

Cale-se! Violência e linguagem na era da (in)tolerância

Renato de Almeida Freitas Júnior*

Roan Costa Cordeiro**

Resumo: Encolhimento do político: tolerância e terrorismo, o verso e o avesso. Sinteticamente, intolerância sistêmica fundada em uma linguagem comunicativa representacional. A violência, bem como a linguagem com a qual se sintetiza, e que faz sintetizar, faz-se sintetizar no multiculturalismo, na discussão que esvazia e dissolve os mundos, destotalizando os sentidos como estratégia de recondução dos significantes fundantes da experiência histórica da modernidade e do capitalismo. Superar essa linguagem sangrenta, que escorre com o sangue e com o discurso, significa trazer paixão e responsabilidade ao pensamento-ação. Diante da ininteligibilidade programada que foi (im)posta sobre a violência, face submundana da tolerância enquanto normatização de mundos, impera a necessidade de contrapor à violência e crueldade em ato do instituído a potência da linguagem e da violência puras. Com o Outro, no Outro, sendo Outro, lançamos a interpelação do prosseguir, cuja contrapartida implica a de-cisão que aponta o amigo e o inimigo.

Palavras-chave: Tolerância; Violência; Linguagem; Solidariedade; Outro.

Abstract: The shrinkage of the political: tolerance and terrorism, obverse and reverse. Systemic intolerance is grounded in a representational communicative language. Violence - and its language with which is synthesized - synthesizes itself in multiculturalism and in the culturalist discussion. Both deplete and dissolve the worlds, and, therefore, dissolve the meanings as a strategy of reconduction of the founding historical experience of modernity and capitalism. Overcoming this gory language - which runs with blood and discourse - demands to bring passion and responsibility to thought-action and its constitutive elements. Against the unintelligibility resulting from the reduction of Violence as the sub-mundane face of tolerance, raises the need that drives one to potentiate the language and the pure violence. With the Other, within the Other, being the Other, we offer the interpellation of the proceeding, which implies the *de-cision* that sort out friends and enemies.

Keywords: Toleration/Tolerance; Violence; Language; Solidarity; The Other.

* Aluno graduando do Curso de Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET).

** Aluno graduando do Curso de Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET).

Quando a morte se inscreve na vida, sob o signo e o corpo da mera vida, as fronteiras entre o vivo e o morto se suspendem. Impera a excepcionalidade no núcleo da própria vida e da própria morte. Tudo é tornado impróprio, impedido, barrado. Tanto a vida, naquilo que tem de mortalmente próprio, quanto a morte, enquanto vitalidade proponente. É na medida dessa impropriedade que tudo se torna decidível; o futuro, o presente e o passado dissolvem-se, assim como se dissolvem os tempos e os mundos. A esfera do político – o político – torna-se o *campo* da decisão sobre a vida e a morte. É o quadro sem fim que realiza a astúcia da razão; não mais há Penélope, mas apenas um tear que teia desteando: é a decisão do indecidível. O problema da solubilidade e da decidibilidade, da insolubilidade do indecidível, portanto, está posto desde o início, desde que é posto, e permanecerá até o seu fim, isto é, até que seja deposto.

A norma, também enquanto lei, juridicamente pensada, falada e constituída (operando nas nossas narrativas), atinge a vida na medida em que rompe os limites do que seja passível de ser dito como vivo ou morto, pertencente ou excluído, fundando uma totalidade, o que coloca, modernamente, o problema da totalização. Mas se tornou mais do que isso: é força de destotalização, na medida em que atua desarticulando sentidos. É apenas diante desse quadro que podemos problematizar (isto é, colocar problemas existentes) a tolerância e a violência. Cada “polo” é uma face do político-jurídico moderno – operar cisões autonomizadoras foi uma miopia teórica cuja genealogia e cujos efeitos ainda operantes restam por se fazer avaliar – que se apresenta antiteticamente ao “outro”. Na medida da linguagem é que podemos colocar tais problemas, mas é intento buscar desmedi-la, isto é, atingi-la desde o outro que *de fato* (e de “não direito”) se aproxima desde fora.

