de um direito puro advindo somente do poder do Estado. Vejamos algumas dessas acusações feitas pelo filósofo alemão.

Em “*Para uma crítica da violência*” sem itálico, Benjamin expõe uma afirmação um tanto quanto desconfortável: há violência no direito, sendo a principal tarefa dos críticos do direito, identifica-la e explana-la. Essa ideia é chocante, pois não é posta à prova, ao contrário, ela é categoricamente afirmada:

A tarefa de uma crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça. Pois, qualquer que seja o modo que atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e de justiça. (BENJAMIN, 2011, p.121)

Segundo ele, as maiores correntes do pensamento jurídico já tinham noção dessa realidade, havendo apenas ressalvas quanto ao uso desse instrumento. De acordo com a filosofia do direito natural, a violência é um meio para se atingir fins justos, ou seja, nada mais é do que um mero instrumento, nas palavras de Benjamin, “Este vê (o direito natural) na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como um homem encontra um problema no direito de locomover seu corpo até um fim desejado”. (BENJAMIN, 2011, p.123). Ou seja, a violência, aos olhos do direito natural, é algo corriqueiro, não havendo problema em a utilizar, enfim, vê ela como algo presente na própria natureza do direito. Só há uma ressalva, na ótica do direito natural, nesse uso da violência ela só pode ser utilizada visando fins justos. Segundo essa concepção, só fora desse quesito que a violência então abusa, comete excessos. Porém, enquanto se mantiver dentro do seu limiar, a violência continua a ser instrumento e parte do direito.

³¹⁴ Segundo o Dr. em Direito Reis Friede, “A expressão Positivismo Jurídico, desse modo, pode ser sucintamente definida como a doutrina que inadmitte a existência de qualquer outro Direito senão o Direito Positivo, isto é, aquele estabelecido pelo Estado, opondo-se, portanto, ao Jusnaturalismo.” (FRIEDE, 2017, p.88). Cf. em <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/7378>.

³¹⁵ Hans Kelsen (1881-1973) foi um teórico do direito, magistrado e jurista. Como símbolo de um positivismo estrito, cuidou de criar uma teoria do direito totalmente apartada de outros setores da vida humana, uma teoria pura. Porém, violenta na concepção benjaminiana. Kelsen está representado entre os nomes proeminentes do direito positivo, em um dos capítulos dos *Textos básicos*, p.

Consciente da tese natural{ista}, Benjamin nos apresenta sua antagonista: o direito positivo. Para essa escola filosófica, não há um direito fruto da natureza, dado pronto; há, ao contrário, uma construção humana, "um devir histórico"; portanto, não há fins justos que permitam um uso corriqueiro da violência. Contudo, ao negar os fins como objetivo e necessidade do uso da violência, o positivismo encontra nos meios um modo de legitimar e validar essa violência. Sendo assim, embora essa distinção seja querida {desejada} e mencionada pelos autores do livro que estamos a completar, {do ponto de vista de Benjamin} não há verdadeira oposição entre o direito natural e o positivo. Ao menos não há no que tange ao uso da violência no direito. Vai dizer o autor:

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. (*Idem*, p.124)

Embora pareça um paradoxo ou uma antinomia, Benjamin vai identificar {ou defender} que não há esse tipo de coisa, pois não há uma oposição verdadeira {entre tais escolas}, pelo {ao} contrário, há um ciclo que se retroalimenta entre ele{a}s, do qual se deve sair para uma real crítica da violência. Ao criticar as posturas do positivismo e do naturalismo, o alemão já mostra o seu caráter de opositor à bagagem de conteúdo sobre o tema, então vigente. Ao criticar o direito natural e o positivo, Benjamin abandona a tão famosa distinção, e envereda por um outro caminho, {o} revolucionário.

Outra grande contribuição de Benjamin reside na identificação de quais são essas violências do direito e na sua distinção. De acordo com o alemão, existe, pois, duas violência{s} no direito, uma que o cria, que o estatui {ou institui?}, dita *fundadora*, e outra que o mantém, dita *conservadora*. Para ele, todo direito já utilizou desse{s} dois artifícios, pelo menos em algum momento. A fundadora foi utilizada no momento da instituição da nova ordem, do Estado vigente. Já a mantenedora é utilizada a todo momento, pois o direito teme que lhe tirem o poder, teme a força em outras mãos, por isso, a monopoliza, por isso, é violento. Como diz o próprio Benjamin, não há outro interesse do direito que não seja apenas se manter no poder:

[...] 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)

Para aumentar o grau da crítica benjaminiana ao direito, o autor vai apontar podridões próprias desse sistema. Ele vai trazer como exemplo do medo que o direito inspira, a instituição da pena de morte; segundo ele, ela é elemento central no que diz respeito à característica geral do direito: o desejo de se manter e de se fortalecer. Para tanto, é evidente que uma violência capaz de decidir quem vive e quem morre é de suma importância para fortalecer esse sistema, de modo que uma crítica a essa instituição é uma crítica ao próprio direito, pois é muito difícil pensar o direito sem ele poder gozar da pena de morte. Por conseguinte, ao ver a pena de morte como elemento central do direito, Benjamin localiza uma podridão instalada no centro desse sistema, uma contrariedade à natureza. (*Idem*, p.134)

Outrossim, Benjamin vê como pior que a pena de morte outra instituição do direito – a polícia – na qual há "uma espécie de mistura expectral" (BENJAMIN, 2011, p.135) entre a violência criadora {e a violência mantenedora} do direito e a mantenedora {}. Benjamin vai dizer que os efeitos de tal instituição não é {são} percebido{s} em razão de eles não escancararem nenhuma brutalidade e focarem em setores mais vulneráveis. O autor vê com maus olhos o fato de que, embora seja necessário uma comprovação para que algo se constitua uma violência fundadora ou conservadora; no caso da polícia{,} não há comprovação nenhuma, ela está isenta e só age do modo que lhe apraz. Segundo o alemão, a violência fundadora policial está na emissão de decretos, os quais trazem determinados fins, ao passo que é mantenedora porque emprega força para fazer cumpri-los. Fazendo-se uma análise do texto, é possível ver {perceber} que o autor prega {defende ou mantém} que a polícia vai surgir num vácuo do direito, numa impotência do Estado, na qual a polícia acredita haver uma obrigação de intervir com uma violência nefasta, essa violência é onipresente e acompanha todas as pessoas submetidas à lei, ou seja, de um modo expectral, como uma ameaça implícita, encoberta, fantasmagórica. Por fim, o autor pontua que a presença da polícia no Estado moderno democrático é muito mais pornográfica {imoral} do que no Estado absoluto, pois, lá ela personifica um soberano, o Leviatã³¹⁶, que legisla e cumpre, já na contemporaneidade ela não personifica nada, é um expectro. (*Ibidem*)

³¹⁶ Figura bíblica, usada no sentido aqui empregado pelo filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) num livro de mesmo nome.

Ao analisar essas instituições do direito, ditas podres, o filósofo alemão quer mostrar que o direito não coage, nem é violento apenas no momento de sua ação; mas, ao contrário, antes mesmo de agir concretamente, ele já realizou uma espécie de violência. A única coisa diferenciadora desta para a outra é o campo de atuação, enquanto a primeira é mais evidente, a segunda é mais velada, uma espécie de ameaça, isto é, uma violência centrada no âmbito da linguagem. Esta violência é do tipo mantenedora, pois serve ao propósito de manter os indivíduos subservientes aos ditames do direito:

Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. Só que essa ameaça não deve ser interpretada no sentido de intimidação [...] O sentido mais profundo desta indeterminação da ameaça se revelará tão só pela consideração posterior da esfera do destino, da qual esta, a ameaça, se originou. (BENJAMIN, 2011, pp.133-134) {não é necessário “pp”, só “p.”}

Há ainda mais uma divisão da violência na obra de Benjamin, agora entre uma violência mítica, ligada ao direito, e uma divina, aquela que não apenas é contrária a ele, como também pretende extingui-lo. Sobre essa mítica, dirá Benjamin que ela é tradição grega – ao contrário da outra que é judia {,} que ela almeja o poder, enquanto a outra visa à justiça. A violência mítica tem todos os trejeitos {indícios} de {ser a} violência fundadora e mantenedora do direito, pois, ao usar de mecanismos repressores, ela busca se manter e manter seu poderio estabelecido. Já a violência divina rejeita toda essa intenção de se manter em crédito, a ela interessa apenas aplicar a justiça, sem a necessidade de um direito. Diz Benjamin:

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 (BENJAMIN, 2011, p.150)

Por fim, dirá Benjamin que toda violência mítica deve ser recusada, e, ao invés disso, é necessário buscar algo que esteja ligado ao divino. É evidente que{,} com isso, o alemão se coloca numa perspectiva de alguém que não olha para o direito com bons olhos, pelo contrário, ele nega o direito, o vê como algo a ser preterido em detrimento de uma outra escolha, de uma *Justiça D{d}ivina*.

Não há como negar a criticidade da teoria benjaminiana, tampouco o choque que ela causa às estruturas estabelecidas, pois, quando as correntes hegemônicas da filosofia do direito

buscam pintar o direito como um instrumento puro, o qual serve à concretização de uma justiça idealizada, elas negam a realidade posta, negam que o direito é violência, negam aquilo que, para Benjamin, é inegável. Dessa forma, sendo o direito assim tão podre, é evidente que Benjamin pede{ça} o fim dele, deixando a cargo de outra esfera a resolução dos problemas dos indivíduos. Eis a advertência de{o} alemão:

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de "violência arbitrária" (*schaltende Gewalt*), deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a "violência administrada" (*verwaltete Gewalt*), que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de "violência que reina" (*waltende Gewalt*). (*Idem*, p.156)

Jacques Derrida

Jaques Derrida (1930-2004) foi um filósofo argelino de origem judia, o qual se tornou um dos nomes mais proeminentes dentro de{as} correntes contemporâneas da filosofia. Professor de inúmeras universidades, sua maior contribuição foi a teoria {filosofia} da desconstrução ou desconstrucionismo. Dentre suas inúmeras obras, estão *Gramatologia*, *Escritura e diferença*, *O animal que logo sou*{, *Espectros de Marx* (sugestão por conta da temática do seu trabalho)} e *Força de lei*.

Sobre o argelino, algumas discussões serão essenciais: 1) a retomada da distinção montaigniana e pascaliana entre direito e justiça, bem como o apontamento da força como elemento constitutivo do direito; 2) a explanação de um elemento místico também fundamental na construção do direito; 3) as formas de falar da justiça de forma separada do direito; 4) a possibilidade de o direito ser ou não necessário. {estruturou analiticamente sua argumentação, excelente}

Contudo, antes de iniciar a discussão, cabe a pergunta: o que seria, enfim, a desconstrução? O professor Neurivaldo Campos Pedroso Júnior³¹⁷, em seu artigo *Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução*, usa a definição da psicanalista Elizabeth

³¹⁷ Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

Roudinesco³¹⁸, {que se encontra} no livro dela em conjunto {escrito} com o próprio Derrida{, a saber}:

Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na Gramatologia {itálico}, o termo “[{‘}desconstrução{.’}]” foi tomado da arquitetura. Significa a deposição{,} decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (‘isso se desconstrói’), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes. (Apud PEDROSO JÚNIOR, 2010, p.51)³¹⁹

Ou seja, de acordo com essa definição, desconstruir não é destruir conceitos, mas desfazer relações hegemônicas duais, quebrar dogmas que caracterizam uma hierarquia, tal qual justiça e injustiça.

Derrida vem trazer, inicialmente, no livro *Força de lei*, a problemática da tradução da expressão “*to enforce the law*”, pois em francês significaria apenas “aplicar a lei {(francês)}”, mas, segundo o filósofo argelino, essa tradução é errônea, já que na expressão inglesa está implícita e imbricada uma ideia de força, de força da lei. Essa força, segundo ele, é indissociável do direito, que o justifica ou é justificada por ele, segundo o próprio Derrida: “Não há direito sem força” (DERRIDA, 2010, p.8). Dentro dessa perspectiva, a força aplicadora pode ser julgada justa ou injusta, isto é, na medida em que direito é força e não justiça, o pensador já ensaia a dissolução desses dois conceitos.

A palavra “*enforceability*” chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser “*enforced*”, aplicado pela força. Kant o lembra desde a Introdução à doutrina do direito (no § E, que concerne ao “direito estrito”, *das stricte Recht*). Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc. (DERRIDA, 2010, pp.8-9)

³¹⁸ Historiadora e psicanalista francesa, além de Dra. pela Universidade de Paris.

³¹⁹ {A/C Como desenvolvimento do que diz Roudinesco o aluno poderia ter lembrado o capítulo de livro escrito pelo seu próprio professor “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: entre Marx e Shakespeare” de PIAUÍ, W. S., in *Escritos de filosofia II: linguagem e cognição*. SOUZA, Marcus J. A. e LIMA FILHO, Maxwell M. (orgs). Maceio: EDUFAL, 2017. Também podia lembrar outros textos publicados no “Dossiê Semana de Filosofia da Linguagem GEFILUFS” da Revista *Prometheus* da UFS (associada ao PPGF e DFL), v. 10, n. 24, set./dez. 2017

Dessa maneira, Derrida concorda com a distinção ensaiada por Pascal e Montaigne, entre direito e justiça, ao mesmo tempo que também afirma a força como elemento constitutivo do direito. A justiça não é{, pois,} o direito. E só pode ser justiça, se tornando direito, através da força. Essa força é inicial, está desde o primeiro instante ligada à lei, a força é a lei.

Sobre o fundamento místico montaigniano, Derrida vai apontar que esse místico, justificador da lei, vai encontrar limite nele mesmo, na metalinguagem, pois o místico não pode se justificar; justamente por ser místico está além da linguagem, não pode falar, é um silêncio.

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. (DERRIDA, 2010, p.25. Grifo do autor).

Qual seria, então, a alternativa a ser usada para não esbarrar nesse muro do místico? Como falar da justiça, se o místico deve permanecer em silêncio? Para realizar tal façanha, Derrida vai se utilizar de paradoxos lógico-formais e outros mecanismos que permitam a análise da justiça de modo desviado, oblíquo.

