

Teorias e práticas do poder como violência: reflexões a partir de Benjamin, Derrida e Agamben

Eduardo Moura Pereira Oliveira

Eduardo Moura Pereira Oliveira

é Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
E-mail:eduardomoura@gmail.com

Resumo

O objetivo deste trabalho é apontar alguns problemas a respeito do poder como violência, a partir da ideia de *Gewalt*, presente no ensaio de Walter Benjamin *Para uma crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)*. De caráter polissêmico, *Gewalt* pode significar “violência” ou “poder”, ponto que será explorado pelo autor no ensaio. Ao analisar certa tendência à monopolização do poder sobre o indivíduo, pelo direito moderno, Benjamin aponta para a polícia como uma expressão espectral, cuja atuação se localiza na indiscernível fronteira entre a *Gewalt* instauradora e a *Gewalt* mantenedora, de modo que suas ações estão sempre entre o poder e a violência, entre o legítimo e o ilegítimo. Possui, portanto, um papel dúbio, o que forma um nó de indiscernibilidade entre o que pode ser caracterizado como violência policial e o que é prerrogativa do poder da polícia. Os desdobramentos críticos da formulação benjaminiana aparecem pela leitura de Jacques Derrida, através, não da perspectiva de uma justiça divina, mas pelo conceito de diferença. No texto *Prenome de Benjamin*, Derrida irá explorar a crítica da *Gewalt* e a relação entre estado e direito, para revelar como a violência está inserida em um sistema institucional, não podendo ser dissociada do aparato governamental. Ao fazer uma análise das relações entre a violência e as esferas da justiça e da lei, a discussão teórica entre Benjamin e Derrida forma uma base de onde é possível entender o estado de exceção, presente em Agamben. Nesse sentido, trata-se aqui de três versões críticas do poder como violência, no sentido de instituir um problema do ponto de vista político. Em seguida, o olhar se volta para alguns episódios contemporâneos, capazes de depor a respeito das questões levantadas pelos autores. Dessa forma, cabe uma análise dos critérios de justiça à luz da crítica ao aparato jurídico feita por Benjamin, Derrida e Agamben

Palavras-chave

Poder; Lei; Justiça; Violência.

Abstract

This work objective is to aim some problems regarding power as violence, from the idea of *Gewalt*, present in the Walter Benjamin essay for a critique of violence (*Zur Kritik der Gewalt*). Of a polysemic character, *Gewalt* can mean “violence” or “power”, a point that will be explored by the author in the essay. In analyzing a certain tendency toward the monopolization of power over the individual by modern law, Benjamin points to the police as a spectral expression, whose performance lies at the indiscernible boundary between the *Gewalt* settler and the *Gewalt* maintainer, so that his actions are always between power and violence, between the legitimate and the illegitimate. It has a

Teorias e práticas do poder como violência: reflexões a partir de Benjamin, Derrida e Agamben

Eduardo Moura Pereira Oliveira

dubious role, which forms a knot of indiscernibility between what can be characterized as police violence and what is the prerogative of police power. The critical unfolding of the Benjaminian formulation appears from Jacques Derrida's reading, not from the perspective of divine justice but from the concept of difference. In Benjamin's Pretense, Derrida will explore Gewalt's critique and the relationship between state and law revealing how violence is embedded in an institutional system and cannot be dissociated from the government apparatus. As an analysis of the relationship between violence and the spheres of justice and law, the theoretical discussion between Benjamin and Derrida forms a basis from which one can understand the state of exception present in Agamben. These are three critical versions of power as violence, in the sense of instituting a problem from the political point of view. Then the look turns to some contemporary episodes, capable of testifying about the issues raised by the authors. Thus, it is necessary to analyze the criteria of justice in the light of the criticism of the legal apparatus made by Benjamin, Derrida and Agamben.

Keywords

Power; law; justice; violence.

Introdução

Ainda que Kant tenha formulado as bases de um estado regido pelo entendimento humano, em *A Paz Perpétua*, a violência jamais deixou de atuar na definição dos destinos dos homens. Pensar no papel da violência dentro dos regimes democráticos implica considerar categorias como a legitimidade e as articulações com o poder. Refletindo sobre o que aconteceu em Auschwitz, Agamben irá questionar: o direito, de fato, satisfaz as nossas expectativas de justiça? Conclui que interessa mais ao direito o procedimento e a própria conclusão jurídica, que a pretensão de se chegar à justiça ou à verdade. Assinala um traço conservador, cuja marca é a de uma estrutura fechada em si, voltada para o esforço em se realizar procedimentos coerentes. O autor desdobra suas teses, a partir da crítica de Walter Benjamin a respeito do poder-violência. No texto *Zur Kritik der Gewalt*, de 1921, Benjamin constrói sua crítica ao ordenamento jurídico dentro do aparato estatal, com base na ambiguidade contida no termo *Gewalt*, cujo significado está na fronteira entre os pares “poder-como-violência” e “violência-como-poder”. Seus usos e apropriações são alvo de uma analítica cuja direção aponta certa tensão entre o poder político e a violência. De acordo com Benjamin, a dissociação entre as noções de violência e direito garante a instauração e manutenção de uma face oculta do poder, cuja força está para além da ordem estatal. Dada a ausência de um critério único de justiça, Benjamin mostra como a instauração de um direito corresponde à instauração de um poder enquanto expressão da violência. O ensaio se tornou, ainda, objeto de reflexão de Jacques Derrida, ao final dos anos 80, na conferência em que procura desconstruir o direito. Em vista desse eixo teórico, pretendo apresentar algumas linhas gerais das formas de articulação do poder, nas democracias modernas, tendo como foco a ordem jurídica e sua relação com a violência.

Poder e Violência: tensões e tangências na crítica de W. Benjamin

A obra de Walter Benjamin impressiona pelo conjunto de estudos literários na forma de artigos e escritos autobiográficos. Seu esforço em buscar um fundamento hermenêutico para o materialismo e em conciliar seu messianismo dentro de uma perspectiva histórica o fez trilhar um caminho cuja travessia envolve espiritualidade, marxismo, vida cotidiana e experiência de exclusão. Acresce ainda o fato de sua trajetória pessoal, da oposição a certo conformismo burguês, passando pelas experiências com a vanguarda modernista até a aproximação com o marxismo, que aparecem em seus textos, formando um emaranhado de forças intelectuais que tende a questionar as teorias tradicionais, seja na historiografia, seja na teoria literária. A buscar um ordenamento, podemos situar o pensamento de Benjamin dentro de duas esferas: uma político-literária, a qual problematiza os gêneros e as formas de narração, e outra historiográfica, onde reflete sobre as formas de escrita da história. E a lança que atravessa essas duas esferas é a de uma filosofia da linguagem voltada para um exercício especulativo, cujo objetivo é produzir a crítica, no sentido kantiano do termo ¹

Seja em sua face mítica, religiosa, soberana ou burocrática, o exercício do poder entre os homens sempre esteve historicamente associado à violência. O emprego da força dos vencedores sobre os vencidos, todavia, não está circunscrito ao plano da ação, pois, de acordo com Benjamin, é na linguagem que ele se propaga e se naturaliza. No ensaio, o direito figura como poder mítico, no momento em que o legal não mais diz respeito ao justo. Na medida em que a lei se distancia da justiça, o poder legal se torna o local da violência legitimada.