I

O ser humano foi abandonado na violência. A violência foi abandonada ao ser humano, também. A ficção de um contrato pacificador é a ficção da paz como um estágio que supera uma violência anterior também fictícia (variante moderna que acaba por fazer uma inversão do pecado original: se antes havia um estado natural de pecado e libertinagem – estado de natureza –, o contrato social acabou por fundar racional-utilitaristamente a liberdade – sociedade civil

– percebemos, assim, que as narrativas nunca são tão novas como parecem ou dizem ser). A violência é, mas o é apenas enquanto é relacional¹; ela liga (e desliga) não apenas seres no mundo, mas liga (e desliga) também os seres ao seu desejo. O ser, aqui, é uma totalidade humana e inumana, também animal, mas que se diferencia dos demais animais na medida em que pode superar as necessidades, deslocá-las.

O senso comum relaciona-se com a violência a partir do juízo valorativo que, imobilizando-a e retirando-a da narrativa na qual ela se manifesta², acaba por concebê-la como má, como o pecado que sempre retorna ao mundo das relações contratualmente equilibradas, rompendo a previsibilidade dos papéis. A exigência ordinária da mídia (e do senso comum) é sempre a de paz³. A tradição intelectual trata a questão como tabu, pois se sabe que, em meio à violência desmedida em que vivemos, uma negação do imaginário vulgar poderia ser de uma irresponsabilidade inconsequente. Os *violentólogos* inventam diversas fórmulas explicativas e sempre nos provam cientificamente que os pobres são degenerados moralmente e que as leis não são severas o suficiente. Parte da intelectualidade de esquerda acaba por reduzir a questão ao momento revolucionário⁴, furtando-se ao debate ou mutilando-o ao considerar somente a violência sistêmica do capital.

O século XXI já se pronunciou, ao contrário dos anúncios que o precederam, como outro século da guerra. A industrialização militarizada é apenas o ponto de exposição de que a base tecnológica sobre a qual e com a qual vivemos é uma base de dominação, denunciando o caráter político da tecnologia, que, podendo alimentar o mundo tantas vezes, também possibilita destruir o planeta muitas vezes mais do que as necessárias para destruí-lo. A

¹ A significação (social – o que implica uma tautologia) da violência surge quando há um reconhecimento dela por parte do violentado (FREIRE COSTA, Jurandir. *Violência e psicanálise*, p. 39). Há um quê de verdade nisso, mas não podemos deixar de esquecer a alienação perceptiva aprimorada pela midiaticização e dispositivos espetaculares.

² Interessante notar o abismo entre significante e significado que caracteriza a violência simbólica inerente à linguagem, a morte da “coisa” pela palavra.

³ No momento em que escrevemos há uma campanha da RPC, afiliada da Rede Globo, pela paz, cujo título é “Paz sem voz é medo”. Por meio dela clamam pelo aumento do número de policiais, pelo aumento de câmeras de vigilância na cidade e também se festeja o aniversário de um ano da instituição do BOPE-PR.

⁴ Entendemos aqui que todo momento histórico possui sua potencialidade revolucionária. Não há, para nós, uma antessala da espera infundável que atua para o fim da história.

bomba de nêutrons é o símbolo do nosso progresso: ela mata as pessoas, deixando intactas as coisas (e a própria pessoa restará enquanto coisa: corpo inerte). Mais uma vez, e não poderia deixar de ser, o progresso se apresenta como gêmeo da barbárie.

O processo histórico que consagrou a forma de sociedade do capital marcou-se pelo derramamento de sangue. Muitas afirmações tornam-se erradas pelo excesso de historicização, pois esse processo não se encerrou em alguma época histórica de “acumulação primitiva”. O sangue é uma exigência do movimento estrutural dessa sociedade. A dialética das formas altera o conteúdo, distorcendo-o, alterando-o, requisitando novas conformações. Não da mesma forma, mas também, as movimentações epocais alteram e mesmo fundam novas formas. Nem por isso a barbárie e a crueldade deixam de sê-lo, por mais que apareçam diferentemente. A superexploração é um requisito de uma expansão sistêmica que não se satisfaz na mera exploração. O sangue continua a ser derramado e, para além dos desempregados crônicos, a destruição das comunidades tradicionais e a dominação econômica totalizante do mercado produziram o “homem desejável”⁵, desprovido de toda e qualquer utilidade ou utilização e que pode ser morto pela polícia paulista ou pela AIDS na África: dir-se-á que ele “tinha passagem na polícia” ou que suas crenças primitivas (eufemismo, aqui, para o processo de animalização que gostaria de dizer *primatas* – quando não o diz, efetivamente) fizeram-no refém da seleção natural (divina). A exclusão última do superexplorado, privando-o da possibilidade de atividade que o submeteria ao capitalista, ainda o mantém nos limites do “mercado”⁶. Estamos diante, assim, da violência ultraobjetiva, complemento

⁵ Noção de B. Ogilvie trabalhada por Étienne Balibar (BALIBAR, Étienne. *Violencia*, p. 11. Tradução nossa).