Para Derrida, o direito ser fundado sobre a força e sobre o místico não é um demérito. É justamente por ele ser construído, que uma desconstrução é possível. Ao analisar as bases da{o} direito, necessariamente analisaremos os meandros, os interesses e os motivos que levaram àquele ordenamento. Inversamente, a justiça não é desconstruível, já que não é fundada, não é construída. O autor também diz que essa indescrutabilidade da justiça ajuda na desconstrutibilidade do direito, pois a desconstrução ocorre no intervalo entre ambas. (DERRIDA, 2010, pp.27-28)

A justiça é vista pelo escritor como “{“}experiência do impossível{”}”. A experiência é {seria} um caminho que leva a algum lugar, que presentifica. A justiça é vista como um caminho, mas que não pode levar a lugar nenhum, pois não pode estar presente, não pode ser determinada. Um caminho que não leva a lugar algum é um não-caminho, é uma aporia. “Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça.” (DERRIDA, 2010, p.27. Grifos do autor).

O direito pode ser determinado, ao contrário da justiça. Mais uma vez a distinção retorna: o direito é determinável, é possível dizer que algo está ou não conforme o direito, mas a justiça não. Aplicar uma norma corretamente é cumprir o direito, pois há uma espécie de

cálculo {para tal aplicação}, que permite prevê resultados, na justiça isso não ocorre. Do mesmo modo, não é possível nem pedir que a justiça assim seja, pois uma justiça que se proponha a ser determinada, não é justiça, é apenas apelo à justiça. {Ou como diz o próprio autor: (é preciso introduzir as citações)}

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi. (DERRIDA, 2010, p.30. Grifo do autor)

A justiça não pode ser direito, porque o direito é geral, sendo regra, isso lhe é {sua} premissa básica. A regra pressupõe uma generalidade, uma abrangência, uma amplitude que englobe todos os casos. Na justiça não, a justiça se dá na particularidade, no singular, no único, a afirmação da justiça é impossível, portanto. Se ela se dá na individualização do outro, no caso a caso, jamais poderá se dizer que alguém foi ou não justo, caso alguém tente, trata-se apenas do místico, caso alguém profira que é justo, deveria estar, ao invés, em silêncio, pois a certeza da justiça é impossível.

É no humano que se dá a justiça. Não há justiça ou injustiça na natureza. Dessa forma, sendo a justiça humana, a busca por ela nos cabe. Assim, vale ressaltar que Derrida não busca uma destruição da justiça, desconstrução não é destruição, pelo contrário, ele diz que a devemos buscar através de um duplo movimento. Nesse movimento, buscaremos a origem daquilo que chamamos justiça e direito, ouvir o que nos foi legado, recebermos a nossa responsabilidade histórica para com esses conceitos, para com o outro, ver como esse outro se encontra perante a justiça. Ao encontrar as raízes, os dogmas, haverá o descontentamento, a angústia, o desejo por mudanças, o segundo movimento. É esse sentimento de revolta que leva a {à} transformação, um sentimento perene de inadequação e busca por melhoras. Eis o caráter da desconstrução: compreender, angustiar-se e desconstruir. Então, nesse viés, desconstruir nada mais é do que buscar justiça.

Não é por que a justiça está no impossível, no incalculável, num nível além do direito que não devemos participar dele {ou dela?}, segundo Derrida. Pelo contrário, devemos entrar nos embates, pois se isso não ocorrer, a justiça pode ser apropriada pelo piores tipo de direito e

de ordenamentos. Lutar é se emancipar, e essa luta deve ser sempre {} constante. Buscar a justiça dentro do direito é se emancipar.

Esse excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de álibi para ausentar{-}se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. (DERRIDA, 2010, p.55)

Ao se olhar{mos} o texto derridiano, é evidente a crítica à ideologia jurídica presente nele. Inicialmente, ao se distinguir direito e justiça, elementos indissolúveis em teorias passadas; sendo o primeiro fruto de uma mistura entre uma força (violência) e um fundamento de fé nessa força instauradora. Segundamente, sua revolução se expande ao dizer {explicitar} os ditames sob os quais se pode falar da justiça, pois, ao usar sua criação, o método desconstrucionista, ele proporciona um olhar muito mais aprofundado e expansivo {amplo} acerca daquilo que se chama justiça.

Todavia, ao contrário de Benjamin que pede uma revolução, uma recusa de tudo aquilo que é direito e violência mítica, Derrida não propõe tamanha disrupção. Para o argelino, é necessário que haja o direito; apenas não é possível que este seja misturado com a justiça, pois, como já dito, são coisas distintas. O filósofo não é descrente no direito, acreditando, inclusive, num potencial existente de mudança inerente a esse sistema, a qual só precisa da ação dos sujeitos para que possa se concretizar.

Slavoj Zizek

Slavoj Zizek (1949-) é um filósofo, psicanalista, crítico de cinema e escritor esloveno, nascido enquanto seu país ainda fazia parte da extinta Iugoslávia. Usando de uma linguagem ácida e irônica, Zizek ficou conhecido pelas suas críticas à cultura, à política e à economia do mundo atual. Entre os seus trabalhos, estão *Alguém disse totalitarismo?*, *Vivendo no fim dos tempos* e *Violência*.

A maior contribuição que poderemos tirar para a filosofia do direito da obra de Zizek é o conceito de *violência*, o qual não é uno, mas tripartido. Esse conceito não nasceu do vazio,

mas o resultado da deglutição de outros autores, tal qual o próprio Walter Benjamin, citado e analisado na obra do esloveno. Para entendermos Zizek, podemos começar, pois, com uma anedota usada no seu livro *Violência*:

Há uma velha história sobre um trabalhador suspeito de roubar no trabalho: todas as tardes, quando sai da fábrica, os guardas inspecionam cuidadosamente o carrinho de mão que ele empurra, mas nunca encontram nada. Está sempre vazio. Até que um dia cai a ficha: o que o trabalhador rouba são os carrinhos de mão... (ZIZEK, 2014, p.17)

Esse {“}causo{”} simboliza um paradoxo semelhante àquele que ocorre com a violência, pois existe uma violência mais aparente, mais evidente, que choca, que aterroriza, a ela Zizek chama de *subjetiva*, ela aparece nas grandes catástrofes, nos crimes mais chocantes, nos criminosos mais hediondos; na anedota ela é simbolizada pelo que está dentro do carrinho, algo que é facilmente identificado, facilmente atribuído a alguém. Porém, essa violência não é a principal, existe uma outra, que subjaz até mesmo àquilo que se diz combater a violência, uma violência *objetiva*. Esta subdivide-se em duas outras: *simbólica*, engendrada no âmbito da linguagem, opressora do sentido, detentora de toda significação; e *sistêmica*, essa muito mais imperceptível, pois, o momento que ela mais se dá arrasadora é no “funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político.” (ZIZEK, 2014, p.18). Eis a síntese do pensamento zizekiano: há uma violência subjetiva, mais aparente; mas, intrínseca a ela, subjaz uma outra, objetiva por natureza, que perpassa o campo da linguagem (simbólica) e pelo campo do funcionamento normal das instituições (sistêmica). Eis aí o *triunvirato da violência*.

Entretanto, um questionamento vem à baila: por que que a primeira violência é tão marcante e as demais parecem não existir para um observador não atento? A resposta é muito simples, a violência objetiva, segundo o filósofo, é aquela que sustenta o sistema, por isso, ela mantém a sociedade num platô, numa espécie de equilíbrio tido como natural. Contrariamente, a violência subjetiva balança as estruturas do sistema, põe em cheque tão macabro equilíbrio. Além disso, ela expõe seus agentes, dá {?} {confere (?) } fácil responsabilização, cria estardalhaço, é muito fácil de enganar. { (é preciso introduzir as citações)}

[...]{a violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisas “normal” e pacífico. Contudo, a violência objetiva é precisamente aquela inerente a esse estado “normal” de coisas. A violência objetiva é uma violência invisível, uma vez que é precisamente ela que sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento. (Idem, p.17-18)

Chegamos, enfim, num ponto-chave do nosso debate, a proposta de Žižek. Aqui, ele nos orienta a fugir do corriqueiro, de uma análise pobre da realidade, que vê apenas a violência subjetiva, enquanto a outra é passada despercebida. Ele também nos alerta que essa não é uma tarefa fácil, já que somos bombardeados o tempo todo com esse tipo de situação, por jornais, pela televisão, pelas redes sociais, enfim, a violência subjetiva dá lucro, engaja, porque é simples, porque é de fácil entendimento, mas, paradoxalmente, inebria os olhos para ver a outra que está a um palmo dos nossos narizes. Este é o conselho do esloveno: dê um passo para trás, pois, só assim é possível ver essa realidade por vezes escondida.

Que ensinamentos, porém, a obra de Žižek pode nos trazer? Segundo o próprio autor, elas são três.

Primeiramente, a operação, muito apreciada nos dias atuais, de colocar a violência como o mal do século, como o único problema digno de respostas, enfim, estigmatiza-la, apenas trará consequências negativas para o debate, pois, enquanto nossos olhos estão turvados não conseguimos ver todas as outras formas de violência, muito mais danosas. Na verdade, fazendo-se uma análise mais acurada, é possível ver que o objetivo é, inclusive, este: usar esse recurso com o fito de dispersar {desviar ou desfocar a visão} o olhar daquilo que realmente é importante, ao voltarmos os olhos para o turbilhão de violência subjetiva, bem como para as milagrosas ações antiviolentas, veremos que a violência objetiva se perde e não conseguimos nos deter nela.

Segundamente, é difícil ser realmente violento, ao contrário do imaginário corrente, não basta dar um soco no olho de alguém, dar um tiro de pistola ou atropelar uma pessoa na rua que nos tornamos{, de fato,} violentos, há um processo mais trabalhoso. Por conseguinte, se nós, reles mortais, não conseguimos ser violentos com facilidade, muito mais difícil é criar uma violência que de fato surta efeito. Desse modo, há sim uma violência opressora, como também há uma violência emancipadora legítima, e há o engodo da violência subjetiva, das explosões impotentes, dos apontamentos baratos. Ambas se distinguem quer seja para o bem ou para o mal.

Já a última lição é que existe, muito claramente, uma ligação entre violência subjetiva e violência sistêmica, não apenas isso, há, nos nossos tempos, uma retroalimentação entre as duas, de tal sorte que estando uma aumentado a outra se fortalece, esta última se fortalecendo faz os casos da outra aumentar, assim sucessivamente. A violência subjetiva acarreta um alto grau de

reações, mas não são autênticas, porque não lutam com o verdadeiro inimigo. Enquanto, em relação à violência sistêmica, nada é feito, pois, segundo Žižek, dá trabalho fazer alguma coisa, e mudar um sistema estabelecido dá mais ainda, por isso, as pessoas, diante de tamanha violência se paralisam. Todavia, segundo nosso autor, a primeira opção é ainda pior, pois não fazer nada ainda é preferível a fazer algo mentiroso {falso}, como é magistralmente anotado a seguir:

É melhor não fazermos nada do que nos empenharmos em ações localmente limitadas que em última instância funcionam de forma a permitir que o sistema aja com menos atrito (ações do tipo proporcionar espaço para a multidão das novas subjetividades). A ameaça hoje não é a passividade, mas a pseudoatividade, a premência de “sermos ativos”, de “participarmos”, de mascararmos o nada do que se move. (ŽIŽEK, 2014, pp. 168-169)

Por fim, há de perguntamo-nos {devemos ou podemos nos perguntar} e {de} que forma essa teoria žizekiana se une à filosofia do direito ou ainda de que forma falar de violência é falar de direito. Diante de tudo, isso parece evidente, o direito é violência sistêmica, violência que mantém a roda girando, que simboliza o platô. Enquanto os olhos estão voltados para os grandes criminosos, o direito executa suas violências, como a pena de morte, a instituição da polícia, etc., à luz do dia; acerca dela ninguém se apercebe, pois ela é sistêmica, já está entranhada no seio da sociedade. Dessa maneira, a teoria do esloveno é uma crítica à ideologia jurídica, à medida que ao localizar uma filosofia do direito que sempre o validou, vê essa validação como violência sistêmica, a qual autoriza ele a cometer os mais hediondos delitos.

Ademais, o direito é violência simbólica. A primeira prova disso é que ele não admite contradito, sendo ele o definidor dos delitos, assume para si o papel de decidir que tudo que é feito contra ele é crime; um paradoxo do ponto de vista lógico. Segundamente, como autoridade que é, exala um poder, uma ameaça que vai além do comando propriamente dito; de modo que apenas em portar uma autoridade, já promove medo e coação. Destarte, ao revelar esse meandro podre do direito, ele eleva o debate a outro patamar, um que está além daquilo que todos podem ver e opinar.

Considerações finais

Com base no exposto, pudemos enxergar inúmeras perspectivas, novas em relação ao *Textos básicos de filosofia do direito*. Entre as quais estão: a separação entre direito e justiça; a presença da força como elemento constituinte do direito; a identificação de um místico subjacente ao direito; a violência como elemento essencial ao direito, bem como os seus tipos e distinções; a sistematicidade da violência no direito que a torna imperceptível.

Diante disso, é inegável quão forte é a influência dos autores trabalhados na construção de um novo direito. Pois, ao olhar para esses temas, o mundo do direito ganha outros contornos para além de uma perspectiva anterior, notadamente idealizada. Ao saber que direito é força, poder, violência, e não, apenas, justiça, equilíbrio e neutralidade; aqueles que entram em contato com essa realidade ficam obrigados a colocar essa pauta no debate, num debate crítico, o qual coloca todo o sistema à prova.

Não há mais como negar, como se fez por séculos, e ainda se faz hoje em ambientes acadêmicos e jurídicos, as forças, as podridões e deficiência do direito. É preciso tomar consciência disso, para que, assim, haja uma mudança real no sistema, pois, é necessário sair desse círculo, deixar de lado toda perspectiva simplista, toda violência sistêmica. Essa mudança começa com o conhecimento de outros olhares, e Benjamin, Derrida e Zizek fazem uma introdução dessas diferentes visões.