No ensaio de 1921, Benjamin traz uma reflexão a partir do quadro de crise da democracia burguesa e de instabilidade no parlamento europeu. O quadro de profunda crise econômica e política na Alemanha pós-guerra reforçara o antissemitismo, já que o discurso crítico da violência fracassava. Os gritos por um estado mais forte não estavam circunscritos ao aparelho político e judiciário, pois havia certa preocupação com o poderio militar como expressão simbólica da autoridade. Com o desenvolvimento dos aparelhos de comunicação de massa e a consequente formação de uma opinião pública mais vigorosa, o debate em torno da produção e execução das leis começa a ser questionado.²

O termo *Gewalt* é originário do verbo do alemão arcaico *walten*, o qual carrega o sentido de “ser forte”, ou “dominar”, ou “maestrar”. Já no alemão moderno, pós-reforma, *Gewalt* possui vários significados, como violência, força, coerção, autoridade, poder legítimo. O traço paradoxal da *Gewalt* aparece pela incompatibilidade de alguns de seus sentidos: pode ser empregada com sentido de negação do estado de direito e de quaisquer noções de justiça; não obstante, a realização do Estado, em suas funções, é intimamente ligada a esse exercício do poder. Nesse sentido, o caráter polissêmico do termo é o ponto com base no qual Benjamin irá tomá-lo como inerente a questões legais e morais. Por essa razão, Benjamin abre o texto, observando que a crítica da *Gewalt* só pode ser feita em função de suas relações com o direito e com a justiça, porque, para um ato ser considerado violento, no sentido preciso do termo, deve envolver relações éticas. Significa dizer que a ideia de violência não possui um sentido inerente, mas relacional, a saber, inscrito em uma reflexão moral. É no plano dessas relações que a violência assume polarizações, como legítima ou ilegítima, por exemplo.

Na esfera do ordenamento jurídico, Benjamin vai discutir a violência à luz da adequação entre meios e fins. Aparentemente preocupado com o grau de moralidade impregnado no exercício do direito, posiciona a violência na esfera dos meios. Nesse ponto, Benjamin assume um suposto critério à violência como meio, buscando posicioná-la no debate entre fins justos e fins injustos. Se a violência é um meio e a discussão está posicionada na justiça dos fins, temos um critério insuficiente, o qual envolve o problema da violência enquanto princípio. Em outras palavras, se a violência fosse de fato um meio utilizado apenas para fins justos e necessários, ainda assim não teríamos um critério capaz de estabelecer uma crítica da violência como princípio. Se desprezarmos os fins aos quais determinados usos da violência servem, permaneceria a questão se o fundamento da ação é moral. Dessa forma, Benjamin está construindo uma especulação sobre os limites para uma crítica da violência entendida como meio, com o aparente objetivo de entrar na reflexão sobre o conceito de justiça pelo terreno da moral, pois justamente o que permite pensar a justiça a partir do termo “violência” é a polissemia contida na ideia de *Gewalt*.

Benjamin se baseia nas duas orientações históricas do ordenamento jurídico: o direito natural e o direito positivo. Enquanto o primeiro não vê problema na aplicação de meios violentos para fins justos, o último está debruçado sobre a questão dos meios justos.

O direito natural toma a violência como matéria-prima, um dado da natureza, ao passo que sua prática se torna questionável somente quando serve a fins injustos. Benjamin reconhece o esforço do direito positivo em concentrar-se da justificação dos meios para a realização da justiça dos fins, no entanto, ambas as escolas compartilham o erro de estabelecer um nexos fundamental entre meios e fins: “a antinomia se mostraria insolúvel se o pressuposto dogmático comum for falso; se por um lado, meios justificados, e, por outro, fins justos se encontram num conflito inconciliável” (BENJAMIN, 2013, p.124).

Uma crítica da violência não se encerra na discussão entre a justeza dos meios, tal como o direito positivo preconiza. Isolando a dimensão dos fins, Benjamin identifica uma diferenciação-chave para a classificação dos tipos de violência, na teoria positiva: a violência sancionada e a violência não-sancionada. O critério para uma crítica da violência na teoria positiva é a sua conformidade ao direito da violência, ou seja, sua sanção. O fundamento para a classificação de um poder/violência como algo legítimo ou ilegítimo é o reconhecimento ou não-reconhecimento histórico de seus fins, aos quais a ordem jurídica se empenha em colocar limites, por meio de fins de direito até mesmo nos domínios dos fins naturais. Benjamin está postulando o banimento dos fins naturais pelos fins jurídicos, que delega para si o poder de perseguir e sancionar de acordo com seus próprios meios. Todo poder/violência não originário da ordem jurídica contém em si um potencial de subversão, uma capacidade de suportar novas ordens, “um perigo capaz de solapar a ordenação de direito” (Benjamin, 2013, p.127).

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, 2013, p.127).

Aqui o direito aparece como uma estrutura totalizante a atuar sobre as relações humanas. Benjamin usa a imagem do “grande criminoso”, figura capaz de planejar crimes com engenhosidade, escapando do conjunto de dispositivos de vigilância, e que desperta certa admiração secreta, não pelos fins de seu ato, mas pela capacidade de escapar dessa estrutura. No “grande criminoso” está em destaque a ideia sedutora de instauração de uma ordem, através da recuperação de um poder subtraído pelo ordenamento jurídico. Com essa imagem, Benjamin pretende marcar uma possibilidade do exercício do poder/violência para além do direito, algo que funda uma nova ordem. Não se trata de um problema meramente teórico, porém, essencialmente político, pois sua circunscrição abarca as lutas políticas que buscam ser legitimadas. As reivindicações anti-hegemônicas e anticolonialistas, as greves, as manifestações contrárias a determinada postura do estado tornam-se o polo oposto do direito positivo, principal agente de legitimação da repressão. Benjamin tinha em mente o movimento grevista: “hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência” (BENJAMIN, 2013, p.128). Enquanto, pelo direito, o Estado exerce a violência institucionalizada, pelo lado dos trabalhadores, não se trata de ação violenta em si, mas do seu direito de se subtrair a uma violência exercida. Na greve, o Estado concede aos trabalhadores o emprego da violência, não como exercício de um poder, contudo, como suspensão temporária de seu próprio poder sobre os trabalhadores, enquanto negociam com os detentores dos meios de produção. No entanto, a tensão é acirrada no caso de greve geral revolucionária, quando o Estado considera com hostilidade e promulga

decretos de emergência contra as ações (BENJAMIN, 2013, p.129). Nesse ponto, observa-se um duplo domínio da ideia de violência: uma marcha contra o direito estabelecido, outra como instrumento de manutenção do direito, tal como ele atua.