⁶ O movimento de exteriorização, a nosso ver, implica um movimento de (des)totalização, fundando a Totalidade e a Exterioridade (sem antes ou depois: durante). Sendo assim, afirmações como a seguinte, que contém o seu momento de verdade, devem ser lidas criticamente: “o mercado mundial é um absoluto sem exterior: quando você é um ‘excluído’, não pode buscar outra parte, uma América na qual se estabelecer para recomeçar a história (...). Uma situação que, longe de preparar uma superação dialética, um ‘fim da história’, parece destruir as bases objetivas (e não deixar subsistir senão a referência à *utopia*, isto é, ao amor ou ao *ódio*)” (BALIBAR, Étienne. *Idem*, p. 12. Tradução nossa). Ora, não há inclusão plena, assim como não há exclusão plena: os termos são referenciais, e não absolutos. A própria dificuldade de expressão da exterioridade denuncia isso, apontando para os limites da linguagem da representação.

das explosões de violência étnico-culturais/subjetivas (violência ultrassubjetiva):

O homem desejável é, em forma afirmativa, um fenômeno social que aparece, contudo, como quase ‘natural’ ou como a manifestação de uma violência na qual os limites do que é humano e do que é natural estão tendenciosamente mesclados. Isso é o que eu denominaria uma forma ultraobjetiva da violência, ou, mais ainda, uma *crueidade sem rosto*.⁷

Nossos olhos, moldados espetacularmente, somente conseguem ver a violência subjetiva (roubos, sequestros, tráfico de drogas, porte de armas...), pois da forma como se nos apresenta o “fenômeno-violência” não conseguimos perceber as nuances do acontecimento, o que necessita de interpretação (ofuscada pela mediação que oferece um imediato). A violência objetiva, sistêmica, é naturalizada a tal ponto que não conseguimos vê-la como *locus* de irrupção da violência subjetiva. *A violência subjetiva aparece como a perturbação do estado de coisas normalizado e normatizado (alguns diriam pacífico, com ou sem aspas), enquanto que a violência objetiva é exatamente o estado de normalização e normatização que permite àquela aparecer como violação*. Acostumamo-nos com a taxa diária de homicídios, pois os “homens” desejáveis assim o são justamente pelo fato de que não valem nossas lágrimas⁸, são os derrotados da história, os massacrados do Carandiru, de Eldorado dos Carajás, de Canudos, os Maras de El Salvador...⁽⁹⁾

⁷ BALIBAR, Étienne. Idem, p. 13. Tradução nossa.

⁸ “(...) *Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada. / Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos. / Que não são embora sejam. / Que não falam idiomas, falam dialetos. / Que não praticam religiões, praticam superstições. / Que não fazem arte, fazem artesanato. / Que não são seres humanos, são recursos humanos. / Que não têm cultura, têm folclore. / Que não têm cara, têm braços. / Que não têm nome, têm número. / Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local. / Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.* (GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*, p. 71).

⁹ As reticências são o nefasto peso de Absoluto da devastação sistêmica, pois *não* sabemos apenas quem, mas sob quais formas de crueldade passaremos a cair (e até se não podemos cair sem cair, permanecendo, apenas, como corpos de um vazio), as quais, também como o poder, mas *diferentemente*, relacionam-se visceralmente com a “fenomenologia da violência”, como indica Balibar. (BALIBAR, Étienne. Idem, p. 11).

Na interconexão entre violência subjetiva e objetiva podemos compreender melhor fenômenos que aparecem como violência gratuita, como “excesso de violência”. A violência homofóbica perpetrada pelos jovens de classe média, assim, não é excrecência de uma sociedade tolerante e liberal, mas sim a *essência*, o núcleo obsceno do gozo de uma sociedade patriarcal-machista-sexista que simbolicamente apoia tais ataques, pois estes são o complemento necessário que possibilita o discurso de tolerância e igualdade. Da mesma forma, não se pode afirmar ingenuamente que a polícia seja a traidora dos ideais do Estado Constitucional Democrático (já nem sabemos mais qual a sua relação de parentesco com o Estado de Direito, talvez seja seu tataraneto, talvez portador de falsa identidade. Tais relações, na verdade, apenas encobrem o seguinte: o Estado ainda é Estado, por múltiplas que sejam suas aparições, levando em conta que estas podem gerar, em sua multiplicidade, diferentes efeitos, realidades e virtualidades) quando mata pessoas pobres ou promove grupos de extermínio, via de regra, dos desejáveis: este é o verdadeiro núcleo de permanência institucional da polícia, não é sua negação, mas índice de que ela mesma é o ponto de indiferenciação de formas de violência que permite a atuação exterminadora.