Referências bibliográficas

BEDIN, G. A. “A doutrina jusnaturalista ou do direito natural”. *Revista Direito em debate*. Ano. XXIII, n. 42, p. 245-251, jul/dez. 2014.

BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades. 2011. {Não constava aqui mas estava listado no trabalho escrito}

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

FRIEDE, Reis. “Considerações sobre o juspositivismo”. *Revista direito em debate*. Ano. XXVI, n. 48, p. 84-116, jul/dez. 2017.

GUSMÃO, Paulo Dourado de. *Introdução ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

MARCONDES, Danilo; STRUCHINER, Noel. *Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PEDROSO JUNIOR, N. C. “Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução”. *Revista encontros de vista*. Recife, v. 5, n. 1, p. 48-59, jan./jun. 2010.

PORFÍRIO, Francisco. “Escola de Frankfurt.” *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/a-escola-frankfurt.htm>. Acessado em 19 de novembro de 2022.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. 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 total da forma exigida pela revista *O manguezal*, inclusive o trabalho mostra um excelente equilíbrio do número de citações, uso de bibliografia auxiliar e capacidade analítica na hora de escrever – excelentes enumerações tanto do que vai dizer quanto ao modo como os textos que leu foram expostos –, portanto, realiza muitíssimo bem a leitura interpretativa e analítica dos textos e a apresentação dos resultados da pesquisa em formato acadêmico, parabéns pelo excelente artigo/trabalho final!}

{Observação geral, com os trabalhos aqui publicados, e poderíamos ter escolhido outros também excelentes, o que não fizemos para conferir maior unidade e manter o propósito didático do presente número, esperamos ter evidenciado que os reais problemas dos alunos, aquilo no que eles de fato mais precisam de ajuda, nada tem a ver com aprender a escrever segundo as normas da ABNT, o que uma revisão na sala e em grupo resolveria, mas sim o todo da pesquisa que envolve a escrita, a leitura, a atenção, o senso estético etc. etc. etc., sobretudo a cultura referente à literatura, a história, a filosofia, a política, a economia, a psicanálise, o direito etc. etc. etc. De todo modo, se pensarmos que estes trabalhos foram todos realizados em apenas um semestre de pesquisa, nossos alunos e alunas são mais que excelentes e basta um pouco mais de investimento e empenho para de fato podermos ajuda-los. Grande abraço a todos e todas e obrigado por terem se dado ao trabalho de, ao ler esse número até aqui, aprender conosco, com todos nós; a seguir teremos os artigos do fluxo contínuo.}

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

DIVERTIMENTO PASCALIANO: UM OBSTÁCULO PARA O HOMEM CONFRONTAR-SE CONSIGO MESMO

Elves Franklin Bispo de Araujo³²⁰

RESUMO: O presente texto estrutura-se nas reflexões de Pascal acerca de sua concepção da condição do homem e a problemática do mecanismo “divertimento” como um obstáculo para o homem direcionar o pensamento em si mesmo. O objetivo da temática é conduzir o leitor à reflexão do conselho pascaliano acerca do perigo que o homem carrega em conduzir equivocadamente o ordenamento de seu pensamento, como também para o conhecimento de quem é o homem segundo o pensador francês. Para tanto, evidencia-se a concepção de homem para o filósofo que resulta no homem frágil após sua queda pecadora narrada pelo mito bíblico adâmico; o paradoxo humano que consiste em um ser portador de miséria e grandeza; e, o mecanismo “divertimento” como negação do pensamento do homem sobre si mesmo. Ademais, o presente texto segue em tom o conselho pascaliano em direcionar o leitor à saída da ignorância do homem e os benefícios que daí advém.

PALAVRAS-CHAVE: Divertimento. Homem. Miséria. Grandeza.

RÉSUMÉ: Cette recherche est structurée dans les réflexions de Pascal sur sa conception de la condition de l’homme et de la problématique du mécanisme de «divertissement» en tant qu’obstacle empêchant l’homme de diriger la pensée en lui-même. Le but de la thématique est de conduire le lecteur à la réflexion du conseil pascalien sur le danger que représente pour l’homme la gestion trompeuse de sa pensée, ainsi que sur la connaissance de qui est cet homme selon le penseur français. Pour cela, il est évident que la conception de l’homme pour le philosophe donne naissance à l’homme fragile après sa chute pécheresse, relatée par le mythe biblique Adamique; le paradoxe humain qui consiste en un être porteur de misère et de grandeur; et, le mécanisme «divertissement» en tant que négation de la pensée de l’homme sur

³²⁰ Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade Geremário Dantas (FGD) e Complementação Pedagógica em Filosofia pelo Instituto de Ensino Superior de Minas Gerais (ISEMG). Atualmente é graduando em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe (UFS), mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFS com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: elvesfranklin@outlook.com.

lui-même. En outre, le texte actuel suit en substance le conseil pascalien qui oriente le lecteur vers la sortie de l'ignorance de l'homme et les avantages qui en découlent.

MOTS CLES: Divertissement. Homme. Misère. Grandeur.

Introdução

Pascal nasceu em Clermont-Ferrand, França, aos 16 dias de junho de 1623 e faleceu em Paris no dia 29 de agosto de 1662 por excesso de trabalho. Filho do presidente da Corte de Apelação Étienne Pascal e Antoinette Bégon. A sua obra mais conhecida, *Pensamentos*, não foi concluída pelo filósofo em decorrência de sua morte prematura, vindo a ser organizada por amigos e publicada postumamente.

O “divertimento” é atualmente encarado como distração, diversão ou até mesmo agitação do ser humano. Em Pascal o termo divertimento ganha uma conotação mais profunda do que o significado da palavra confere habitualmente. O termo, para o filósofo em questão, remete ao meio que o homem comumente utiliza para distrair-se da sua realidade. Esse instrumento funciona como que uma venda aos olhos do homem para impossibilitá-lo de ver sua realidade tal como ela é. O mecanismo surge na infelicidade do homem por não ser capaz da quietude como afirma Pascal (1999): “descobrir que toda a felicidade dos homens provém de uma coisa só, que é a de serem incapazes de permanecer quietos em um quarto” (p. 65).

O termo divertimento é de origem latina e aparece na Europa no final do século XV, e aos poucos foi se juntando com a ideia de prazer e de lazer. O termo em Pascal tem origem em Montaigne³²¹ e Agostinho³²². Porém, Pascal, no século XVII, desenvolveu uma abordagem diferente acerca do termo, aplicando divertimento como estratégia para mitigar a insustentabilidade da condição insuficiente do homem. Em Pascal o termo significa o afastamento de si próprio, funcionando como uma espécie de amnésia voluntária para que o homem não pense em si mesmo.

Pascal, ao observar o homem que constantemente busca esconder-se de sua realidade, pesquisa o motivo de tal fenômeno. O fruto desse esforço é uma concepção humana frágil e concupiscente originada após a queda adâmica. O homem não podendo suportar tal ideia de si

³²¹ Montaigne foi um jurista, político, filósofo, escritor, cético e humanista francês que viveu entre 1533 a 1592.

³²² Agostinho de Hipona foi um importante teólogo e filósofo cristão que viveu entre 354 a 430.

mesmo obriga-se a esquecer-se ao menos que por alguns momentos debruçando-se no divertimento para encontrar felicidade como afirma Pascal (1999): “Se a nossa condição fosse verdadeiramente feliz, não precisaríamos deixar de pensar para nos tornar felizes” (p. 75).

Segundo Anjos (2011), a análise que Pascal faz do divertimento “é antes de tudo uma perspicaz constatação empírica do homem, do seu meio e de sua rotina” (p. 81). O divertimento aparece como resultado confuso da junção de eventos internos e intrínsecos ao homem: um homem que não se conhece; que se sente frágil, mas possuidor de racionalidade; que possui sua razão subordinada à força imperiosa da imaginação; que se encontra dividido entre um eu imaginário idólatra de si fantasiado num amor-próprio e um real eu-odioso; um homem que quer ser feliz, mas constantemente reconhece-se ser miserável e por isso cai no tédio. Portanto, um homem que não vê qualidades para que outros tenham estima dele.

Ao pesquisar o pensamento pascaliano, nos deparamos com um homem que se aprofundou no mistério da existência humana. Ele foi um pensador atento ao mistério profundo da condição do homem e aos desenvolvimentos de tal. Semelhante é o desejo de muitos homens do atual século: desejo de descobrir as verdades sobre o mistério que é o homem. Pascal buscou refletir acerca das verdades escondidas, isto é, os mistérios divinos sobre a criatura – o homem. Ele procurou compreender a raiz da insuficiência do homem como mistério inacessível para a razão e as implicações de tal insuficiência.

Criava-se, na França do século XVII, uma cultura da suficiência do homem, em outras palavras, desenvolvia-se um coneito de homem soberbo e orgulhoso que cria possuir em si tudo que necessitava para alcançar a satisfação humana seja ela espiritual, mental ou até mesmo física. De igual forma, na atual sociedade, é possível constatar semelhante diagnóstico, pois ela está imersa na diversão em que homens buscam a felicidade e a satisfação passageira das paixões divertidas como remédio para sua insuficiência e o drama do tédio. Assim como o homem do século XVII, o do século XXI vive semelhantes diversões desenfreadas e intensas sem preocupar-se com as implicações de suas ações.

Assim como Pascal verificou há mais de três séculos, atualmente também é possível afirmar que vivemos numa verdadeira ditadura da felicidade. Estudar Pascal é apreciar reflexões sobre o homem, não como uma máquina perfeita, mas como um ser insuficiente que constantemente busca organizar-se interiormente para alcançar a verdadeira felicidade e o incentivo para o conhecimento de si próprio.

Nessa perspectiva o presente tema se torna importante por constatar também na sociedade atual a idealização do homem como uma máquina perfeita e as novas tecnologias como entretenimentos perigosos ao homem. A investigação do tema é mister no ambiente contemporâneo, pois além de ser tão pessoal, está muito vivo no dia-a-dia e ninguém está isento dele. Assim, com o mecanismo do divertimento evidenciado por Pascal há séculos, na presente sociedade é possível observar a atualidade do tema, uma vez que as grandes indústrias se utilizam da condição humana para a obtenção de lucros e meio alienante. Assim, o presente texto busca compreender o divertimento pascaliano como um mecanismo que aliena o homem em detrimento de sua autorreflexão.

O divertimento pascaliano

O bem do homem é o divertimento. Pelo divertimento ele encontra alegria e felicidade. Este gozo é passageiro e motivado pelo medo do tédio e solidão, intrínsecos à natureza humana. O homem entregue ao mecanismo do divertimento é um ser entregue às paixões da concupiscência. O autor de *Pensamentos* diz: “Sem divertimento não há alegria, com divertimento não há tristeza. E a felicidade das pessoas de grande condição consiste em ter uma porção de gente a diverti-las, e o poder de permanecer nesse estado” (PASCAL, 1999, p. 69).

Pondé, na obra *O homem insuficiente*, traz a compressão do mecanismo de distração do homem. Para ele, no pensamento de Pascal acerca do homem, o divertimento é possível com a interpretação do mito da queda da humanidade. Aqui, o homem ruiu em uma natureza transformada que revela uma configuração que tende à insuficiência humana. Pondé diz que “A alma na deriva do *divertissement*³²³ é a imagem interna de uma mecânica que desenha a escravidão da concupiscência” (PONDÉ, 2001, p. 225, grifo do autor).

Antes de prosseguir com o divertimento pascaliano, é importante rastrear, por assim dizer, as influências que produziram a ideia do mecanismo em Pascal. É difícil eleger com proximidade e eficácia, porém é possível afirmar que o filósofo lia Montaigne e também os filósofos romanos que estão repletos de referência do tema em discussão. Outro elemento que também fortalece a influência é a frequente presença de Pascal na corte e nos salões parisienses, locais que muito tinham o divertimento aristocrático de sua época. Mais duas fontes formam

³²³ O termo francês *divertissement* pode ser traduzido em português como divertimento, diversão, desviar etc.

este quadro: Agostinho e a *Bíblia*. Deste Pascal utiliza as imagens e recursos, e daquele, a capacidade do homem desviar seu pensamento do seu fim último e de Deus.

Pascal argumenta em sua filosofia sobre o projeto de felicidade frustrado de todo homem. Para ele nenhum homem suporta a ideia de ser menosprezado pelo que se é, e como ele é por natureza insuficiente e miserável, isso o amedronta. Segundo o filósofo, o homem deposita sua felicidade na estima que recebe de seus semelhantes. A elevada estima dos outros obscurece a real condição do homem: natureza corrompida e escrava de suas concupiscências.

Em *Pensamentos* (1999), Pascal fornece a seguinte noção: “Temos uma ideia tão grande da alma do homem que não somos capazes de tolerar ser desprezados e não receber a estima de uma alma, e toda a felicidade dos homens consiste nessa estima” (p. 131). Assim, uma vez que o homem não recebe o cortejo que espera, se entristece. Para não ser assaltado pelos pensamentos de sua condição infeliz, o homem se lança naquilo que Pascal chama de divertimento: toda e qualquer ação que conduza o homem para longe dos pensamentos de si.

Segundo Pondé (2001), o desejo de estima do homem na obra pascaliana “tem uma forte conotação de felicidade como beatitude, isto é, em que o caráter espiritual da condição prazerosa é mais importante que o corporal ou sensitivo” (p. 226). Assim sendo, o prazer espiritual que a estima proporciona ao homem, é mais importante que a reflexão de si próprio. O gozo que o cortejo de seus semelhantes proporciona ao homem é até melhor que circunstâncias físicas favoráveis.

Em *O homem insuficiente*, Pondé traz essa ideia de felicidade a partir do desejo de estima, porém com uma importante observação: na ausência da estima o homem se angustia.