140

Caso semelhante ocorre com a violência da guerra, quando “sujeitos de direito sancionam violências cujos fins permanecem fins naturais para aqueles que sancionam”, o que configura o conflito. Há de se destacar, terminada a guerra, o caráter indispensável dos cerimoniais de paz, os quais sancionam o resultado do conflito e reconhecem uma nova ordem. Como modelo cujo desenho é formado por partes antagônicas em busca de fins naturais, a violência da guerra possui um caráter de instauração de um direito:

Ele explica a tendência do direito moderno, acima mencionada, de retirar pelo menos do indivíduo enquanto sujeito de direito, qualquer violência, mesmo aquela que se dirige a fins naturais. Na figura do grande, entra em cena, confrontando o direito, essa violência que ameaça instaurar um novo direito – ameaça que, embora impotente, faz, nos casos significativos, estremecer o povo, ainda hoje em dia como nas épocas arcaicas. O Estado, entretanto, teme essa violência única 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 forçam a conceder o direito de guerra, e classes, o direito de greve. (BENJAMIN, 2013, p. 131).

Na esteira da violência da guerra, Benjamin remete a outros casos, como o militarismo – “imposição do emprego da violência como meio para fins de Estado” (BENJAMIN, 2013, p.131) – e a subordinação do cidadão às leis do serviço militar, já com função, não de instauração, mas de manutenção de um direito. Mesmo para essa violência, ressaltará Benjamin, a crítica não deverá ser poupada, pois “a violência que mantém um direito é uma violência que ameaça” (BENJAMIN, 2013, p.133). A violência mantenedora de um direito não é aquela situada nas leis, todavia, é a ameaça como um fim para o qual se reserva algo. É como se o indivíduo estivesse condenado a um destino no qual está ininterruptamente sob a ameaça da culpa e do castigo, como o drama de Rodion Raskólnikov, o personagem de Dostoiévski.³

Outra instituição que assume esse caráter no estado moderno é, segundo Benjamin, a polícia, cujo traço característico está na indiferenciação entre violência instauradora e violência mantenedora. Poder-se-ia supor que os fins da violência policial estão de acordo com os fins do direito, no entanto, a polícia está alocada nos pontos onde o Estado não mais consegue garantir seus fins. A polícia atua em casos onde não há situação de direito clara; apenas acompanha o cidadão e o monitora. Sua violência não é tangível, mas espectral. Retomando a discussão inicial, Benjamin afirma que toda violência como meio, característica da teoria positiva do direito, ou é instauradora, ou é mantenedora. A manutenção de um direito que reivindica para si o poder de exercer a violência legal se apresenta na forma de ameaça, não uma ameaça intimidadora, mas ordem inevitável, destinação:

O direito, depois do que foi dito, 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. A pergunta obriga, sobretudo a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito. Mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. (BENJAMIN, 2013, p. 137).

Nesse sentido, o que podemos vislumbrar como resolução não violenta de conflitos? Benjamin vai buscar nas relações humanas e em todo o universo da linguagem o domínio do não violento. Seriam os “meios puros”, um conceito que mais tarde seria objeto de reflexão de Agamben. Trata-se de uma pureza que não reside, não é substancial, mas relacional. Se a violência pura é um meio relativo a um fim, cabe pensar na ideia de meios sem fins. Nas palavras de Agamben, “um meio que, permanecendo como tal, é considerado independente dos fins que persegue” (AGAMBEN, 2010, p. 95). O esforço de Benjamin é o de situar a esfera da não violência posicionada na ideia de “compreensão mútua”, de “linguagem”, um campo ainda próprio das relações privadas (BENJAMIN, 2013, p.139). Porém, Benjamin irá identificar uma distinção fundamental entre “greve geral política” e “greve geral proletária”, de Georges Sorel. Nesta última, não há programas ou mesmo a mera pretensão de instaurar uma nova ordem jurídica. Seu objetivo central seria o de abolir o Estado.

141

“Ao longo de milênios de história dos Estados constituíram-se meios de entendimento sem violência” (BENJAMIN, 2013, p.145). Em contraste, diante da estrutura totalizante do direito, não há o que escape de seu poder/violência. Benjamin se questiona se os postulados básicos daquelas teorias do direito são verdadeiros. Dessa perspectiva, é possível atestar uma não correspondência entre meios legítimos e fins justos ou, em outras palavras, sua verdade está baseada em proposições que repetem a mesma ideia. Trata-se de um problema tautológico, o qual não escapa do mesmo conceito. Benjamin menciona a cólera, isto é, as explosões impetuosas de fúria, como violência dissociada de um fim, logo, não é meio, mas expressão:

O que aconteceria então se essa modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si; ao mesmo tempo, fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado nem injustificado para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como meio, mas, sem que se saiba, como de maneira diferente? Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecibilidade última de todos os problemas do direito (aporía que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que “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 pertencente ao destino, e quanto à segunda, a Deus. (BENJAMIN, 2013, p. 146).

A partir da noção de fúria, de ira, Benjamin introduz a ideia de poder/violência mítico, com base na mitologia dos deuses, um poder cujo traço distintivo é a vingança e que emana de situações não universalizáveis. Cita a rainha Níobe, mãe de catorze filhos, a qual insultou a deusa Leto e sofreu sua vingança. Ao ordenar que seus filhos Apolo e Ártemis matassem os filhos e filhas de Níobe, Leto instaura uma violência contra aquela que desafiou não uma ordem específica, mas o próprio destino. O culto à deusa Leto fora interrompido por Níobe, que exigia um culto a ela própria, em função de possuir mais filhos que Leto. A insurgência de Leto contra a ofensa por ela sofrida, de acordo com Benjamin, é mais que um castigo: é a fundação de um direito afirmado pela vitória de um destino. Níobe foi alvo de uma violência que porta uma dose de culpa na morte das crianças, além de demarcar os limites hierárquicos entre homens e deuses. Trata-se de uma violência imediata, capaz de instituir um poder. Seja nas manifestações míticas, seja na instauração de um direito, há uma dinâmica de resposta aos excessos dos homens.

A violência que se manifesta como poder não deve ser considerada um meio; sua função é dupla: possui um sentido de instauração do direito e, uma vez instaurado, não abre mão do exercício da violência. Afirmará: “a instauração do direito é uma instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência” (BENJAMIN, 2013, p.148). Nesse ponto reside a identificação do direito, enquanto poder mítico, instituinte e mantenedor. A violência mítica é a garantia do poder jurídico. O esforço de Benjamin, ao situar o poder/violência mítica, é o de buscar um tipo de violência imediata, pura, em oposição ao direito. Encontra na ideia de violência divina uma instância oposta ao mito. O mito estabelece limites e instaura um direito; Deus aniquila os limites. A violência pura não existe para reinstaurar um direito ou para mantê-lo, mas para aniquilá-lo. Combinando elementos do messianismo judaico e do materialismo histórico, Benjamin cunha a ideia de violência divina como uma espécie de justiça, cuja atuação não é ameaçadora, não toma como meio a punição em si, pois almeja a redenção. Benjamin conclui a sua crítica, expondo o movimento dialético de violências fundadora e mantenedora, de sorte que esta última tende a enfraquecer a primeira, quando reprime as contra violências (BENJAMIN, 2013, p. 155).