II

O senso-comum acadêmico contrapõe a linguagem à violência, partindo do *a priori* de que o processo de fala que informa as estruturas de contato se caracteriza pela renúncia à violência, de modo que empregá-la implica uma contradição em relação à performance do falante *como* falante. Mas “e se os humanos superassem os animais na sua capacidade de violência precisamente porque *falam*? Como Hegel já sabia, há qualquer coisa de violento na própria simbolização de uma coisa, equivalendo à sua mortificação”¹⁰. A linguagem, em sua aparição constituinte, é aquela que funda mundos, muito mais do que os expressa: o desdobramento exteriorizador da interioridade infinita é um movimento de expressão incompleto. A exteriorização serve como suporte de certa integridade da expressão *interior*, a qual é aquele insondável que só

¹⁰ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 60.

permanece íntegro enquanto permaneça aquilo que é: insondabilidade de nosso ser. A vida social, toda nossa vida, desentranha-nos, faz-nos, sempre performaticamente, estar em relação; não é o estranhamento, portanto, senão uma função da nossa instituição social performática, de nós próprios enquanto sujeitos reconhecíveis, da intrusão que mutila a tentativa de nos mantermos minimamente irreconhecíveis.

A exigência de reconhecimento, que já pertence à instituição da ordem simbólica, cria a necessidade de um ponto de basta: é preciso haver não apenas a redução da cadeia sem fim dos significantes, mas a sua convergência para um único ponto, aquele que Lacan denominou de Significante Mestre. O discurso fundante, portanto, é aquele em que “cada espaço de discurso concreto, ‘realmente existente’, se funda em última instância numa imposição violenta de um significante mestre que é *stricto sensu* irracional: não pode basear-se noutras razões”¹¹. A intersubjetividade não é jamais *simétrica*, caindo por terra a ideia da reciprocidade enquanto horizontalidade absoluta das relações. “A ‘barreira da linguagem’ que me separa para sempre do abismo do outro sujeito é simultaneamente aquilo que abre e mantém esse abismo – o próprio obstáculo que me separa do Além é aquilo que cria a sua imagem”¹². A linguagem e a necessidade da fala indicam não apenas falhas, mas que estas são criadas pelos limites dessa linguagem, da representação que obsta ou se interpõem compreensivamente entre o suspiro e o toque expressivos.

A linguagem dos conceitos, linguagem funcionalmente rica em sua capacidade de ordenar o mundo, é chamada por Walter Benjamin de *linguagem da comunicação*, caracterizada pela capacidade de ordenar, representar e de projetar sobre o mundo uma violência inédita. Nunca sendo inocente, ela é, sim, uma linguagem de conhecimento, e como tal, uma linguagem que *julga*, que pronuncia (uma sentença): “‘Em meio a toda formação lingüística vige o conflito do pronunciado [dito] e pronunciável [dizível] com o impronunciável [indizível] e o impronunciado [não-dito]’ (...). ‘Na consideração desse conflito vê-se, pela perspectiva do impronunciável, ao mesmo tempo a última essência espiritual’”¹³. O impronunciável da linguagem, aquilo que não cede à lógica

¹¹ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 60.

¹² ZIZEK, Slavoj. *Idem*, p. 70.

¹³ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, II-1, p. 146. *Apud* SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A contradição da linguagem em Walter Benjamin*, p. 200. A recente tradução, contudo, apresenta

representacional-pragmática, é irreduzível ao conceito, é a experiência do impossível, tal como a ideia de justiça na desconstrução de Derrida. Essa linguagem e essa e justiça não estão perdidas na história, pois o presente guarda, ainda, debilmente uma luz messiânica, capaz de trazer à tona a linguagem nominativa e não violenta (poderíamos dizer: uma linguagem Outra). A arbitrariedade da imposição da linguagem dos signos é a decadência – o “trajeto do declínio”¹⁴ – da passagem da presença à representação.