Como afirma Pascal, e é evidente à simples observação empírica, embora o homem deseje a estima dos outros, ela é muito precariamente assegurada, ainda mais se levarmos em conta que a concupiscência devora as relações – a concupiscência é incapaz de amor verdadeiro, entendido como *caritas*³²⁴. Ao afirmar que “toda” a *felicité*³²⁵ reside na dependência dessa estima, Pascal sinaliza para uma situação evidente de angústia por falta do objeto buscado (PONDÉ, 2001, p. 226-227, grifo do autor).

Pondé (2001) anuncia o motivo pelo qual o projeto de felicidade do homem desejoso de estima é frustrado: porque “ser amado é uma das melhores formas de ‘se divertir’” (p. 228). O divertimento é ineficaz porque suas bases são as condições da segunda natureza humana. Esta natureza é marcada pela concupiscência e ela por si não é capaz de relações saudáveis

³²⁴ Termo latino que significa caridade.

³²⁵ Termo francês cujo significado é felicidade.

entendidas por Pascal como caridade. Uma vez que o homem não tem o desejado – a estima dos outros – se frustra e se angustia.

O mecanismo é resultado da condição do homem. Este possui, após a queda adâmica defendida por Agostinho e Pascal, uma natureza corrompida que revela misérias e insuficiências. A humanidade tem sua condição natural, sua natureza, marcada por paixões e desorganização interior quando foge daquilo que o Criador estabeleceu para o homem como meio para alcançar sua plenitude. Três traços do mecanismo norteiam a reflexão do divertimento: inevitável, invisível e ineficiente.

O divertimento pascaliano é um mecanismo que o homem usa para afastar-se dos pensamentos que lhe incomodam, sobretudo, o de sua tediosa condição de homem frágil. Ao consolar o homem do pensamento de suas misérias, afasta dele a possibilidade do pensamento sobre ele mesmo tornando-o escravo de suas ilusões. Assim é possível afirmar que o divertimento se configura como negação do pensamento e, por isso, um obstáculo para o homem ser plenamente satisfeito.

Anjos (2011), no estudo da etimologia do termo divertimento em Pascal, diz que ela tem origem na aproximação que o autor de *Pensamentos* faz do contexto histórico marcado por guerras e estratégias militares, e afirma:

Um desses sentidos é a ação de desviar militarmente, distrair ou separar na guerra, daquilo que é mais importante. Na estratégia militar, provoca-se uma batalha numa parte do conflito para desviar a atenção do inimigo, proporcionando a possibilidade de um ataque mais significativo em outra parte. Desviar de inimigos usando manobras estratégicas. A linguagem militar não é estranha a Pascal; é preciso lembrar que ele escreve a curta distância de uma França assolada por diversas guerras, bem como da Fronda e da Guerra dos Trinta anos, entre outras. De modo que tal contexto histórico sugere-nos que a estratégia bélica do desvio, por força, lhe é bastante familiar. Ademais, seus escritos estão repletos de termos que remetem à agitada situação de França (ANJOS, 2011, p. 94).

Assim como no campo de guerra essa noção de distração era usada, Pascal pôs essa ideia em sua filosofia. Assim o fez por causa do contexto histórico da França – país assolado por diversos conflitos. Ele viu que seria mais fácil a compreensão de sua filosofia usando termos que as pessoas não sofressem tanto para decifrar. O filósofo constatou a semelhança que existia entre as estratégias de guerra com o que ele chama de divertimento em sua antropologia.

Graças ao mecanismo divertimento, o homem nega sua capacidade de autorreflexão. Uma vez que o homem nega a sua atividade racional de pensar em sua existência, em suas angústias e dores, nega a possibilidade de atingir sua beatitude e exercitar sua dignidade. É pela análise reflexiva do tédio que o homem pode encontrar um meio menos alienante e mais sólido

para enfrentar suas misérias. A plenitude humana consiste no ato de pensar, e pensar no homem é o caminho que este pode encontrar para a satisfação pessoal.

Dessa forma, não resistir ao mecanismo do divertimento é a maior das misérias humanas porque conduz o homem para mais longe de si próprio e nega a ele a possibilidade da autorreflexão. Se a grandeza do homem consiste em sua capacidade de pensar, e quando o homem deixa de pensar em si mesmo por causa da alienação, perde-se a si mesmo insensivelmente e torna-se miserável.

O divertimento é inevitável pelo simples fato de o homem não conseguir se abster de atividades que o entretêm. Pascal assim se expressa ao falar da inquietude humana: “descobrir que toda a felicidade dos homens provém de uma coisa só, que é a de ser incapazes de permanecer quietos em um quarto” (PASCAL, 1999, p. 65). E ainda: “e apenas se buscam as conversas e os passatempos dos jogos porque não se sabe ficar em casa com alegria” (PASCAL, 1999, p. 66).

Anjos argumenta que “O *divertimento* unifica os afazeres humanos; sérios ou não, todos são colocados nos registros do desvio de atenção de algo muito mais importante ao homem: sua própria existência, seu ser” (ANJOS, 2011, p. 81, grifo do autor). Dessa forma, o divertimento não é mera distração humana, antes são todas as atividades que o homem busca realizar com o objetivo de distanciar-se do pensamento de si e/ou uma realidade específica. Como o autor diz, sério ou não, todas as atividades com objetivo semelhante são configuradas como divertimento na visão pascaliana. Pois, “O divertimento não é, para Pascal, a instituição do espetáculo, tal como o era para Luís XIV e sua corte, ou como o é para nossa grande indústria do entretenimento; antes, o simples pensar no futuro já constitui o que ele chama de *divertimento*” (ANJOS, 2011, p. 92, grifo do autor).

Pascal (1999) diz daqueles que buscam a felicidade no divertimento: “Por ser incapazes de curar a morte, a miséria, a ignorância, os homens lembraram-se, para ser felizes, de não pensar nisso tudo” (p. 75). Sendo assim, Pascal argumenta que o homem não suportando a ideia de si, porque lhe causa infelicidade, busca a felicidade em não pensar em sua condição de natureza.

A reflexão de sua real condição de natureza é insuportável para o homem. Dessa forma, ele busca incessantemente por atividades que o livre do pensamento de si próprio. Assim se configura o divertimento: fuga do pensamento essencial do homem. Por isso, para Pascal, o divertimento é inevitável para o homem porque é insuportável o pensamento da miséria

humana. Segundo o filósofo, causa dor e angústia constatar a real condição de natureza da humanidade porque o homem não suporta a triste imagem de si próprio.

O mecanismo se manifesta na invisibilidade do cotidiano. O divertimento não é tangível como realidade por si própria, mas ela se faz presente nas ações cotidianas dos homens. Divertimento pascaliano não é uma ação isolada, mas está presente em todas as ações dos homens que buscam em suas atividades se entreterem com o objetivo de fugir de um pensamento ou realidade que mais cedo ou mais tarde virá à tona. Um exemplo disso é o pensamento da condição da natureza do homem. Este busca fugir da reflexão de si, mas isto é inevitável, pois em algum momento ele terá que confrontar-se consigo mesmo.

Dessa forma se configura a ineficiência do mecanismo: não é eficaz quanto o afastamento do pensamento do homem em si próprio. O divertimento funciona como se fosse um analgésico que retarda a percepção de uma realidade. Assim é possível observar: “Por mais triste que um homem se ache, se acaso o convenceremos a entrar num divertimento, será feliz durante esse período” (PASCAL, 1999, p. 69). A reflexão da condição humana é inevitável, o homem em algum momento de sua existência terá que confrontar-se consigo mesmo por mais que o delongue.

A discussão do divertimento traduz o pensamento como todo de Pascal. O mecanismo não existe por si, mas é necessária toda a compreensão antropológica do homem em Pascal para entendê-lo. O mecanismo do divertimento precisa das bases da condição miserável e da situação paradoxal do homem para coexistir.

O homem possui uma condição de insuficiência após a transformação de sua natureza, consequência do seu pecado narrado no mito bíblico das origens da humanidade. Segundo o mito, o homem era um ser privilegiado pela visão e conhecimento da divindade e por não sentir dor e sofrimento. Vivía em circunstâncias que lhe proporcionavam plenitude e felicidade. Com a queda pelo pecado ruiu em situação de infelicidade e desordem interior.

Mesmo com a transformação de natureza, o homem ainda possui traços que relembram sua antiga natureza ou realidade plena. A esta situação trata a paradoxalidade humana: o homem carrega grandeza e miséria. A grandeza se configura pela sua capacidade de pensamento de ler o mundo e a reflexão. A miséria é traço propriamente da segunda natureza: o homem que conheceu a dor de sua realidade de desordem e infelicidade pela ausência e ignorância de Deus.

Pascal (1999) em *Pensamentos* argumenta a origem do instinto que motiva o homem à procura por divertimentos, como também uma característica que é resquício da primeira natureza:

Possuem um instinto oculto que os induz a procurar divertimentos e ocupações externos, originado no ressentimento de suas misérias incessantes; e têm outro instinto secreto, resto da grandeza de nossa primeira natureza, que os torna conhecedores de que a felicidade só está, na verdade, no repouso, não na agitação; e, desses dois instintos contrários, forma-se neles um propósito confuso, que se esconde no fundo da alma e os leva a procurar o repouso pela agitação, e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem acabará chegando, se, superando algumas dificuldades que antevêem, conseguirem abrir por ali uma porta ao repouso (p. 68).

Dois instintos contrários estão presentes na citação do texto pascaliano: o instinto que motiva o homem a buscar divertimentos e o instinto que o leva a crer que a verdade e a felicidade estão no repouso. O primeiro é fruto de sua insatisfação quanto ao conhecimento de sua realidade miserável; e, o segundo, resquício da primeira natureza do homem: a consciência que a felicidade do homem pode ser alcançada pela satisfação na organização interior da vontade direcionada em amar seu Criador ao invés de depositar suas energias nas frivolidades das paixões. Dessas duas ações contrárias presentes no homem e que são manifestadas concomitantemente resulta no propósito confuso escondido no homem que o leva a buscar o repouso pela agitação.

A causa da infelicidade do homem é sua própria assustadora e miserável condição. O pensamento de sua realidade causa angústia porque ele não suporta tal imagem de si próprio. Com este contexto, o homem busca fugir e se entrega às atividades frívolas pensando que dessa forma pode fugir da miséria que é. Quão vão são seus esforços que apenas trazem resultados imediatos e não eficazes. O modo mais eficaz de lidar com a realidade miserável do homem é a reflexão de si próprio ao invés de gastar energias fugindo duma realidade que lhe é própria. Mas afinal, qual a origem do mecanismo divertimento?

Segundo Anjos, a análise que Pascal faz do divertimento “é antes de tudo uma perspicaz constatação empírica do homem, do seu meio e de sua rotina” (ANJOS, 2011, p. 81). Dessa forma, o mecanismo do divertimento pascaliano tem origem na forma como o homem lida consigo mesmo, isto é, a fonte do mecanismo está no próprio homem. O divertimento aparece como resultado confuso da junção de eventos internos e intrínsecos ao homem.

A procedência do divertimento está no homem que não se conhece e que se sente frágil, mas possuidor de racionalidade; está na razão subordinada à força imperiosa da imaginação e que se encontra dividido entre um eu imaginário idólatra de si fantasiado num amor-próprio e

um real eu-odioso; um homem que quer ser feliz, mas constantemente reconhece-se ser miserável e, por isso, cai no tédio que leva o homem a lançar-se na busca frenética de atividades de entretenimento.

Oliva (2006) observa que o amor-próprio, isto é, o excessivo amor por si, é reduzido a uma modalidade de concupiscência, o que leva Pascal a denunciar como mecanismo que revela a própria subjetividade do homem: “O amor-próprio desmedido (devido ao deslocamento do centro para a concupiscência, o transitório) fez que o homem mentisse, se mascarasse e se revestisse de qualidades ilusórias para obter poder e estima” (p. 399).

Pondé organiza esses eventos como frutos da condição humana após a queda. Para ele, a imaginação remete a faculdade humana a emitir julgamentos morais, isto é, juízos dos atos humanos. A imaginação se manifesta no homem como fonte de engano, erro e falsidade: “A imaginação como faculdade enganadora é também na psicologia uma instância produtora da subjetividade. O homem sempre escolhe o ser imaginário. Mais que isso, constitui-se como indivíduo empírico no tecido dessas ‘trocas’ entre verdade e imaginação, necessidade e contingência, mas sempre optando pelos produtos da imaginação” (PONDÉ, 2001, p. 231).

O eu-imaginário é uma tentativa de camuflagem, ou seja, quando o homem não podendo suportar a constatação da sua realidade de miséria, cria um eu fictício para não encarar sua real condição. Sobre isso, Pondé (2001) argumenta: “Ao entregar-se ao sabor das construções imaginárias, o homem abre espaço para os efeitos da contingência dentro daquele espaço psicológico que toma como sendo o campo de constituição de seu ser” (p. 230).

Para Pascal o amor a si próprio é insuficiente porque é finito. O amor a Deus, que é infinito, era o objeto e referencial do homem porque conduzia ao infinito. Assim, o amor-próprio se apresenta como miserável porque conduz o homem a finitude. Uma vez o homem perdendo tal referencial (o amor conduzido ao infinito), fica confuso e sem saber como proceder. O conhecimento do eu-odioso em Pascal se dá quando o homem na tentativa de conhecer-se a si mesmo toma consciência da finita e contraditória condição humana.

Em *Pensamentos* pode-se perceber a tentativa de Pascal refletir sobre o finito e mísero amor-próprio:

A natureza do amor-próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si. A que pode conduzir? Será incapaz de impedir que o objeto do amor apresente-se repleto de defeitos e misérias: deseja ser grande e se julga pequeno; quer ser feliz e se acredita miserável; pretende ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens e nota que seus defeitos não merecem deles senão repulsa e desprezo (PASCAL, 1999, p. 58).