142

Ao longo do texto, Benjamin menciona inúmeras vezes um poder/violência mítico e outro poder/violência divino como instâncias concretas presentes nas relações humanas. Não recorre a aspectos reais, como situações, discursos e atos. Cabe observar, nesse particular, que o modo como opera o pensamento de Benjamin não tem em suas prioridades formar uma unidade bem-sucedida do raciocínio dialético. Opondo-se à forma de construção argumentativa baseada no simbólico, Benjamin elabora suas reflexões na dimensão do alegórico. Alude não à coisa em si, mas a algo capaz de provocar uma interpretação política. Quando Benjamin beira a linguagem teológica, ao tratar de algo mítico e divino, está produzindo uma alegoria. Tal recurso permite situar as oposições entre o poder/violência mítico, como alegoria do ordenamento jurídico, e o poder/violência divino, como alegoria do mundo dos homens. O poder/violência (*Gewalt*) capaz de aniquilar o direito e desfazer esse movimento cíclico de refundação e manutenção do aparato jurídico é a revolução mencionada por Benjamin, especialmente quando menciona a greve revolucionária. Tal diferenciação é o critério através do qual analisa a violência. Para Benjamin, um olhar superficial possibilita visualizar somente as meras alternâncias nos graus de prática da violência, em momentos históricos. Conduz à ideia de que a violência mantenedora, na medida em que reprime as contraviolências opositoras, enfraquece as violências instauradoras que o direito representa.

A Lei e seu Fundamento Místico em Derrida

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida se tornou conhecido por sua ideia da desconstrução. Não se trata de uma teoria, segundo o próprio autor, porém, de uma investigação dos limites de toda teorização no Ocidente. Em seu livro *Gramatologia*, de 1973, empreende a “desconstrução do logocentrismo”, isto é, do caráter metafísico que assume o *logos* no pensamento ocidental, decorrente do triunfo da razão e da linguagem falada, capaz de construir essa imagem de consciência entre os homens. Tal crítica o leva a investigar uma ontologia da realidade, atento à razão e debruçado sobre a ideia de representação. Considera-se aqui o *grámmatos*, o qual remete à ideia de escritura, uma dimensão para além da escrita e da própria linguagem, mas que ainda define algum tipo de linguagem. Trata-se aqui de um esforço intelectual que busca superar uma noção de linguagem etnocêntrica e antropomórfica. Contra uma tradição que privilegia a lógica em suas análises, a crítica de Derrida se volta para as formas de representação do real,

cujo procedimento inclui a criação de uma cópia da realidade externa do mundo. De uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, traz para o centro de investigação a *phoné*, ou seja, a fala, como eixo necessário de articulação entre o som produzido e o sentido (DERRIDA, 1999, p. 9). Derrida está posicionado na contracorrente de uma tradição, cuja orientação postula a ideia de que tudo o que existe no mundo aparece ao homem como linguagem, de sorte que a fala seria aquilo que constitui o homem. Isso explica por que o tema da linguagem passou a ser o centro das discussões na filosofia e nas ciências humanas. Há um excesso de sentido atribuído ao signo linguagem, uma inflação da noção de signo acentuada pela linguística saussuriana e pelo estruturalismo. É a partir desse pressuposto, presente na tradição do pensamento ocidental, que Derrida vai criticar certos aspectos metafísicos observados na linguística, executando, através de um retorno às filosofias de Nietzsche e Heidegger, a desconstrução da ordem epistemológica que separa a unidade do sujeito e a exterioridade do objeto.

Em 1994, Derrida publicou, na França, o livro *Força de Lei: fundamento místico da autoridade*, composto por dois ensaios comunicados em conferências entre 1989 e 1990, mais um pós-escrito. No primeiro ensaio, que integrava um colóquio intitulado “A desconstrução e a possibilidade de justiça”, Derrida procura desconstruir a noção da ordem jurídica, especialmente em sua relação com a justiça. A conversão de um direito em um direito justo baseia-se na força de lei, uma força legitimada, autorizada e que, por isso, aparece como a fonte da justiça. Preliminarmente, levanta a questão: “como é possível se chegar à justiça?” Dirigindo-se a um público predominantemente norte-americano, Derrida faz uma análise sobre a língua “mais justa”, através da qual comunicará a sua análise: falar em inglês ou em francês? Em nome da “justiça” com a audiência ali presente, propõe-se falar em inglês, no entanto, denuncia um problema no registro da relação do estrangeiro com outra língua. Destaca a ligação inescapável entre a ideia de lei e força pela expressão da língua inglesa *to enforce the law*, relação que não aparece tão nitidamente no francês *appliquer la loi*. Já pela palavra *enforceability*, lembra Kant, ao salientar que não há lei sem aplicabilidade, logo, não há lei sem o uso da força (DERRIDA, 2007, p. 8). O autor aqui está ressaltando as potencialidades da língua e suas particularidades, de maneira que o mero uso dos termos na língua inglesa, *to enforce e enforceability*, guardam em seu radical a relação entre a lei e a força. Cabe, então, perguntar se existem e quais são as diferenças entre a aplicação de forças justas e injustas. É no termo em alemão *Gewalt*, comumente traduzido como “violência”, que reside a ideia de um poder legítimo, na mesma linha apontada por Benjamin.

Ao buscar o papel desempenhado pela força na instituição da lei, Derrida adverte que o sentido da palavra *força*, em seus textos, é o de “performance, de persuasão e de retórica”. Aqui, força é força da diferença, sempre de discordância entre força e a significação. Mediante essas observações, Derrida fundamenta uma abordagem da justiça e do direito à luz do desconstrutivismo. Ademais, Derrida volta-se para Pascal e Montaigne, retomando a investigação sobre os entrelaces entre força e justiça e procurando diretrizes para a questão sobre a existência de uma força não-violenta. Para Pascal, o justo deve ser forte e o forte deve ser justo: “a justiça sem força é impotente; a força sem a justiça é tirânica” (DERRIDA, 2007, p.19). Dotado de um ceticismo pessimista, as linhas de Pascal tendem a colocar justiça e força nos termos de um “é preciso”, isto, é uma necessidade de força como garantia do justo na justiça. Já em relação a Montaigne, chega-se à ideia de “fundamento místico da autoridade”. Afirma claramente que as leis gozam de crédito público não pela sua justeza, mas pelo fato de serem leis, de possuírem autoridade:

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 palavra crédito porta toda carga da proposição e justifica a alusão ao caráter místico da 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. (DERRIDA, 2007, p. 21).