Quando nos percebemos *aí*, criamos as possibilidades de ver o quão arbitrária é a cultura, e nesse mesmo instante a politizamos, e politizamos os mundos, explicitando as condições de atuação na luta pelos significados. Essa luta é a luta política, atrito com a institucionalidade, momento da luta de superfície. O que resta por fazer, e que denota a luta de profundidade (e que se dá nas profundezas dos seres – atrito do meu ser com o ser do Outro), é atingir a própria debilidade da linguagem dos signos: nossa luta, radicalidade que visa “solapar o próprio grande Outro”¹⁵, é aquela que interfere nas próprias redes de significação, na fundação do signo, na imposição do significante e do significado, no conceito da representação e na representabilidade do conceito.

III

A “crítica” multiculturalista liberal à violência é generalizada e a condena sumariamente, através do tribunal da “boa intenção”, excepcionando devidamente a violência instituída, “legítima”. Essa violência instituída, que é aquela a assegurar tal posição de fala, abstrai justamente desse

outro texto: “No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso. Ao considerar esse conflito, vislumbra-se na perspectiva do inexprimível, simultaneamente, a última essência espiritual” (BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 59). Para que o próprio leitor possa se lançar à aventura da tradução, trazemos a citação original do texto de Benjamin: “*Innerhalb aller sprachlichen Gestaltung waltet der Widerstreit des Ausgesprochenen und Aussprechlichen mit dem Unaussprechlichen und Unausgesprochenen. In der Betrachtung dieses Widerstreites sieht man in der Perspektive des Unaussprechlichen zugleich das letzte geistige Wesen*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, II-1, p. 146).

¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, p. 110.

¹⁵ ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*, p. 54.

condicionamento, não apenas daquele inerente ao seu *locus* institucional, mas também da violência simbólica que funda a própria linguagem, da própria imposição violenta do significante da não violência que funda a posição do “bom” sujeito.

O espectro que ronda a boa consciência, usualmente, é o terrorismo. Ele traz a força instituinte da violência, invadindo e desconfigurando as coordenadas do mapeamento da cotidianidade na qual está imerso. O politicamente correto surge não da negação do sistema sócio-simbólico do capital. Pelo contrário, só poderia surgir no liberalismo, fonte do politicamente correto (que reúne o multiculturalista liberal, a feminista verde, o esquerdista consequente e o comunista liberal) e também do politicamente incorreto, que é “tolerado” diante do falseamento apregoado pela defesa da liberdade de expressão.

Quando o terrorismo, portanto, não vem do terrorista – pensando nos padrões ocidentais de que este é um fanático religioso – mas de “um de nós”, logo tratam os *mass media* de fazê-lo cruzar a fronteira que separa o próximo evitado do *estranho* condenado. É Anders Breivik, o “terrorista norueguês”, quem recentemente deixou de ser o próximo para ser uma “falha”, um caso isolado. Não percebe Breivik, nem os críticos do politicamente correto, que o modo como ele atua e faz atuar constitui a medida inversa que complementa a injunção da tolerância, isto é, a intolerância que atua como um espelho quanto ao ato do invasor, do corpo estranho. Isso nos permite perceber que é “a própria coisa que constitui a ameaça o melhor remédio contra ela”¹⁶, o que podemos ler como a definição mínima da política terrorista contemporânea, termo no qual se pode verificar a coincidência dos opostos¹⁷ entre o terrorismo e o policialismo. Se podem ocorrer formas violentas de explosão, rastreadas nos subúrbios parisienses, nos ataques muçulmanos às potências ocidentais ou nos atos de um jovem norueguês que tratam logo de tornar mentalmente incapaz – caracterizando a dialética da patologização -, quando ele próprio admite a responsabilidade pelos seus atos, é porque há, por detrás desses atos de violência subjetiva, um quadro estrutural de violência social, sistêmica. Tal violência, quando se deixa mostrar, trata logo de ser recalçada pelo trabalho de

¹⁶ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 27.

¹⁷ ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, p. 49.

ideologização, que desloca o foco para a subjetivação, para a culpabilização de indivíduos ou grupos específicos, cujos atos são chancelados simbolicamente como consequência de uma maldade intrínseca, transformando-os em um *eles* que se tornam a causa da “questão da violência”. Quando o próximo se aproxima, ousando ingressar no espaço restrito que marca a individualidade monádica, torna-se de imediato invasor violento, agressor (pois decai de sua condição humana), ao que só se pode responder com o *banimento*, com a guerra preventiva e suas “consequentes” terapias de choque, consagradoras do medo como matriz estratégica não apenas de intervenção (nos países, grupos e pessoas), mas de constituição da subjetividade. Isso nos permite os apontamentos de Zizek e afirmar que “a biopolítica é em última instância uma política do medo que se centra na defesa contra o assédio ou a vitimização potenciais”¹⁸.