Ao pensar sobre a miséria do amor-próprio o homem cai no argumento pascaliano do eu-odioso, isto é, o homem não pode ser aquilo que desejaria ser: infinito ou perfeito. E é por este motivo que o homem evita a reflexão de si porque sabe o quão imperfeito é e esta consciência é por demais incômoda para o mesmo. Como argumentou Pascal (1999), o homem deseja ser perfeito, mas só vê defeitos e misérias em si. Então, para fugir da sua realidade usa sua imaginação para produzir uma imagem de si suficiente para que seus semelhantes o estimem.

Anjos traz o pensamento pascaliano quanto à busca de entretenimentos movida pela condição miserável do homem:

A condição miserável do homem constatada por sua mortalidade, instabilidade, pela limitação e pela incompreensão do seu ser, entre outras coisas, leva-o em direção à busca da distração e isso através das mais variadas atividades. Busca-se a corte, a guerra, o mar, os jogos, conversas, etc. Nota-se que há em todas elas ao menos uma coisa de comum, a saber, não buscar a si mesmo nem pensar em si mesmo. Todos os exemplos de atividades remetem o sujeito para a exterioridade e nunca para a reflexão sobre ele mesmo (ANJOS, 2011, p. 104).

Outro ponto que causa angústia no homem é a realidade da contingência humana que ratifica a concepção pascaliana do homem insuficiente por si mesmo. Em *Pensamentos*, Pascal afirma: “Sinto que posso não ter existido; porque o eu consiste no meu pensamento: desse modo, eu, que penso, não teria existido se minha mãe tivesse morrido antes de eu ter sido animado: portanto, não sou um ser necessário. Tampouco sou eterno ou infinito; porém vejo perfeitamente que existe na natureza um ser necessário, eterno e infinito” (PASCAL, 1999, p. 154).

O mecanismo se apresenta como obstáculo para o homem confrontar-se consigo mesmo, pois ele, ao ser assaltado pela constatação de sua realidade, busca meios para fugir desse pensamento que lhe causa incômodo. A própria condição de natureza do homem é o motor que alimenta o divertimento pascaliano. Porém, enquanto a condição da humanidade é permanente, o mecanismo é transitório. Este é fugaz, portanto, a realidade do homem sempre virá à tona quando a brevidade do entretenimento lhe fugir.

Uma característica no homem, fonte para o mecanismo divertimento, é o argumento pascaliano do homem que não se conhece. Em *Pensamentos*, o autor anuncia: “porque não conhecem a si mesmos. Não sabem que é a caça e não a presa que procuram” (PASCAL, 1999, p. 67). Pascal, em linha geral, diz que o homem por não se conhecer pensa que é a presa que busca numa caçada, mas ele busca na verdade as circunstâncias da atividade da caça: atividade que lhe proporciona prazer e o esquecimento de uma determinada realidade.

Ainda em *Pensamentos*, é possível observar outras situações semelhantes:

Nada nos agrada tanto como assistir a um combate, embora não a vitória. Apreciamos as lutas dos animais, não o vencedor encarniçado sobre o vencido. [...] Gostamos de ver, nas polêmicas, o combate das opiniões; mas não gostamos, de modo algum, de contemplar a verdade encontrada (PASCAL, 1999, p. 65).

Assim como na citação anterior, no trecho acima é evidenciado o divertimento, do qual o homem que não se conhece a si mesmo cai facilmente no mecanismo divertimento, mesmo que inconscientemente. No primeiro sinal de consciência da realidade de natureza do homem, este foge do aprofundamento de si temeroso em comprovar a sua fragilidade. No primeiro sobressalto de sua consciência quanto à sua miséria, foge porque se sente frágil e esta sensação lhe causa desconforto. E esse ciclo se repete como que em uma dolorosa peregrinação em forma de espiral de momentos e pensamentos humanos.

Anjos diz que o mecanismo pascaliano é uma tentativa vã de o homem esquecer-se a si mesmo ou a tentativa de aniquilar sua fragilidade:

Tratando do esquecimento, Pascal aponta que não conseguimos esquecer definitivamente que somos um nada. Por mais que se tente, através de diversos artifícios, distrair-se de tal constatação, ela inevitavelmente virá à tona cedo ou tarde. Assim, a todo instante estamos tentando esquecer o nada que somos, e de tanto fazer isso acabamos nos habituando com o pensamento que nega nosso nada, e que nos diz que temos uma certa natureza. O *divertimento* terá esse papel; esse resultado, porém, é sujeito a falhas (ANJOS, 2011, p. 27, grifo do autor).

O homem é por natureza um ser capaz de pensamento. Pascal defende que é próprio ao homem a reflexão, e não pode ser qualquer reflexão, mas deve começar por si próprio. Pascal (1999) afirma: “Posso conceber um homem sem mãos, pés, cabeça (pois só a experiência nos ensina que a cabeça é mais necessária do que os pés); mas não posso conceber o homem sem pensamento: seria uma pedra ou um animal” (p. 121).

É comum entre os pesquisadores afirmar que a melhor condição para elevar o pensamento e a reflexão é a ociosidade. E é justamente nesse estado físico e mental que a consciência assalta ao homem questões cruciais, e em especial aqui, a condição do homem. Como fora exposto até aqui, o conhecimento do homem causa infelicidade e incômodo. Por este motivo, o homem busca incessantemente a fuga da ociosidade, pois este estado produz ao homem o tédio que tanto teme.

Em *Pensamentos*, Pascal (1999) mostra essa realidade: “Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu

vazio. No mesmo instante virá do fundo de sua alma o tédio, a escuridão, a melancolia, a pena, o despeito, o desespero” (p. 64).

Todo divertimento é preferível ao repouso, porque o homem é atraído para fora de si em busca da felicidade e fuga da infelicidade. Afirmo Pascal (1999): “o homem quer ser feliz, e somente feliz, e não pode deixar de querer sê-lo. Como fará, então? Seria necessário, para tanto, tornar-se imortal; como isso não é possível, lembrou-se de não pensar no caso” (p. 75). Basta um mergulho solitário em sua interioridade que lhe será revelado suas múltiplas misérias. Por tal razão o repouso para o homem é um tormento, porque é nessa circunstância que o homem descobre seu vazio interior.

Ainda que o homem acredite que a fuga do pensamento de si seja a maneira mais eficaz de ser feliz, Pascal sustenta o argumento que a humanidade pode encontrar soluções mais sólidas para seus sofrimentos voltando a atenção para si. Para ele, mais cedo ou mais tarde o homem terá que confrontar-se consigo mesmo. E quando isso acontecer, o homem tem duas opções: ou reflete sobre si ou foge do confronto e se guia para a morte insensivelmente:

A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento e, no entanto, essa é a maior das nossas misérias. É isso que nos impede principalmente, de pensar em nós, e que insensivelmente nos [faz] perde[r]. Sem isso, estaríamos desgostosos, e esse desgosto nos levaria a buscar um modo mais sólido de sair dele. Mas o divertimento nos contenta e nos conduz insensivelmente à morte (PASCAL, 1999, p. 75).

O conselho de Pascal é que o homem deve resistir ao mecanismo do divertimento para que, vivendo a experiência do tédio, possa refletir sobre si mesmo e daí seguir consciente do que ele é. Para o filósofo, não resistir ao mecanismo do divertimento é a maior das misérias humanas porque conduz o homem para mais longe de si próprio e nega a ele a possibilidade da autorreflexão, pois a dignidade do homem consiste no pensamento. Se a grandeza do homem consiste em sua capacidade de pensar, e quando o homem deixa de pensar em si mesmo por causa da alienação do mecanismo divertimento, perde-se a si mesmo insensivelmente e torna-se miserável e escravo de atividades frívolas e efêmeras.

Pondé (2001) afirma

[...] Pascal levanta explicitamente a possibilidade de que se deveria resistir ao *divertissement* a fim de, pela vivência real do *ennui*³²⁶, nossa condição miserável materializada nessa angústia, chegar talvez a algum tipo “mais sólido” de solução para esse sofrimento. [...] Pascal afirma que de qualquer forma é exatamente o fato de não

³²⁶ Expressão francesa do século XVII que pode ser traduzida por aborrecimento, angústia, tédio, entre outros. A expressão remonta à impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de patologia espiritual.

resistir ao mecanismo que caracteriza a nossa maior miséria. [...] pelo *ennui*, talvez, encontrar um meio menos alienado de enfrentar a miséria (p. 245, grifo do autor).

Portanto, este é o erro do mecanismo divertimento denunciado pelo filósofo: tornar o homem alienado em uma ilusória felicidade por fazê-lo esquecer de sua miséria natural. Porém, como já fora exposto, é impossível ao homem levar uma vida imersa no divertimento sem que, ao menos uma vez, o tédio o leve à reflexão de sua natureza. E é justamente nesse momento crucial que entra o conselho pascaliano de que o homem deve se deleitar no autoconhecimento para que possa encontrar soluções autênticas para viver uma vida refletida, e, conseqüentemente, mais digna. A orientação de Pascal é a advertência quanto à tentativa de o homem negar-se a si próprio.

O homem por natureza é um ser insuficiente e autor de misérias. Característica herdada na queda para segunda natureza narrada pelo mito adâmico. A humanidade, não podendo suportar uma imagem tão negativa de si, se entrega ao mecanismo do divertimento em busca de felicidade e objetivando pintar uma imagem de si digna da estima dos outros. Porém, nesse processo nega sua dignidade essencial: o confronto consigo mesmo. Pois, uma vez que o homem se entrega ao divertimento nega o ordenamento digno do seu pensamento.

Considerações finais

O divertimento pascaliano é um mecanismo que o homem usa para afastar-se dos pensamentos que lhe incomodam, sobretudo, o de sua tediosa condição de homem frágil. Ao consolar o homem da consciência de suas misérias, afasta dele a possibilidade do pensamento sobre ele mesmo tornando-o escravo de suas ilusões. Assim é possível afirmar que o divertimento se configura como negação do pensamento e, por isso, um obstáculo para o homem ser plenamente satisfeito.

O tédio pascaliano, no francês *ennui*, expressão do século XVII, remonta a aborrecimento, angústia, tédio, entre outros. A expressão conota a impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de patologia espiritual. Para Pascal, esse estado é insuportável ao homem assemelhando-se como que a uma doença a qual o homem busca de todo modo fugir. Assim, o homem o faz por um único motivo: o estado de tédio é propício para a consciência humana mostrar ao homem sua condição de natureza miserável.

Ao reconhecer suas misérias, o homem cai no tédio, entendido como patologia, estado em que, segundo Pascal, é insuportável para o homem. Para fugir desse estado, o homem fantasia-se e foge para se esconder de si mesmo no divertimento. Assim, o homem se deixa ser arrastado pelo movimento perpétuo do desejo e da concupiscência, distanciando-se ao passo desse movimento de si mesmo.

Em *Pensamentos*, o autor imagina uma realidade com a intenção de fundamentar seu argumento para o mecanismo do divertimento: “Faça-se a experiência: deixe-se um rei sozinho refletir com serenidade em si, sem nenhuma satisfação dos sentidos, sem nenhum cuidado no espírito, sem companhia, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de miséria” (PASCAL, 1999, p. 70).

A experiência de Pascal é atual. Assim como ele propôs há pouco mais de quatro séculos, proponha-se também neste século. Dessa forma, pode-se questionar o leitor: “se eu me colocar em solidão a refletir com serenidade sobre minha existência, sem nenhum prazer ou distração, serei capaz de constatar a verdade de minha natureza humana como Pascal?” Ou ainda: “é possível observar mecanismos de divertimento em minhas atividades?” A reflexão antropológica de Pascal é atual e universal. Portanto, todos e em qualquer lugar, provavelmente, terão condições e possibilidades de chegar às mesmas conclusões que o pensador francês.

É possível observar com facilidade e veemência uma característica da sociedade do século atual: pessoas que buscam constantemente entretenimentos. A maior parte dessas pessoas usam no mundo atual as redes sociais como instrumentos para criar imagens dignas de invejas pela exuberância de bem-estar e ostentação. Além desses meios mais práticos, também há outras formas daquilo que Pascal chama divertimento: cinema, festas, ambições por grandes oportunidades de emprego, carreirismo acadêmico, ambição política, fisiculturismo, competição comercial, eletrônicos de comunicação e outras diversas formas de afastar a consciência da real condição do homem.

Uma vez que o homem nega a sua atividade racional de pensar em sua existência, em suas angústias e dores, nega também a possibilidade de atingir sua beatitude e exercitar sua dignidade. É pela análise reflexiva do tédio que o homem pode encontrar um meio menos alienante e mais sólido para enfrentar suas misérias. A plenitude humana consiste no ato de pensar, e pensar no homem é o caminho que este pode encontrar para uma satisfação pessoal mais coerente com sua própria condição de natureza.

Dessa forma, não resistir ao mecanismo do divertimento é a maior da miséria humana porque conduz o homem para mais longe de si próprio e nega a ele a possibilidade da autorreflexão. Se a grandeza do homem consiste em sua capacidade de pensar, e quando o homem deixa de pensar em si mesmo por causa da alienação, perde-se a si mesmo insensivelmente e torna-se miserável.

As circunstâncias que favorecem o mecanismo do divertimento – o homem ignorante de si próprio, sentimento de fragilidade, eu imaginário idólatra de si fantasiado num amor-próprio e um real eu-odioso – são frutos da condição humana após a queda. Pascal lê Agostinho na temática da queda adâmica, isto é, o homem que perde benefícios ao pecar contra seu criador. O estado do homem “encontrava-se antes do pecado era de santidade e, sobretudo, de inteligência completa e total. No estado de perfeição todas as faculdades de Adão eram ordenadas para lhe permitir atingir a felicidade representada pela visão e conhecimento de Deus” (ROCHA, 2011, p. 18).

O divertimento surge na manifestação da insuficiência humana como miséria e é qualificada como a pior das misérias do homem, pois “faz com que o homem evite pensar em si mesmo, em sua condição” (ANJOS, 2011, p. 99). Essa miséria funciona no homem como um mecanismo que o aliena, ou em outras palavras, é um meio que o homem usa para desviar a atenção de algo muito mais importante que é sua própria existência, seu ser homem. O divertimento, à primeira vista, parece ser inofensivo, mas ele priva o homem de pensar a si mesmo e as consequências que daí advém.