144

Mas, ainda sim, cabe perguntar-nos sobre a origem do fundamento da autoridade, algo que poderia nos levar à instituição do direito, o que assegura o seu caráter místico, pois uma regra não pode ser considerada legal ou ilegal, no momento em que se funda, da mesma forma que não é possível identificar o ato fundador do direito; são instâncias que se fundam sobre si. A instauração de uma lei fundadora não deve se apoiar em nada, senão sobre ela mesma; são nada mais que “uma violência sem fundamento” (DERRIDA, 2007, p. 26). Significa asseverar que *fazer a lei*, ou fundar o direito, consiste em um “golpe de força”, uma força performativa, logo interpretativa, cujo grau de justiça nenhum direito prévio é capaz de legitimar ou condenar (DERRIDA, 2007, p. 24). Um ponto que merece atenção para a discussão aqui proposta envolve o dilema de uma justiça como dimensão que visa a um universal, em contraste com suas condições de possibilidade de realização, ou seja, através do direito. Enquanto a justiça é dotada de uma universalidade, isto é, deve ser válida para todos, sua realização depende das condições particulares do exercício do direito, na forma de interpretações. Significa que, enquanto textualidades, o direito torna-se desconstruível. Sobre as origens do direito, enfatiza: “há um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador”, no entanto, tal silêncio não escapa da linguagem, observa. Derrida está marcando a distinção entre direito, algo “desconstruível porque é fundado em camadas textuais interpretáveis e transformáveis”, e justiça, algo que uma vez pensada fora do direito, não é desconstruível (DERRIDA, 2007, p. 27).

Nesse ponto, Derrida afirma categoricamente que a desconstrução do direito é o caminho para se chegar a uma justiça possível. No entanto, coloca a justiça como a experiência do impossível. Em decorrência da dificuldade em obter uma resposta objetiva, expõe experiências da aporia: em síntese, sublinha a distinção entre direito e justiça, sendo o direito da ordem do calculável, e a justiça como a exigência de cálculo do incalculável. Do elemento humano, exige-se uma decisão na qual o justo e o injusto não podem ser garantidos por uma regra (DERRIDA, 2007, p. 30). Nesse sentido, a justiça sempre exige uma decisão indecidível.

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve no entanto — é de dever que é preciso falar — entregar-se à decisão impossível, tendo embora em conta o direito e a regra. (DERRIDA, 2007, p. 46).

Feita a distinção entre justiça e direito, importa questionar o lugar desse sujeito que aparece como alvo do poder-violência. Alguns pontos merecem destaque e contribuem para a noção de que, nessa relação, o sujeito nada pode fazer. Quando remete às aporias, a da indecibilidade, do acontecimento e do cálculo, autoriza-nos a pensar em um sujeito sem fundamento, no que se refere à justiça e ao direito, pois, se a chave de aplicação da lei é a força, a justiça também implica violência performativa, porque, ao especularmos um mundo onde ainda não havia o estabelecimento de nenhum direito, pode-se pensar em um silêncio místico, quebrado por um golpe de força. Não existe uma topografia capaz de localizar esse sujeito, tão pouco fazê-lo retornar a um lugar de origem, um lugar

pré-ordem jurídica, visto que a origem é marcada por esse fundamento místico que se autoinstitui e se mantém, historicamente.

145

O segundo ensaio, intitulado *Prenome de Benjamin*, fez parte da abertura do colóquio “Nazismo e a Solução Final”, ocorrido na Universidade da Califórnia, em 1990. No trabalho, Derrida faz uma leitura crítica do texto de Benjamin, *Para uma crítica da violência*, texto que, segundo o filósofo francês, foi escrito sob uma atmosfera de destruição e aniquilamento. O esforço de Benjamin em pensar os limites do termo *Gewalt* é enigmático, perturbado pelos usos da linguagem, os quais tendem rebaixar o termo a uma dimensão meramente informativa, técnica. Assombrado por uma lógica da presença e ausência à luz da representação, Benjamin indicará, de acordo com a leitura de Derrida, duas dimensões constituintes e mantenedoras do direito: a violência e a representação. Além do registro da representação, Benjamin estaria tecendo uma crítica da representação política e parlamentar, que não mais reconhece as expressões de uma violência revolucionária. Portanto, configura-se um contexto de crise das instituições no pós-guerra, expressa de forma aguçada em uma Alemanha recém-derrotada. A postura crítica de Derrida parece oscilar entre certa receptividade combinada com um exercício especulativo, cuja função seria a de apresentar problemas no texto de Benjamin. Quando se interroga sobre o que teria dito Benjamin a respeito da solução final, sugere a dimensão do irrepresentável, daquilo que desafia a lógica de qualquer linguagem — no entanto, o filósofo alemão não viveu tal experiência.

Aos olhos de Derrida, Benjamin tem como objetivo mostrar a face não violenta da violência, ou seja, a violência verdadeiramente legítima (*Gewalt*), instância inclinada a lançar mão da ameaça, para instaurar e se manter no poder. O problema é que Derrida alega não identificar o elemento essencial que lhe permite fazer uma distinção entre a violência que instaura e a violência que conserva. A violência se conserva para si, pela repetição. Ao separar meios e fins, Benjamin estaria buscando estabelecer critérios para uma crítica da violência, de sorte que, seja no jusnaturalismo, seja no direito positivo, um princípio comum aparece: é possível obter fins justos por meios injustos.

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 for falso; se, por um lado, meios justificados, e, por outro, fins justos, se encontram num conflito inconciliável. Mas nenhuma luz poderia ser vislumbrada, a esse respeito, enquanto não se sair desse círculo e não se estabelecer critérios mutuamente independentes tanto para fins justos, como para meios justificados. (BENJAMIN, 2013, p. 124).

A violência instrumental exercida pelo direito, ponto que ambos compartilham, é observada por Benjamin sob o prisma de uma filosofia da história e não por uma análise de dentro da esfera do direito, na opinião de Derrida, pois, para o francês, a violência fundadora não está fora do direito; a violência fundadora habita aquilo que, no direito, suspende o direito. É como se o direito constituísse um estado de não direito e, assim, uma dimensão indecifrável ou, em suas palavras, “mística”. Em outro ponto, já alinhado a Benjamin, Derrida resgata a figura do “grande criminoso”, o qual, ao desafiar a lei e a ordem jurídica, torna-se seu alvo absoluto, quando é condenado à pena de morte, “o que revela algo de podre no direito” (DERRIDA, 2007, p. 92).

Há um 'interesse do direito na monopolização da violência'. Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais, mas o próprio direito. (...) Isso parece uma trivialidade tautológica. Mas a tautologia não é uma estrutura fenomenal de certa violência, que ele mesmo se instaura decretando o que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo 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 (ou 'crédito' de que falamos antes) 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. (DERRIDA, 2007, p. 78).