O medo constitutivo dos sujeitos¹⁹ encontra o seu correspondente na esfera pública, colocando como centro dos direitos humanos, hoje, “*o direito a não ser assediado*, que é o direito de permanecer a uma certa distância”²⁰. Estamos diante, portanto, daquela face autêntica do que significa tolerância, que é mais do que uma rejeição sobre algo relevante com que não concordo²¹: é poder dispor de tecnologias, instituições, aparelhos, técnicas e mecanismos; é o poder de poder dispor da *alteridade*, de tentar tecer relações com aquilo que não pertence à totalidade. Temos, por isso, a verificação da passagem de mecanismos de política liberal ineficientes para a *eficácia* eficiente da positivação da distância segura. Se a tolerância pode permanecer no senso comum e na teoria é porque está compreendida em uma série de relações que a realizam no cotidiano como aquilo que ela é: mobilização da hostilidade constitutiva da performatividade requisitada pelos direitos civis fundamentalizados em textos que se fazem consagrar normativamente (mediante o discurso daqueles que são investidos simbolicamente para dizer com caráter normativo). É o lapso entre a prática/aplicação e os requisitos

¹⁸ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 44.

¹⁹ Esse medo observa-se na incessante busca por segurança na insegurança não do não possuir raízes, mas da possibilidade de dispô-las.

²⁰ ZIZEK, Slavoj. *Idem*, *ibidem*.

²¹ FORST, Rainer. *Tolerance is a fine art* (Entrevista). Disponível em: <<http://www.goethe.de/ges/phi/eth/en6336458.htm>>.

normativos que indica o sintoma da despolitização das relações políticas (“política sem política”, ao estilo do “café sem cafeína” tantas vezes mencionado por Žižek) e econômicas. O político pensado em termos da esfera pública contrai-se; ao mesmo tempo, expande-se a decidibilidade cabível ao soberano sobre a suspensão das fronteiras entre a vida e a morte. Vivo e morto, morto-vivo: só podem combater o poder soberano aqueles que estão no nível zero de mundanidade, e até mesmo de submundanidade. Perguntar onde se dará a luta revela um atraso imperdoável: a luta está aí, sendo travada na ausência de mundo assinalada em nosso tempo. As visões de mundo convergem, mas na cegueira que lhes retira aquilo que elas dizem ver.

IV

O Estado, um dos substratos das decisões/indecisões com as quais tratamos, é aparentemente paradoxal. De um lado discursa ininterruptamente a favor da paz social, da ordem e da justiça, enquanto de outro lado pratica a violência com a desenvoltura que lhe é característica, promovendo guerras contra outros Estados ou no seu próprio interior contra o inimigo, caso em que o exército dá lugar à polícia. A definição de Estado incorporou necessariamente – como afirmação teórica legitimadora da fundação do fenômeno Estado capitalista (por mais que apareça como “Estado moderno”) – a ideia de “*monopólio legítimo da coação física*”, tal como teorizada por Max Weber²², e o Sistema Penal é, por excelência, o instrumento estatal para consecução violenta de seus fins no âmbito interno de sua soberania.

No entanto, não se pode compreender o direito vendo-o *apenas* como um meio, um instrumento estatal puro e simples, pois ele estabelece com o Estado uma relação interna, visceral, mais complexa do que aquilo que a visão instrumentalista diz ver. O direito, no que aqui propomos, acompanhando a leitura de Jacques Derrida, não se faz inteligível somente pela análise do tecido histórico no qual está inscrito, uma vez que a instituição do direito depende de

²² “Uma *empresa com caráter de instituição* política denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes” (WEBER, Max. *Economia e sociedade* [v.1], p. 34).

uma decisão que rasga essa tessitura, e que, por isso, não se submete a nenhum critério de justiça, não sendo, desta forma, justificado ou invalidado por discursos já existentes²³. Trata-se de um momento de violência (performativa) que impõe limites ao livre discurso, e, por isso, o ato fundador pode ser chamado de místico²⁴, já que não é passível de um filtro de justiça ou de racionalidade e legitimidade. O ato fundador se sujeita a esse processo *a posteriori*²⁵, quando a imposição violenta dos significados constrói outra ordem de significação. A perda da origem que se reclama é apenas a denúncia de que não há algo que funde a não ser a própria fundação:

(...) 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 não são legais nem ilegais em seu momento fundador²⁶.