O divertimento não pode ser encarado apenas como uma atividade que proporcione diversão ou que seja engraçado, mas é toda atividade que desvie a atenção e a reflexão do homem de alguma realidade ou que prive o encontro consigo mesmo. Para Anjos (2011, p. 129), a ideia do mecanismo em Pascal pode ser encarada de três maneiras: inevitável, invisível e ineficiente. Como ação humana, ela é inevitável porque está presente em todas as áreas da vida, como de certa forma, ao escrever esse texto ou ao lê-lo. Manifesta-se na invisibilidade por estar intrinsecamente nas relações e na vida humana. E é ineficiente porque não resolve os problemas da realidade do homem que lhe causa o tédio.

O principal problema do divertimento consiste em impedir o homem de confrontar-se consigo mesmo. Em Pascal a dignidade do homem está na capacidade de pensar: “O pensamento faz a grandeza do homem” (PASCAL, 1999, p. 121). Porém, as ocupações tiram a atenção e a reflexão de si mesmo do homem; se essas ocupações, ao menos uma vez, fossem

tiradas dele, o homem seria obrigado a confrontar-se consigo mesmo, porém o movimento incessante do homem é evitar tal confronto.

Pascal apresenta em sua concepção humana o paradoxo que é o homem: um ser de grandeza e miséria. O homem, segundo o pensador, é um ser frágil, mas é grande porque é capaz de ter consciência de sua miséria. Assim, diz Pascal (1999):

O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para aniquilá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o aniquilasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e conhece a vantagem que o universo tem sobre ele: o universo desconhece tudo isso (p. 122).

Tal realidade paradoxal do homem é evidenciada por Gouhier (2005): “Pascal agrupou notas que mostram ‘a grandeza do homem’ na razão, no pensamento, o conhecimento, tudo em suma o que o distingue dos animais. [...] ‘é ser grande conhecer que se é miserável, a imagem do homem ‘rei despossuído’” (p. 100).

Todo divertimento é preferível ao repouso, porque o homem é atraído para fora de si em busca de felicidade e em fuga da infelicidade: “o homem quer ser feliz, e somente feliz, e não pode deixar de querer sê-lo. Como fará, então? Seria necessário, para tanto, tornar-se imortal; como isso não é possível, lembrou-se de não pensar no caso” (PASCAL, 1999, p. 75).

Basta um mergulho solitário em sua interioridade que lhe será revelado suas múltiplas misérias. Por tal razão o repouso para o homem é um tormento, porque é nessa circunstância que o homem descobre seu vazio interior. Pascal afirma que a dignidade do homem consiste no pensamento. E toda sua dignidade está em pensar como se deve. Para o pensador, dignificam o pensamento aqueles que o dirigem para refletir acerca de suas realidades, isto é, de si próprios ao invés que dedicarem todas suas forças e energias em atividades frívolas e efêmeras.

Referências bibliográficas

- ANJOS, Anderson Augusto dos. **Divertimento pascaliano**: a agitada busca pelo repouso. 2011. 151 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal**: conversão e apologética. Trad. Éricka Marie; Homero Santiago. São Paulo: Discurso editorial, 2005.

- OLIVA, Luís César Guimarães. **Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana**. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v. 47, n. 114, p. 367-408, jul. 2006.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- PONDÉ, Luiz Felipe. **O homem Insuficiente**: comentários de antropologia pascaliana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. (Ensaio da Cultura, 19).
- ROCHA, Arlindo Nascimento. **Paradoxos da condição humana em Pascal**. 2010-2011. 59 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia)-Universidade Pública de Cabo Verde, Cabo Verde, Minas Gerais, 2010-2011.
- SILVA, Josiel Amaral da. **O divertimento como fuga de si numa perspectiva pascaliana**. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia) – Faculdade de São Bento, São Paulo, 2018.
- VARGAS, Jean. **A subjetividade e a busca pela felicidade no pensamento de Blaise Pascal**. *Outramargem: revista de filosofia*, Belo Horizonte, n. 6, p. 136-148, jan. 2017.

CRIME, CASTIGO E SEGREGAÇÃO: O ENCARCERAMENTO JUVENIL COMO FACE DA ABJEÇÃO

Cássio Eduardo Soares Miranda³²⁷

RESUMO: Este ensaio tem como finalidade refletir acerca do encarceramento juvenil a partir da noção de abjeção elaborada por Julia Kristeva na releitura feita por Judith Butler. Parte de uma discussão do aparato legal da socioeducação e analisa dados quantitativos que demonstram a associação entre encarceramento, condição socioeconômica, escolaridade e raça, para constatar que a abjeção encontra-se estruturalmente presente na vida dos jovens em cumprimento de medida socioeducativa.

PALAVRAS-CHAVE: abjeção; Kristeva; Butler; socioeducação; juventude.

ABSTRACT: This essay aims to reflect on juvenile incarceration from the notion of abjection by Julia Kristeva in her reinterpretation by Judith Butler. Part of a discussion of the legal apparatus and analysis between analyzed data from socio-education that predicts an incarceration, socioeconomic condition, education and race, to verify that abjection is structurally present in the lives of young people in compliance with socio-educational measures.

KEYWORDS: abjection; Kristeva; Butler; socio-education; youth.

Introdução

O Estado brasileiro instituiu, em 2012, a Lei nº 12.594, também conhecida como Lei do SINASE, cujas diretrizes gerais estabelecem o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (BRASIL, 2012). Segundo a referida Lei, é dever dos estados da federação criar, desenvolver e manter políticas e programas para a execução das medidas socioeducativas de semiliberdade e internação e a União, por sua vez, tem como dever o fornecimento de apoio financeiro e assistência técnica aos estados e municípios na consecução de suas tarefas socioeducacionais (BRASIL, 2012).

³²⁷ Professor adjunto da Universidade Federal do Piauí; mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPI. E-mail: cassioedu@ufpi.edu.br

A Lei do SINASE fundamenta-se na Constituição Federal de 1988 e também no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que foram os responsáveis por implantar no aparato jurídico brasileiro um sistema de garantias e de proteção integral à criança e ao adolescente, fornecendo-os o estatuto de sujeito de direitos, ou seja, pessoas que devem ter suas condições humanas respeitadas e garantidas visando seu desenvolvimento pleno. O ECA e a Lei do SINASE são, dessa forma, balizas legais que estabelecem a diferenciação entre a política de atendimento socioeducativo, destinada à proteção e socialização do adolescente em cometimento de ato infracional e a política criminal e penitenciária destinada ao adulto. No estado do Piauí, o Centro Educacional Feminino (CEF) e o Centro Educacional Masculino (CEM) são as instituições responsáveis pelo cumprimento de medida de internação de adolescentes infratores, estando ambos sob a responsabilidade da política assistencial da Secretaria Estadual de Assistência Social e Cidadania, estabelecidos pelo Decreto nº 14.596 de 04 de outubro de 2011 (PIAUÍ, 2011, p. 3).

Entretanto, os jovens brasileiros constituem-se como a faixa mais vulnerável às situações de violência, sobretudo àquelas de maior potencial ofensivo, como é o caso dos homicídios. De fato, segundo constata o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2022), no Brasil, quase 24 mil jovens tiveram suas vidas abreviadas de forma prematura no ano de 2021, vitimizadas por formas variadas de violência. Além disso, boa parte dos atos de maior potencial contra a vida são cometidos por adolescentes que, ao serem capturados, são enviados ao sistema nacional de socioeducação e podem cumprir medidas diversas, sendo a internação a mais gravosa.

Em razão dessas questões, este ensaio tem como finalidade discutir o encarceramento juvenil como uma das faces cruéis da abjeção, partindo da interlocução de teorizações provenientes de filósofas (KRISTEVA, 1982; BUTLER, 2009) e psicanalistas (FREUD, 1919; LACAN, 1967) que discutem o caráter de desumanização e segregação presente nas formas atuais de tratamento da juventude, cujo rosto mais atroz é o racismo. Dessa maneira, apresentaremos a noção de “abjeto” presente de forma embrionária em Freud (1919) para, em seguida, discutirmos essa noção em Kristeva (1982) com sua importante atualização feita por Butler (2019) para, por fim, apontar como a abjeção é aquilo que, estruturalmente, ampara discursivamente a segregação.

O abjeto a partir de Freud

A noção de abjeto ou abjeção presente tanto em Kristeva (1982) quanto em Butler (2019) é proveniente da elaboração freudiana conceituada como *Das Unheimliche* (FREUD [1919]1996); em português, nas traduções mais correntes, o termo foi apresentado como “O inquietante”, “O sinistro”, “O perturbador”, “O estranho”, palavras que tentam delimitar, mas não conseguem dar a exatidão desse desconcertante afeto. No entanto, uma tradução bastante aceita por psicanalistas é a ideia de que *unheimliche* circunscreve o estranho-familiar, ou seja, um objeto ao mesmo tempo estranho e reconhecido pelo sujeito. Conforme apontado por Butler (2019), a noção de abjeção significa, na tradução literal do latim, “rejeitar, repudiar, expulsar” e se associa à noção psicanalítica de *Verwerfung*, que implica uma expulsão radical, uma forclusão fundadora do sujeito e que, conseqüentemente, estabelece a fragilidade dessa fundação. Entretanto, a noção de abjeção se configura como uma condição degradada ou excluída dentro dos termos da sociabilidade. Na psicose – condição que se dá como efeito da forclusão – aquilo que foi repudiado ou excluído do real retorna, involuntariamente, inclusive no campo social, colocando o sujeito em ameaça. Em consonância com a noção psicanalítica, Butler sustenta que pretende “propor que certas zonas abjetas dentro de sociabilidade também oferecem essa ameaça, constituindo zonas inabitáveis que o sujeito, em sua fantasia, supõe serem uma ameaça à sua própria integridade com a perspectiva de uma dissolução psicótica” (BUTLER, 2019, p. 49).

Conforme pode ser constatado no texto de Freud (1919), *Unheimliche* é definido como “tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz” (FREUD, [1919]2006, p. 243); “O inquietante” se refere a um objeto gerador de fascínio e terror, não sendo, no entanto, decorrente de algo externo ou desconhecido, mas de alguma coisa estranhamente familiar, “o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (FREUD, [1919] 2006, p. 249). Dito de outra forma, o estranho é alguma coisa que, por sua condição e efeitos, deve ser mantido fora do campo da consciência. Nesse sentido, o “assustador” ou “aterrorizador” é alguma coisa que traz em seu bojo marcas, traços ou vestígios de algo que já foi intimamente familiar, tendo sido outrora afastado por intermédio do recalque, mesmo devendo ter permanecido oculto. Em síntese, pode-se dizer que o objeto causador da estranheza produz uma experiência ao mesmo tempo atraente e aterrorizante decorrendo em repulsa. De certo modo, estas e outras noções freudianas servem de base para o pensamento de Kristeva.

O abjeto em Kristeva e Butler

Julia Kristeva é uma herdeira do pensamento psicanalítico, sobretudo das referências extraídas de Freud e Lacan. Na elaboração de sua noção de abjeção, apoia-se também na noção de *unheimliche* de Freud, mas de uma maneira ainda mais radical, a nosso ver. De acordo com Rufino (2021), os estudos psicanalíticos de Kristeva sobre as fronteiras do “eu” e da constituição da subjetividade se apoiam em autores como Sigmund Freud, Mary Douglas e George Batailles para desenvolver o conceito de abjeção que, para esse autor, possui uma significativa relevância em razão de seu potencial heurístico.

O conceito de abjeção é tributário de Freud sendo, no entanto, diferente e mais impactante, tendo em vista que é construído sobre o não reconhecimento de seus próximos: nada lhe é familiar, nem mesmo uma sombra de recordação. Para a pensadora de origem búlgara, “antes mesmo que as coisas sejam para ela – antes, pois, que sejam significáveis – ela as expulsa, dominada pela pulsão, e faz para si um território cercado pelo abjeto” (KRISTEVA, 1982, p. 5). Na perspectiva adotada por Kristeva, o abjeto está lá, desde o início. Trata-se de elaborar a ideia de que o abjeto se comporta aos modos de um Eu/Ego segregado e marginalizado pelas imposições ferozes de um Supereu/Superego, não se submetendo, no entanto, a ele.

Como o elemento recalcado no simbólico retorna no simbólico sob forma de sintoma, o objeto abjeto é rejeitado e excretado, permanecendo em constante ameaça para o aparelho psíquico. Para Kristeva, o abjeto é “aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem [...] é aquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras” (KRISTEVA, 1982, p. 4). Em outras palavras, o que é rejeitado é o duplo de si, conforme dito acima em relação a Freud, ou seja, um estranho que é profundamente familiar. Sendo assim, interroga-se: aquilo que é abjeto no tecido social só o é em função de sua condição de sintoma de uma dada sociedade?

Na releitura do conceito de abjeto de Kristeva, a filósofa estadunidense Judith Butler (2019, p.23) argumenta que “o abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito”. Segundo ela, no entanto, “viver sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito”. Tal posição promove uma identificação desse

sujeito com esse lugar de exclusão e abjeção em que, de algum modo, o interior não se difere por completo do exterior. Butler aponta o caráter fundante da abjeção, ao mesmo tempo em que essa fundação é, para ela, frágil. Em sua tentativa argumentativa, se apropria do conceito de Real³²⁸ lacaniano para dizer que:

A noção de abjeção designa um estado degradado ou excluído dentro dos termos da sociabilidade. De fato, aquilo que é forcluído ou repudiado nos termos psicanalíticos é precisamente o que não pode retornar ao campo do social sem provocar a ameaça da [...] dissolução do próprio sujeito. Quero propor que certas zonas abjetas dentro de sociabilidade também oferecem essa ameaça, constituindo zonas inabitáveis que o sujeito, em sua fantasia, supõe serem uma ameaça à sua própria integridade com a perspectiva de uma dissolução psicótica (BUTLER, 2019, p. 50).