Derrida retoma a leitura de Benjamin, considerando três distinções fundamentais em sua crítica: entre a violência fundadora e mantenedora, entre a violência mítica e divina, e entre justiça e poder (direito). Com base na passagem em que Benjamin fala de uma violência imediata, como a pura ação da deusa Leto em sua vingança contra Níobe, Derrida busca situar uma violência fora de direito. Uma força acionada como que por obra do destino. Para Derrida, a lei já age como uma espécie de destino. Retomemos um ponto-chave do texto de Benjamin acerca da distinção entre o mítico e o divino, como pano de fundo para se pensar na revolução:

Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua. Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária – nome que deve ser dado a mais alta manifestação de violência pura pelo homem — é possível. [...] Mais uma vez, todas as formas eternas, que o mito abastardou com o direito, estão livres para a violência divina. (BENJAMIN, 2013, p. 155-156).

Embora enigmático em suas linhas, Benjamin indica uma clara perseguição em busca de um poder/violência puro, no sentido de fora do direito, justamente o ponto explorado por Derrida. Se, de fato, direito e justiça são esferas inconciliáveis, pois a justiça exige uma tomada de decisão baseada em algum critério prévio, é possível que toda a história do direito esteja marcada por essa performatividade, a qual sempre retoma e reinstaura o direito. O indecível, sentimento presente no instante prévio à tomada de decisão, é o que perturba o direito:

É o momento em que a fundação do direito fica suspensa no vazio ou em cima do abismo, suspensa a um ato performativo 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 indeterminada, diante da lei como uma lei ainda inexistente, uma lei ainda por vir, ainda à frente e devendo vir. (DERRIDA, 2007, p. 84).

O enquadre que Derrida faz do aspecto extralegal da força que aparece na crítica de Benjamin é ajustado para o plano dos atos performativos da fala, de John Austin. A respeito da lei, o que se diz não carrega consigo um ato proposicional, pois depende de inúmeros fatores e de uma série de condições, entre as quais deve existir um procedimento convencionalmente aceito. Não cabe aqui estender a discussão proposta por Austin, mas sublinhar o caráter performativo e procedimental da fala. Importa marcar a trajetória do direito enquanto herança de escritas datadas, uma construção textual capaz de medir o que é legal e ilegal, ao sabor das interpretações e aplicações. Para Derrida, a lei, como "fundamento mítico da autoridade", é produto de uma combinação entre performatividade, repetição e força, não apenas no sentido de eficiência, preconizado por Benjamin, mas em função do investimento simbólico, de todo ritual que

envolve seu funcionamento institucional. Por ser sedimentado na escrita, o direito é desconstruível, pois apresenta contradições, conduz a aporias. Ao questionar essa herança textual herdada e propor caminhos alternativos não-totalizantes, a desconstrução se aproximaria da justiça, na medida em que é sempre um apelo à justiça, ou seja, algo que nunca se encerra. Dessa forma, a justiça é sempre um por vir, nunca definitivo.

147

O Sujeito de Direito em Agamben

O filósofo italiano Giorgio Agamben está posicionado no hiato entre clássicos da construção do pensamento, no século XX, como Heidegger e Foucault, e em meio a pensadores contemporâneos, como Derrida, Badiou e Virilio. Refletido em um estilo de construção argumentativa em constante diálogo com essa tradição, Agamben transita por diferentes campos do saber, de modo que seus textos estão para além da filosofia. Abarca campos como o do direito, da literatura, da política, da antropologia, da psicanálise e do cinema, recusando, assim como boa parte dos filósofos de sua geração, as disciplinas estritamente filosóficas (ética, estética, lógica). Seu esforço consiste em desfazer essas fronteiras disciplinares, visto que mostra as implicações de um mesmo fenômeno em diferentes campos, como, por exemplo, na forma como interpreta a poesia de Baudelaire via Marx. O estranhamento do poeta francês em relação aos objetos, em seus versos, indica a perda dos mesmos objetos de seu valor de uso, cuja função conferia certa inteligibilidade, perdida na forma da mercadoria. Nesse sentido, Agamben provoca uma reflexão atravessada pelas lanças da estética e da política.

Uma imagem clássica de fundação da modernidade vincula categorias próprias da política à figura do Estado, que seria uma organização jurídica legitimada pelos cidadãos. O problema da fundação legitimada de um poder soberano é central, na teoria política, passando por Bodin, Hobbes, entre outros, especialmente do século XIX para cá, quando as tensões entre o poder soberano e o poder constituinte acirraram os debates sobre o direito de governar e a obrigação de obedecer. Agamben percorre a linha de Foucault, de um poder descentralizado, para questionar as teses do contratualismo como fundadoras de uma forma política atrelada ao Estado, enquanto organização da *civitas*.

Em seus estudos sobre política, Foucault não enxerga a precisa movimentação de um poder institucional na sociedade. Na entrevista de 1971, intitulada *Nietzsche, a genealogia e a história*, situa o sentido de seu trabalho genealógico: “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los onde menos se esperava e naquilo que é tido como não possuindo história — os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos” (FOUCAULT, 2004, p.15). Foucault tenta entender o que se passa por entre os processos e registros históricos, o que está entre as palavras e as coisas. Vindo de densos estudos epistemológicos, que o caracterizaram como arqueólogo dos saberes, segundo alguns comentadores, Foucault revela um segundo momento, quando as ideias, valores e crenças figuram como articulações do poder. Em outra entrevista, de 1977, marca um dos pontos centrais de seu pensamento: os processos a partir dos quais uma economia do poder é instaurada, voltada para a produtividade e para a funcionalidade. Pergunta: “se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido?” (FOUCAULT, 2004, p. 8). Trata-se, por conseguinte, de um poder o qual se exerce através de procedimentos que o fazem circular continuamente, de maneira individualizada, para Foucault, técnicas muito mais eficazes que a mera instância repressora.

O pensamento de Foucault marca uma diferença no modo de conceber a política: historicamente, considerou-se o Estado como foco central, elemento fundamental da política. Foucault, sem desprezar o papel do Estado, aponta lugares por onde o poder circula, as esferas de poder microestatais. Pelo conceito de anatomia política, entendem-se os micropoderes dispersos na sociedade e suas relações e articulações entre eles, ao mesmo tempo laterais e verticais. Visão de poder como uma relação, algo que se exerce e não existe fora do exercício, articulado a noções de saber e ver. “Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção de verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 180). Para Foucault, as verdades assumem a forma da lei, de sorte a transmitir os efeitos do poder. Cabe, então, operacionalizar essa ideia de poder e pensá-la sob o crivo da produção de enunciados. Como procedimento metodológico, significa dizer que o poder deve ser analisado como algo que circula, que funciona em cadeia. Nunca está concentrado e “nunca está nas mãos de um único grupo, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem” (FOUCAULT, 2004, p. 83). Desse ponto é que Foucault vai observar uma “estatização do biológico” capaz de inverter a ordem do soberano: seu poder de fazer morrer e deixar viver passa a ser atravessado e conjugado com o poder de fazer viver e deixar morrer. Foucault marca aí a sobreposição ou convivência de duas modalidades do poder, as disciplinas e o biopoder.