Não há, como se vê, um fundamento universal que ampare a instituição do direito. Contudo, a história nos demonstra que o discurso de legitimação gravitou, sobretudo, em torno duas correntes jurídico-filosóficas, o jusnaturalismo e o juspositivismo. O direito natural funda-se (e funda) na visão de que os fins justos fazem justos os meios, isto é, o emprego de violência ou qualquer outro método é justificado desde que se atinjam fins justos. Essa violência é conhecida por natural porque seus adeptos defendem um exercício *de iure* de todo poder que se investe *de facto* no “contrato social”. Oposta a esta tese está a corrente do direito positivo, que considera a dinâmica mutacional-histórica do poder e do direito. Se o direito natural julga/avalia o direito mediante a crítica de seus fins, o direito positivo

²³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*, p. 24.

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Idem*, p. 25.

²⁵ “Uma revolução ‘bem-sucedida’, a fundação de um Estado ‘bem-sucedida’ (um pouco no sentido em que falamos de um ‘*felicitous*’ ‘*performative speech act*’) produzirá *a posteriori* aquilo que ela estava destinada *de antemão* a produzir, isto é, modelos interpretativos próprios para serem lidos retroativamente, para dar sentido, necessidade e sobretudo legitimidade à violência que produziu, entre outros, o modelo interpretativo em questão, isto é, o discurso de sua autolegitimação” (JACQUES, Derrida. *Idem*, p. 85-86).

²⁶ DERRIDA, Jacques. *Idem*, p. 26.

(...) pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. *Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios.* No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos.²⁷

No entanto, a pretensa antinomia entre as duas correntes cai por terra quando se descobre que os meios legítimos (legitimados) e os fins justos (justificados) se encontram em termos de contradição irreduzível. A violência é inerente ao direito, e não o é simplesmente por razões de justiça, pois, se assim fosse, não se poderia criminalizar a “justiça pelas próprias mãos”²⁸ quando esta não se chocasse com os ideais de justiça presentes no próprio direito. Desta forma, pode-se concluir que “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito”²⁹ e não uma ameaça a determinados fins mais ou menos justos. Essa violência monopolizada, em cada aparição, fascina com seu poder que remete à violência primeira, fundante, instituidora da ordem vigente. Assim sendo, a violência conservadora é a representação repetitiva da violência fundadora, mas com ela não se confunde, apesar da existência da instituição encarregada de, justamente, atuar na zona cinzenta de transição entre uma violência e outra, criando o direito ao mesmo tempo em que o conserva: essa instituição ignóbil e abjeta da qual Benjamin faz menção é a polícia^{30; 31}.

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 161. Grifo nosso. Optamos alternar as traduções do texto *Zur Kritik der Gewalt* conforme cada uma traduza o trecho em questão da maneira mais adequada. Aqui a nova tradução comete um lapso imperdoável: a síntese benjaminiana, que fizemos questão em grifar, foi simplesmente suprimida (BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*, p. 124).

²⁸ Código Penal: “Art. 345 - Fazer justiça pelas próprias mãos, para satisfazer pretensão, embora legítima, salvo quando a lei o permite: Pena - detenção, de 15 (quinze) dias a 1 (um) mês, ou multa, além da pena correspondente à violência”.

²⁹ BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*, p. 126-127.

³⁰ Exemplo dessa dualidade performativa são as UPP’s, que criam um direito para “melhor” conservá-lo, pois estão além do direito, nas favelas cariocas. Casas são invadidas sem ordem judicial ou flagrante delito, pessoas são mortas ou torturadas com a ciência e aprovação tácita, quando não expressa, do poder judiciário e de boa parte da população refém da imprensa roxa.