Embora sendo pensado de forma prioritária a partir da lógica heteronormativa que coloca as outras formas de expressão sexual como corpos abjetos, Butler argumenta que outros corpos também podem ser colocados nessa categoria analítica, tendo em vista que também invadem e ameaçam a sociabilidade. É a partir dessa ampliação dada pela autora que se pensa aqui, no presente ensaio, nos corpos de adolescentes que, em conflito com a lei, são colocados em espaços marcadamente garantidores da exclusão social, como é o caso dos espaços ditos socioeducativos. Nesses espaços pode-se identificar a construção discursiva como “restrição constitutiva”, construções que recaem sobre esses corpos marcadamente pretos, pobres e periféricos. Butler nos convida a pensar acerca dessas restrições que, em razão de seu poder e domínio, promovem segregação entre os corpos inteligíveis e os impensáveis, são restrições que, a seu ver, produzem um domínio de corpos impensáveis, abjetos, inabitáveis. De acordo com ela, tais domínios não são opostos entre si, tendo em vista que as oposições são típicas de uma dada inteligibilidade; para Butler (2019, p. 17): “O último é o domínio excluído e ilegível que assombra o domínio antecedente como o espectro de sua própria impossibilidade, o próprio limite para a inteligibilidade, seu exterior constitutivo”.

A ideia de que para determinadas existências serem reconhecidas e, portanto, serem enquadradas como vidas de valor, que outras tantas vidas que não importam devem ficar do

³²⁸ O Real é uma noção teórica elaborada pelo psicanalista francês Jacques Lacan para designar um dos três registros da realidade, ao lado do simbólico e do imaginário. O Real é primeiramente definido por sua negativa, ou seja, o Real não é a realidade. Para Lacan (1974), o real é fora do simbólico, ou seja, é tudo aquilo que escapa à representação e, portanto, não se conecta a nada. É sem lei e também não se inscreve, aparecendo com um sem-sentido que incessantemente aparece sob forma de repetição. Dito de outra maneira, o Real é aquilo que não funciona: “é a diferença entre o que funciona e o que não funciona. O que funciona é o mundo. O real é o que não funciona”. Entretanto, isso que “não funciona” é sempre apreendido de uma forma bastante singular, a partir do Inconsciente de cada ser falante. Para um discussão melhor, conferir: LACAN, Jacques. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005, p. 61.

lado de fora dessa moldura, na periferia, foi desenvolvida por Judith Butler (2015). Nem todas as vidas são passíveis de serem reconhecidas como vivíveis. Para Butler, certas normas delimitam quais vidas importam, e essas normas deixam de fora obrigatoriamente as vidas que não importam, ou seja, os matáveis ou não-vivíveis. De um lado, portanto, está o vivível e do outro lado está o abjeto, que é aquilo que permite com que as formas de vida presentes nos espaços habitáveis construam, a partir da diferenciação com o abjeto, a falsa sensação de identidade e, portanto, coesão grupal.

Desse modo, a intolerância em relação ao outro que possui uma marca que o identifica como não-vivível é uma forma de fazer existir com mais consistência a abjeção. De acordo com Butler (2015), o corpo abjeto não é rejeitado por ser visto sem predicados, mas, sim, porque certas instâncias discursivas e sociais foram capazes de produzir a partir de objetivos políticos específicos e também com finalidades políticas específicas, como foi o caso do encarceramento dos “loucos” em Barbacena ou o aprisionamento dos adolescentes no sistema socioeducativo brasileiro.

Assim, pensar na categoria “adolescente em conflito com a lei” coloca-se para nós com uma interpelação proveniente das formas categóricas de nomeação realizadas discursivamente pelas múltiplas formas de poder e dentre eles talvez o mais explícito de todos que é o jurídico. Nesse sentido, podemos asseverar que esses adolescentes de quem são ceifadas suas adolescências são “seres abjetos” em que sua condição de humanidade foi interrogada e até mesmo retirada. Cabe-nos, assim, refletir sobre a condição de abjeção pela qual jovens privados de liberdade são, desde muito cedo, nela colocados.

Privação de liberdade, violência e o sistema socioeducativo piauiense

Como é correntemente concebido no meio acadêmico, a infância e a adolescência são uma invenção da modernidade (ARIÈS, 1981; SCHOEN-FERREIRA; AZNAR-FARIAS; SILVARES, 2010) e o estatuto que lhes é dado hoje é resultado, entre outras coisas, de um processo de discussão em torno de seus direitos e deveres. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 inaugurou a “Doutrina da Proteção Integral à Criança e ao Adolescente”, tendo sido regulamentada pela Lei nº 8.069/90 (ECA) (BRASIL, 1990), o que promoveu modificações importantes no modo de compreensão jurídico-social da infância e da adolescência no país. Para a Constituição Federal, cabe tanto à família quanto à sociedade e ao

Estado o dever de assegurar à criança e ao adolescente direitos fundamentais que garantirão seu desenvolvimento e gradual inserção na vida social.

Assim, a doutrina da proteção integral da infância e adolescência estabelece também um conjunto de medidas de responsabilização do adolescente quando do cometimento de ato infracional através da aplicação de medidas socioeducativas cuja visada fundamental é a função pedagógica mirando a reinserção desse jovem. Para a execução dessas medidas, o Brasil estabeleceu a criação do sistema socioeducativo em que no seu bojo pode-se conceituar como o “conjunto de todas as medidas privativas de liberdade (internação e semiliberdade), as não privativas de liberdade (liberdade assistida e prestação de serviço à comunidade) e a internação provisória” (BRASIL, 2006, p. 18). Os princípios básicos da brevidade, excepcionalidade e respeito devem nortear a aplicação das medidas e, segundo Garcia (2009, p. 18), ao ser aplicada, a cautela deverá ser o fundamento central da medida, tendo em vista que se trata de ofertar possibilidades “concretas ao sócioeducando, sujeita-se, por consequência, aos princípios constitucionais norteadores da Proteção Integral, quais sejam: os da brevidade, excepcionalidade e respeito à condição peculiar de pessoa em desenvolvimento”.

Desse modo, a internação constitui-se como a medida mais gravosa a ser aplicada pelo judiciário ao adolescente que cometeu ato infracional. É oportuno destacar que a legislação brasileira que versa sobre o adolescente em cometimento de ato infracional aponta que a privação de liberdade do adolescente em conflito com a lei, por ser uma medida extrema, deverá ser aplicada somente em três situações: i) quando se tratar de ato infracional cometido mediante grave ameaça ou violência à pessoa; ii) por reiteração no cometimento de outras infrações graves; iii) por descumprimento reiterado e injustificável de medida anteriormente imposta (DIGÍACOMO, 2010). No Brasil, entretanto, há cerca de 22.640 jovens em situação de privação de liberdade por internação, sendo que o estado do Piauí possui 107 jovens privados de liberdade no conjunto de uma população de 3.264.531 habitantes (BRASIL, 2012; BRASIL, SIPIA, 2020).

Por outro lado, a violência contra jovens e adolescentes, sobretudo aqueles cujos traços de raça, situação socioeconômica e escolaridade os colocam em situação evidente de desvantagem e exclusão social parece ser, não apenas no estado do Piauí, mas também em toda a república, uma violência que poderíamos chamar de estrutural. A título de ilustração, o Atlas da Violência dos municípios brasileiros 2019 (IPEA, 2019) assinala que o Piauí é um dos estados com menor taxa de assassinatos da região Nordeste brasileira e a violência letal

apresentou uma média estadual de 11,4, uma das menores do país, sendo que tal fato representou uma queda em relação ao apresentado em 2016. Todavia, ainda que o estado apareça como um dos menos violentos do país no que tange às taxas de homicídio, é destacável o risco acentuado de ser jovem e negro no estado, principalmente se for do sexo masculino.

De modo geral os estados nordestinos apresentam as maiores taxas de mortalidade do Brasil e também os maiores riscos relativos, ou seja, na região Nordeste existe maior proporção de jovens negros vítimas de homicídio quando comparado com a mortalidade de jovens brancos. De maneira mais específica, o Piauí apresenta a menor taxa de homicídios de jovens negros na região Nordeste, e mesmo assim um jovem negro tem 3,3 vezes mais chances de morrer assassinado que um jovem branco, o que representa uma alta vulnerabilidade na escala do Índice de Vulnerabilidade Juvenil (BRASIL, 2017). Ainda que rapidamente apresentados, os dados demonstram que existe um maior risco em ser jovem negro no Piauí e ainda uma presença pequena de jovens em acometimento de ato infracional quando se leva em consideração a proporção referente à população estadual. Não obstante, parece haver uma maior preocupação no “encarceramento” desses jovens do que um vívido interesse na execução de medidas de proteção, amparo e orientação da juventude no que diz respeito a seu direito fundamental de inserção social.

De certo modo, conforme sustenta Wacquant (2001), a contemporaneidade produz a segregação como uma marca importante e, ademais, reproduz e naturaliza a barbárie e a perpetuação da violência. Assim, com o evidente aprimoramento das desigualdades sociais e de oportunidades com uma de suas funestas consequências, que é o aumento da violência, há também uma amplificação das vozes que clamam por um estado mais policialesco e penal. Paralelamente à uma tendência de crescimento da segregação, parece-nos que a sociedade brasileira depositou sobre os jovens infratores uma cultura de intolerância, opressão e discriminação, o que ressoa a lógica segregativa-punitiva do “bandido bom é bandido morto”. Nesse sentido, Deslandes, Assis e Santos (2005) argumentam que a herança das políticas perpetradas ao longo do Século XX brasileiro no que respeita aos jovens infratores transmitiu a marca simbólica da opressão que deve recair sobre esses corpos, dificultando a assimilação de uma política de proteção integral à infância e adolescência. Para eles, o que se constata no sistema socioeducativo é uma espécie de reprodutibilidade da lógica social em curso no país, ao que eles afirmam: “Uma área em que se nota claramente a importância da clivagem socioeconômica sobre a juventude é a da institucionalização dos que estão em conflito com a

lei, no momento em que são privados de liberdade” (DESLANDES, ASSIS, SANTOS, 2005, p. 88). Segundo esses autores, existe uma significativa discrepância entre o número de vagas e a demanda por internação, o que cristaliza em superpopulação institucional, sendo mais um dado a ser considerado dentre aqueles que apontam para o acentuado nível de afronta, humilhação, abusos, agressões e expropriação de direitos a que estão submetidos os jovens que ali se encontram.

Esses autores discutem ainda a estrutura dos ambientes socioeducativos, sendo que “O perfil das unidades de internação existente no ano de 2002 mostra que, em 71% das unidades, o ambiente físico não é adequado às necessidades da proposta pedagógica, existindo, em média, 25 adolescentes por quarto” (DESLANDES, ASSIS, SANTOS, 2005, p. 88). E, ainda que 85% dos estabelecimentos acenem para a presença de ações pedagógicas e profissionalizantes, é corriqueira a associação das atividades com a lógica punitiva. Assim, mais uma vez se verifica a violência estrutural brasileira ecoando no sistema socioeducativo, sobretudo no que diz respeito à perpetuação repetitiva dos dados socioeconômicos presentes na sociedade e que são encontrados nos centros de internação, mesmo 20 anos após a pesquisa realizada pelos autores. Esse fenômeno social pode ser constatado em múltiplas investigações que demonstram a similaridade entre os dados socioeconômicos dos adolescentes infratores como algo “similar ao dos que morrem por homicídios, principal tipo de causa externa que vitimiza adolescentes. Essa similaridade indica que ambos os tipos de violência ocorrem no grupo social de mais baixa renda” (DESLANDES, ASSIS, SANTOS, 2005, p. 88) e, como se sabe, a baixa renda e o reduzido grau de instrução/escolaridade somadas à baixa frequência escolar e ocupação de baixa qualificação estão presentes nas duas populações investigadas.

Com base nesses dados mais gerais, resta-nos verificar como o sistema socioeducativo piauiense se estrutura e se propõe a realizar a importante tarefa de socioeducação de jovens em conflito com a lei. Resta, ainda, refletir sobre as modalidades de abjeção presentes nesse sistema, com a sua quase inarredável condição de ser uma das linhas finais da segregação social vivenciada pelos adolescentes precarizados. Nesse sentido, é oportuno considerar que a precariedade da vida é uma condição talvez presente em todas as existências sociais. Todavia, a associação de variáveis sociais como condição socioeconômica, escolaridade, território, raça e sexo reforçam e amplificam as condições de uma vida precária, tornando essa vida mais precária ainda.

Abjeção, crime, castigo e abjeção

Os índices que contabilizam a dimensão da impossibilidade de socioeducar no Piauí são alarmantes e demonstram que abjeção está no início, no fim e no meio da vida precária desses adolescentes. Como as evidências demonstram, a cada ano o CEM amplia o número de vagas para o aprisionamento de jovens no estado e os dados referentes ao encarceramento apontam para um constante crescimento. Segundo o plano estadual de socioeducação, comparando dados do ano de 2010 e 2013, verifica-se que houve um aumento em torno de 9% no número de adolescentes que deram entrada nas Unidades de Atendimento Iniciais (PIAUÍ, 2015).

Da mesma maneira, os dados também demonstram que os índices de atos infracionais seguem basicamente os mesmos padrões de 2010, com um leve aumento de roubo qualificado (PIAUÍ, 2015). No que tange às famílias dos adolescentes internados, tanto em 2010 quanto em 2013, a renda mensal é igual ou inferior a um salário mínimo, sendo que 55% estavam incluídas no Programa Bolsa Família. Da mesma forma, os dados confirmam a baixa escolaridade desses jovens internados, sendo que 76,7% ainda não haviam completado o Ensino Fundamental, com média de escolarização no 6º ano, e 12% sequer eram alfabetizados (PIAUÍ, 2015). Esses dados, de algum modo evidenciam a condição de vida precária na qual esses jovens são fixados desde sempre.