148

Se Foucault foi quem trouxe o biopoder à superfície de análise, Agamben dará um tratamento conceitual próprio em sua tese do *Homo sacer*. Seu exame do biopoder remete ao corte realizado entre as noções de *zoé*, que designa a vida como ser vivo, como qualquer animal submetido às leis da natureza, e *bios*, ou seja, a vida social, política, construída historicamente, um produto da criatividade humana. Há algo de totalitário na política moderna, cuja forma de atuação envolve todos os setores da espécie humana, resultado da inclusão da natureza (*zoé*) na política (*bios*), que significa a politização da *vida nua*, da vida enquanto espécie. O resultado dramático e paradoxal da inclusão da *zoé* na vida moderna é a exclusão.

De acordo com Agamben, Foucault cunhou a noção de biopolítica, observando, em Aristóteles, a passagem do homem como ser vivente para o homem dotado de existência política. No entanto, o interesse de Agamben por uma entrada filosófica no tema da ordem jurídica se justifica por uma ausência de articulação entre as análises do poder totalitário, em Hannah Arendt, e o conceito de biopolítica de Foucault. Na chave de Foucault, a tarefa de Agamben é retomar a questão levantada na aula de 17 de março de 1976: “que poder é esse, de nos deixar expostos à morte?” E, em vez de seguir a proposta de pacificação do espaço político pela lógica do amigo-inimigo, de Carl Schmitt, Agamben, herdando assumidamente as teses de Walter Benjamin, avança na teoria do direito como exercício da violência. Tomará, como paradigma da biopolítica, os campos que se abrem no momento em que a exceção se torna regra. Em linhas mais claras, o sujeito exposto ao poder-violência é o sujeito exposto a uma decisão, quando as leis são suspensas ou excluídas. Os campos de concentração, dessa maneira, devem ser pensados como uma estrutura jurídico-política onde as leis podem ser suspensas a qualquer momento, e o sujeito, privado de sua autonomia, ser reduzido a uma vida nua, uma vida exposta à morte.

A presente pesquisa concerne precisamente esse oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ele teve de registrar em seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário — ainda que encoberto — do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição

original do poder soberano. A biopolítica é neste sentido, pelo menos, tão antiga que a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*. (AGAMBEN, 2010, p. 14).

149

O paradoxo da soberania corresponde à posição que o soberano ocupa dentro da ordem jurídica. Se continuamente está dentro da lei, em função de sua pretensão à universalidade, pode eventualmente colocar-se fora dela, tendo inclusive o poder de suspendê-la, como forma de manter seu pleno funcionamento. O soberano está, portanto, numa zona de indistinção, ao mesmo tempo incluído e excluído do ordenamento jurídico. Tal zona de indistinção corresponde ao hiato existente entre o fato e o direito, o que garante o estado de exceção como a estrutura de poder original. Enquanto estrutura totalizante, o direito captura a vida nua para seu ordenamento, passa a incluir a vida do vivente, e toma o cidadão enquanto vida nua. A soberania tem o poder de decisão no estado de exceção, no momento em que a vida se torna nua. É a instância que assume forma legal, mesmo fora da legalidade. Quando se pensa nas condições de imigrantes ilegais, de refugiados e de apátridas, o que se tem em comum é a privação de direitos básicos, como restrição do acesso à educação, à saúde, à liberdade de ir e vir. Agamben cita as prisões de Guantánamo, onde não se sabe quantas pessoas estão, quem são essas pessoas e em quais condições vivem. De fato, um imigrante ilegal, um preso suspeito de terrorismo ou um apátrida figuram como aquele que pode ser morto, sem que a sua morte seja classificada como assassinato. O célebre caso do assassinato do brasileiro Jean Charles por membros da Scotland Yard, dentro de um trem de Londres, em 2005, é emblemático nesse sentido. No episódio, a forma como o governo inglês protegeu suas instituições, não reconhecendo o assassinato cometido e insistindo na tese de que se tratava de um criminoso terrorista é reflexo de um Estado que opera fora da legalidade.⁴ Vejamos, a seguir, algumas passagens que ocorreram recentemente em escala nacional e que são capazes de depor sobre a discussão proposta pelos autores apresentados.

Aqui no Brasil, exemplos recentes apontam, em maior ou menor grau, para a tese do estado de exceção a vigorar em nossa sociedade. Na ocasião das manifestações de 2013, o então Governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, decretou a instituição da CEIV — Comissão Especial de Investigação de Atos de Vandalismo em Manifestações Públicas — a qual teria, entre seus representantes, a Polícia Militar do Rio de Janeiro. Destaque para o art. 2 do decreto. Vejamos:

Caberá à CEIV tomar todas as providências necessárias à realização da investigação da prática de atos de vandalismo, podendo requisitar informações, realizar diligências e praticar quaisquer atos necessários à instrução de procedimentos criminais com a finalidade de punição de atos ilícitos praticados no âmbito de manifestações públicas. (RIO DE JANEIRO, 2013, art. 2º).

O governador criou uma lei que, além de ferir direitos constitucionais, guarda, sob os imprecisos termos “todas as providências necessárias”, um sentido de ato institucional. Alvo de intensas críticas, a lei foi modificada em pouco tempo.

No caso da criação da CEIV pelo governador Sérgio Cabral, observa-se a movimentação de uma instância que sai da dimensão legal para posicionar-se soberanamente, com o objetivo de reinstaurar a ordem, por ocasião dos casos de depredação do patrimônio público e privado que ocorriam após as manifestações. O decreto de Cabral poderia ser mais um reflexo de uma zona de indiscernibilidade entre o executivo e o legislativo, no

entanto, para além disso, confere ao governador plenos poderes, inclusive para criar novas regras. Com o objetivo de manter a ordem necessária à sua existência, o Estado, ao se sentir ameaçado, suspende direitos. Nesse caso, “apresenta-se nesta perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2010, p. 17). Em outro ponto, o decreto do governador assinala que as operadoras de telefonia devem atender às solicitações da comissão, fornecendo informações até o prazo máximo de 24 horas. O texto sequer menciona a necessidade de autorização judicial, o que caracteriza quebra de sigilo, uma ilegalidade: “Parágrafo Único: as empresas de telefonia e provedores de internet terão prazo máximo de 24 horas para atendimento dos pedidos de informações à CEIV” (RIO DE JANEIRO, Decreto n. 44.302/ 2013, parágrafo único).

Outro caso recente envolve a lei do porte de arma branca. Em decorrência de sucessivos casos de assaltos seguidos de ataques com facas, o governador do Rio de Janeiro, Luiz Fernando Pezão, sancionou a lei que proíbe o porte de arma branca no estado. Segundo o autor, deputado Geraldo Pudim, a lei justifica-se pela ausência de instrumentos legais para punir aqueles que cometem crimes, usando tais objetos. Já aqueles que usam objetos cortantes como ferramenta de trabalho não sofrerão sanções; serão enquadrados como “transporte” e não como “porte” de arma branca. Caberá à polícia analisar cada caso.