De modo geral, os dados apresentados no Piauí não são tão diferentes dos apresentados no restante do país. Segundo Zappe e Ramos (2010), 96,3% dos adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas não possuíam o Ensino Fundamental completo. Em uma pesquisa realizada em 1997, o resultado foi semelhante, o que demonstra que passados muitos anos a situação da juventude mais pobre brasileira e que adentra no sistema socioeducativo continua sendo, de algum modo, alijada desse direito básico do cidadão moderno (VOLPI, 1997). A constatação feita por Zappe e Ramos (2010) é a de que há um “fracasso da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público em assegurar a efetivação dos direitos de crianças e adolescentes referentes à educação, e particularmente do Estado, que deve assegurar à criança e ao adolescente o Ensino Fundamental, obrigatório e gratuito” (ZAPPE, RAMOS, 2010, p. 370). Para além da mera constatação empírica, esses dados evidenciam que os critérios idade e nível de instrução servem para escamotear a segregação que permanece no país em torno das condições socioeconômicas, de gênero e de cor desses adolescentes. Isso posto, nota-se a condenação à segregação oriunda da cada vez mais evidente desigualdade

social que impera no país, fazendo com que as condições sociais objetivas, ao se encontrarem com fragilidades psíquicas, podem levar o jovem ao cometimento de ato infracional. Um dado interessante a ser notado nas estatísticas oficiais é a omissão da categoria raça/cor. Ainda que nos planos individuais dos adolescentes esse critério seja obrigatório constituindo-se, inclusive, como um indicador importante a ser considerado pelo SINASE. O cômputo mensal emitido pelo Centro Educacional Masculino não leva em consideração esse relevante dado. De acordo com o relatório de missão a unidades de privação de liberdade do estado do Piauí (CAMURI; SILVA; SILVA, 2018), o sistema socioeducativo piauiense, ao optar por não trabalhar com a perspectiva de raça/cor/etnia reforça a desigualdade racial e incorre em grave erro “pois a olhos vistos é a juventude negra que adentra a esses calabouços. É a população negra em sua maioria que entrega seus filhos a esse cotidiano de dor e sofrimento” (CAMURI; SILVA; SILVA, 2018, p.145).

Dados do IBGE (2010) indicam que o estado do Piauí possui uma população negra ou parda de 78,5% e, segundo Camuri, Silva e Silva (2018), esse indicador “Por si só esse é um dado que aponta a necessidade de se haver uma construção de marcadores sociais que auxiliem na construção de uma política pública que trabalhe de forma responsável o desenvolvimento social encarando essa realidade” (CAMURU; SILVA; SILVA, 2018, p. 145). Ao ocultar tal dado, o sistema socioeducativo demonstra-se problemático igualmente por não ter sequer o perfil étnico-racial dos adolescentes atendidos. A operação de ocultação poderia ser uma espécie de assujeitamento ao poder soberano que estabelece aqueles que não seriam “passíveis de luto” (BUTLER, 2015) ou até mesmo aqueles que seriam “matáveis”.

Assim, se de algum modo, conforme previsto no Plano Estadual de Atendimento Socioeducativo do Piauí (PIAUI, 2015), o que se visaria é a inclusão social do adolescente em cumprimento de medidas socioeducativas, pode-se interrogar, por outro lado, a partir das reflexões propostas por Butler (2015), se a redução desses jovens à mera categoria de “infratores” que precisam ser “incluídos socialmente” não acaba por estabelecer uma modalidade de laço social que inaugura, pelas vias da inclusão, a sua exclusão. Isso implica, de certa forma, uma política que recai sobre esses corpos fixando-os na posição discursiva de uma vida precária.

Ademais, com a evidência de muitas violações cometidas contra esses jovens, é possível considerar que o que se passa na lógica do cumprimento das medidas de internação, cuja ênfase assenta-se no aprisionamento dos corpos em detrimento de ações psicopedagógicas, de algum

modo a condição de abjeção se ratifica. Frente a um Estado que cumpre pouco com sua obrigação tanto na oferta de dispositivos que protejam esses jovens dos atos infracionais bem como diante daqueles que, em conflito com a lei, adentram pelas portas do sistema socioeducativo, talvez possamos pensar, com Agamben (2007), de que para esses jovens, reduzidos à uma vida nua, o CEM representa um espaço no qual a vida sem mediação é oferecida de modo sacrificial ao poder. Assim, frente à uma sociedade que não cumpre o papel de proteção integral de sua infância e adolescência pobres, o que restaria, talvez, seria o fato de as evidências apontarem metonimicamente para a condição biopolítica desses jovens: pretos, pobres, periféricos e de baixa escolaridade, ou seja: matáveis.

Nesses termos, Giorgio Agamben (2007) nos fornece, mais uma vez, um ponto de reflexão considerando os horrores cometidos nos campos de concentração. Para o filósofo é preciso interrogar quais procedimentos e dispositivos jurídicos e políticos que “permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito” (AGAMBEN, 2007, p. 178).

Em uma perspectiva semelhante à de Agamben e Butler, Jacques Lacan sustenta que os campos de concentração nazistas podem ser tomados como paradigmas dos efeitos de segregação na contemporaneidade. Segundo o psicanalista, o que os nazistas nos permitiram antever é que o futuro de mercados comuns “encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação”. (LACAN, 2003, p. 263). Nesses termos, o efeito reverso da universalização introduzida e produzida pela ciência e pelos mercados globalizados acarreta remanejamentos dos grupos sociais levando-os à segregação, dos quais os campos de concentração anteciparam o modelo. O vaticínio lacaniano, por esse caminho, aponta não somente para a escala planetária que a ciência e o mercado inaugurariam, mas também para os efeitos contraditórios inaugurados pelo imperialismo. Desse modo, a questão colocada por Lacan em “como fazer para que massas humanas fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas?” (LACAN, 2003, p. 360-361), talvez encontre resposta naquilo que se torna cada vez mais evidente, que é o aumento da desigualdade social com sua decorrente segregação. Frente às situações de pobreza, segregação e encarceramento dos corpos negros, jovens e iletrados, outros discursos além do jurídico, sociológico ou filosófico poderiam ser convocados para repensar a segregação e seus efeitos deletérios sobre as vidas não passíveis de luto ou matáveis.

Nesse sentido, embora este ensaio não pretenda discutir o modo como a filosofia pode se inserir nos debates sobre essas instituições, ainda que brevemente ela poderia ser convocada a interrogar como os filósofos responderão à crescente segregação trazida à ordem do dia.

Considerações finais

O discurso de autoridade encerrado em “*Roma locuta, causa finita*” remete ao peso decisório do discurso jurídico e de vários outros discursos de autoridade presentes nas democracias atuais. Como uma forma de oposição ao pensamento conservador e ao discurso neoliberal que inauguram novas formas de laço social contemporâneo, Žizek (2011) propõe uma inversão no enunciado acima como uma possível saída à invencibilidade do mercado comum proposto pelo capitalismo neoliberal. Para ele, no lugar da aparente invencibilidade da “Roma do Capitalismo” com seus efeitos segregativos, *Causa locuta, Roma finita* talvez seja uma forma de fazer vacilar os estamentos presentes nos enunciados totalitários, apontando que, quando se deixa a causa falar, Roma pode ser abalada.

Nesse sentido, pensar em um panorama descritivo do Centro Educacional Masculino do Piauí é uma tentativa de ir além das aparências e, de alguma maneira, permitir que “*causa locuta*”, ou seja, que uma certa verdade fale. Assim, de certa forma, este ensaio pretendeu discutir a política de socioeducação e sua execução no Piauí, a par com a noção de abjeção, proposto por Júlia Kristeva. Por um lado, a abjeção e suas derivações, como a segregação, por exemplo, se inscrevem na atualidade como uma busca por parte do Estado e da sociedade civil em promover a ressocialização de jovens em conflito com a lei e, por outro, ela se inscreve previamente ao crime, tendo em vista uma série de determinantes sociais construídas historicamente em um país amplamente marcado pela desigualdade social e a segregação que ela acarreta, talvez com sua manifestação mais cruel, que é o racismo. Nessa perspectiva, compreendemos a segregação como uma lógica imbricada na política de abjeção, ou seja, a segregação-abjeção é um efeito de discurso e, principalmente, constitui-se como um modo de organização da vida social, uma “via de tratar o insuportável, o impossível de suportar” (SOLER, 1998, p. 46).

Assim, a nosso ver, a presente leitura da relação entre crime e castigo em jovens em conflito com a lei aponta para uma série de descompassos entre os referenciais propostos pelas diretrizes e legislações referentes à socioeducação, bem como desvelam os recorrentes e

persistentes casos de desigualdade, segregação e racismo presentes num estado tão desigual quanto o Piauí. De algum modo, aquilo que o laço social rejeita – jovens pobres, pretos e pardos, periféricos, precarizados educacionalmente – volta em forma de um estranho objeto no tecido social, embaralhado no conflito com a lei, é mais uma vez aliado do tecido social só que agora com mais esse traço que constitui a sua abjeção, a saber a pena imposta. Dessa maneira, o retrato da medida de internação no Piauí manifesta a lógica social segregacionista que recai principalmente sobre os corpos negros, jovens, masculinos, de baixa renda e baixa escolaridade.

Por fim, seria o ato infracional cometido por esses jovens uma forma de resposta à abjeção originária que os constitui? Se a resposta for sim, significa apostar em uma saída em que seu ato alcança êxito mas a sua vida pode ser substancialmente alterada reforçando sua posição enquanto corpos abjetos? Nesse sentido, esses jovens podem ser classificados como figuras de abjeção, ou seja, são sujeitos marcados por uma pluralidade de marcas, traços, aparências, fenômenos e manifestações aos quais se pode reconhecer categorias – ao lado de tantos outros como as pessoas com deficiência, as pessoas homossexuais, dentre outros – que “produzem um domínio de corpos impensáveis, abjetos, inabitáveis”(BUTLER, 2019, p.17). São corpos que, ao trazerem a marca da abjeção, são colocados como problemáticos por não se adequarem à lógica dita normal da engrenagem social. São corpos que importam? Se sim, qual o lugar da filosofia frente aos discursos e aparatos que, incessantemente, insistem em, uma escala cada vez mais planetária, foracluir esses corpos?

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Tradução: Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- BRASIL. *Lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990*. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 14 jul. 1990.
- BRASIL. *Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente*, Secretaria Especial dos Direitos Humanos Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA). Sistema Nacional Socioeducativo - SINASE, Brasília-DF: CONANDA, 2006.

BRASIL. *Lei 12.594, de 18 de janeiro de 2012*. Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo – SINASE. Casa Civil, 2012.

BRASIL. *Resolução CNJ nº 165 de 16 de novembro de 2012*. Dispõe sobre normas gerais para o atendimento, pelo Poder Judiciário, ao adolescente em conflito com a lei no âmbito na internação provisória e do cumprimento das medidas socioeducativas, 2012b.

BRASIL. Presidência da República. *Secretaria Especial dos Direitos Humanos*. Sistema Nacional do Atendimento Socioeducativo (SINASE). Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, 2015.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Governo. *Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes*. Secretaria de Governo da Presidência da República, Secretaria Nacional de Juventude e Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017.

BRASIL. *Panorama Nacional: A Execução das Medidas Socioeducativas de Internação Programa Justiça ao Jovem*. Poder Judiciário. Brasília: CNJ, 2012a. Disponível em: www.cnj.jus.br. Acesso em: 07 maio 2018.

BRASIL. *Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente*. Sistema do Plano Individual de Atendimento (SIPIA). Sistema Nacional Socioeducativo (SINASE), 2020.

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. *Código Penal*. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm. Acesso em: 08 jan. 2020a.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. Tradução de Verônica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019.

CAMURI, A. C.; SILVA, J. de R. de A. e; SILVA, L. G. M. *Relatório de missão a unidades de privação de liberdade do estado do Piauí*. Mecanismo nacional de prevenção e combate à tortura. Brasília, 2018.

DESLANDES, S.F; ASSIS, S.G; SANTOS, N.C. Violência na adolescência. Sementes e frutos de uma Sociedade desigual. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. *Impacto da violência na saúde dos brasileiros*. Brasília: Ministério da Saúde, 2005. p. 79-105.

DIGIÁCOMO, M. J. *Estatuto da criança e do adolescente anotado e interpretado*. 7. ed. Curitiba: Ministério Público do Estado do Paraná; Centro de Apoio Operacional das Promotorias da Criança e do Adolescente, 2017.

DUASE. *Proposta pedagógica do Centro Educacional Masculino*. Teresina: DUASE, 2012.

FREUD, S (1919). O estranho. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

GARCIA, Luciyellen. A medida sócio-educativa de internação e suas nuances frente ao sistema protecionista preconizado pelo estatuto da criança e do adolescente e a realidade social. *Âmbito Jurídico*. São Paulo, v. 68, p. 7.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Características étnico-raciais da população: classificações e identidades. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/pesquisa/23/25888?detalhes=true>. Acesso em: 29 jan. 2021.

FORUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário brasileiro de segurança pública*. Brasília: FBSP, 2022.

LACAN, J. “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 249-264.

LACAN, J. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

PIAUÍ, Governo do estado do. Decreto Nº 14.596 de 04 de outubro de 2011, Institui, no âmbito do Estado do Piauí, a Comissão Intersetorial de avaliação e acompanhamento do Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo - SINASE. Diário Oficial do Estado, Teresina, PI, 04 out. 2011. PIAUÍ. Governo do estado do. Secretaria da Assistência Social e Cidadania - SASC. Plano Estadual de Atendimento Socioeducativo do Piauí 2015-2023. Teresina, 2015.

SOLER, C. (1998). Sobre a segregação. In: Bentes, L.; Gomes, R. (orgs.). *O brilho da infelicidade*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

SCHOEN-FERREIRA, T. H.; AZNAR-FARIAS, M.; SILVARES, E. F. de M.. Adolescência através dos séculos. *Psic.: Teor. e Pesq.* Brasília, v. 26, n. 2, 2010.

VOLPI, M. (org.) *O adolescente e o ato infracional*. São Paulo: Cortez, 1997.

WACQUANT, L. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

ZAPPE, J. G.; RAMOS, N. V. Perfil de adolescentes privados de liberdade em Santa Maria/RS. *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 365-373, Aug. 2010.

ZIZEK, S. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011