Com a proibição do porte de arma branca, nota-se uma ordem sendo instaurada em meio a um eixo que envolve o poder constituinte e o seu poder derivado, o mantenedor. Não bastasse a existência de instrumentos legais voltados para atos como assalto, agressão e homicídio, mais um instrumento com fins de garantir a aplicação do direito é lançado, tendo como base de funcionamento o sujeito. Tal racionalização da violência pelo Estado é encampada pela polícia, a quem é conferido o poder de decisão e enquadramento do sujeito “portador (ou transportador) da arma branca”. Além disso, cabe destacar que o preceito legal, nesse caso, é desprovido de justificação última, pois opera dentro de uma dimensão estritamente racional-jurídica. Segundo Benjamin, a polícia é como uma espécie de mistura espectral que ora instaura, ora mantém a lei. A atuação da polícia ocorre justamente quando o Estado se vê incapaz de garantir os objetivos empíricos que a lei pretendia alcançar. Nesse sentido, a atuação da polícia acontece exatamente na dimensão extralegal, cuja característica é ser, paradoxalmente, dependente do preceito legal. A polícia, dessa forma, aparece como uma assombração àqueles que carregam arma branca, seja por quaisquer motivos. Todos estão sujeitos a um enquadre e, assim, a uma sanção, formando um arranjo que nos permite situar o estado de exceção como um suposto meio de defesa, cuja finalidade é a de suspender ou excluir direitos. Agamben apresenta tal arranjo como uma constante, nas democracias modernas:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluída da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica a exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturado fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída. (AGAMBEN, 2012, p. 24).

Considerações Finais

O presente trabalho buscou introduzir a discussão acerca do poder como violência, com base na crítica benjaminiana, seus desdobramentos teóricos, em Derrida e Agamben, considerando seus diálogos possíveis. Diante do exposto, é possível traçar linhas gerais a

respeito de um poder que atua nas sociedades modernas, paradoxalmente dentro e fora da lei, como um espectro. Indiscernível em sua forma, movimenta-se e espraia-se até os espaços mais capilares da ação humana. No estado de exceção, a suspensão de uma ordem de direito é justamente o que garante a sua continuidade. No século XX, essa forma de governar se tornou paradigmática e consiste em um conjunto de fenômenos jurídicos, cuja função harmônica e coerente instaura um poder totalizante. O estado de exceção é a articulação entre a ordem jurídica e a violência, tese originalmente benjaminiana, mas que se desdobra nas linhas de Agamben e ganha fôlego, através das reflexões de Derrida. Para além das variações filosóficas, o que se pode observar, nas linhas de Jacques Derrida e Giorgio Agamben, é a potência crítica impregnada nas palavras de Benjamin, como ele declara, na oitava tese sobre o conceito de história: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1996, p. 96).

Sendo a institucionalização do direito a instauração de uma instância de poder, cuja manifestação se dá através da violência, é possível identificar, por meio desses autores, três versões do caráter violento que habita o exercício do direito, em sua pretensão de realizar a justiça. Em Benjamin, esse direito positivo, mítico, deve ser confrontado por uma violência divina capaz de conjugar justiça e poder. Já em Derrida, é pela diferença que podemos desconstruir os fundamentos místicos da ordem jurídica, esvaziá-los, restando apenas alteridades e conflitos de forças, pois, para o filósofo da desconstrução, o poder do direito é um poder que incide sobre o outro. O esvaziamento do direito se inscreve em uma proposta maior, de esvaziamento das próprias identidades, pela afirmação da diferença, afirmação do outro. Pode-se situar Derrida, assim como Agamben, no esforço de problematização das identidades e da alteridade. Por uma crítica da violência, é possível observar sistemas voltados para uma reflexão sobre o outro, sobre o lugar do outro, dado o caráter performativo através do qual o poder se manifesta.

(Recebido para publicação em novembro de 2015)

(Reapresentado em dezembro de 2016)

(Aprovado para publicação em novembro de 2016)

Cite este artigo

OLIVEIRA, Eduardo Moura Pereira. Teorias e práticas do poder como violência: reflexões a partir de Benjamin, Derrida e Agamben. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 7 | N. 2, pp. 135 – 153, dezembro 2016. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>

Notas

¹ Sentido de separar, de distinguir os sentidos da violência, de delinear seus limites.

² A Alemanha pós-Primeira Guerra teve que realizar onerosos pagamentos impostos aos perdedores e viu, a partir daí, uma crise econômica começando a se desenhar, principalmente por conta da inflação. Tal quadro afetou a democracia alemã, o que fez surgir vários novos partidos, especialmente os de extrema direita. Na opinião pública, era crescente um sentimento de que as negociações sobre o tratado

de paz foram conduzidas de forma desastrosa, responsabilizando a esquerda em geral (socialistas, comunistas e inclusive os judeus) por renunciar ao chamado patriótico da batalha, ferindo a honra alemã. O episódio é conhecido pelo mito do *Dolchstosslegende* (punhalada nas costas).

152

³ Refiro-me aqui ao drama psicológico que o personagem que comete o crime sofre, em *Crime e Castigo*. Na obra, apesar de ninguém saber que o jovem Ráskolnikov cometeu um homicídio, sua angústia provocada por um sentimento de culpa e mesmo certo desejo de ser punido, de se redimir, é algo que o atormenta, levando a considerar a todo momento a sua confissão.

⁴ Até hoje, dez anos após o episódio, ninguém foi processado criminalmente pela morte de Jean Charles.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

BARREIRA, Gabriel. Pezão sanciona lei que proíbe porte de arma branca no RJ. G1 Notícias (on-line). Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/peza0-sanciona-lei-que-proibe-porte-de-arma-branca-no-rj.html>. Acesso em: 29 jun. 2015.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I: magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, 2013.

CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PSIER-KOUCHNER, E. *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. *Em defesa da sociedade – Curso no Collège de France 1975-1976*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JUSBRASIL. Poderes da comissão antivandalismo no RJ são ilegais. Disponível em: <http://consultor-juridico.jusbrasil.com.br/noticias/100618006/poderes-de-comissao-antivandalismo-no-rj-sao-ilegais>. Acesso em: 10 maio 2015.

RIO DE JANEIRO. Decreto n. 44.302, de 19 de junho de 2013. *Diário Oficial*, Rio de Janeiro, número 133, p.1, publicado segunda-feira, 22 de junho de 2013.

SOUZA, Priscilla; THUM, Tássia. Decreto no RJ que prevê quebra de sigilo causa polêmica. G1 Notícias (on-line). Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/07/decreto-de-cabral-que-cria-comissao-para-apurar-vandalismo-cria-polemica.html>. Acesso em: 10 maio 2015.

153