³¹ A violência empregada pelos grandes traficantes ou ladrões também tem caráter jurídico-criativo e por isso são os grandes inimigos da ordem, ao contrário daqueles que a ordem permite

Ainda seguindo os passos de Benjamin, vemos que toda violência mítica está em relação com o direito, fundando-o ou conservando-o. Por isso, não há direito sem violência:

E não apenas isso: do mesmo modo como o final, também a origem de qualquer contrato remete à violência. Ela não precisa estar imediatamente presente no contrato, enquanto poder instituinte do direito, mas está representada nele, na medida em que o poder que garante o contrato jurídico é, por sua vez, de origem violenta, quando não é, no próprio contrato, legitimamente instituído pela violência. Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência.³²

A única possibilidade de sair da tautologia de fins justos e meios legítimos é a adoção de um ponto de vista da filosofia da história, no qual a violência e o poder se relacionam dentro e fora do direito. Só assim é possível discernir a violência mítica, que funda o direito e lança uma promessa de legitimação, da violência pura, que aniquila o direito sem exigir sacrifícios e sem derramar sangue³³.

roubar, já que estes não ameaçam instituir um novo direito; pelo contrário, o que estes últimos fazem é consolidar o direito existente.

³² BENJAMIN, Walter. *Idem*, p. 167.

³³ BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência-crítica do poder*, p. 173.

*“Em uma sociedade democrática o limite da tolerância é
o Código Penal (...).”³⁴
Tomás y Valiente*

A requisição de tolerância é a requisição de um sistema político-normativo por sua permanência, a qual sempre será um espectro que ronda a relação de tolerância, traduzindo a ambiguidade interior insanável no seu conceito, pois dentro, e apenas dentro, do esquematismo tolerante proposto é que haverá tolerância e intolerância *como posições*. A “razão tolerante” é caracteristicamente antinômica, marcada pela possibilidade de servir de ponto de construção argumentativa (não meramente retórica, portanto) de narrativas opostas e não mediáveis³⁵. A fixação de critérios serve apenas para uma melhor definição do que seja ou não enquadrável. O contorno – enquanto força que traça – da tolerância dá-se no não contorno que funda a soberania. O contorno da tolerância, portanto, é aquele do desvio. É revelador, portanto, que, ao invés da estratégia textual de inscrever a “complexidade” do tema no início do texto para escusar a análise proposta, um dos textos de Rainer Forst apenas a alega no seu final, como (última) sentença: “O conceito de tolerância sempre foi e continua sendo um conceito ambivalente”³⁶.

Os critérios, portanto, são os critérios aplicados na excepcionalidade, daquilo que se aplica desaplicando, compreensão que deve contar com a lembrança de que o ingresso na ordem normativa é performativo/generativo. Por isso, seguir as regras do jogo é algo válido apenas para os jogadores. Quem não partilha desse jogo não pode nem reivindicá-lo, nem dizê-lo injusto, pois não tem existência (simbólica) diante da Lei que diz o direito e o torto *nesse* jogo. O jogo, desde que começou, contudo, é de proporções de um sistema-mundo, e, antes de tudo, não é um jogo, a não ser que queiramos afirmar o

³⁴ TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *Ensayo para una historia de la tolerancia*. Disponível em: <http://www.elpais.com/articulo/espana/Ensayo/historia/tolerancia/elpepiesp/19960229elpepinac_33/Tes>. Tradução nossa.

³⁵ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 98.

³⁶ FORST, Rainer. *Os limites da tolerância*, p. 29.

caráter sádico que significa traduzir neste termo a degradação absoluta de milhares de seres humanos³⁷. Portanto, o valor do conteúdo da tolerância, sua caracterização, é uma questão interna à Totalidade, à ordem normativa totalizada. O *problema*, na verdade, é a instituição do Significante Mestre, o traço constante que tateamos na inconstância das definições historicamente verificáveis do conceito.

A contradição performativa não é uma contradição com relação ao “nível zero” da possibilidade de fala, mas condição de ingresso na normatividade, o que significa que é a condição que possibilita a existência normativa do sujeito. Vale dizer: uma vez que se entra na institucionalidade, autorizando a *potestas*, deixa-se de ser o que se é e se passa a ser o que a normatividade gera. O que se tolera é o simulacro gerado pela virtualidade da aceitação pela ordem: não o que o desejo por alguém do mesmo sexo ou outro coloca, mas a formulação da *persona* gay, mulher, homem; não o outro em sua radicalidade, mas vizinho, próximo. Tolerar, efetivamente, não é aceitar os modos de viver e ser de outrem em sua radicalidade abismal, o que não é nenhuma novidade nas considerações sobre a tolerância. Isso não significa que não haja algo que permaneça como substrato de vivência: aceita-se tão-somente que algo passe a estar *na ordem*; em última instância, o que se aceita é a normatividade da Lei generativa, em função da qual não há um antes ou um depois³⁸. Isso é o que significa afirmar

³⁷ Há uma forma de acusação errônea, tipicamente conservadora, cuja obsessão é mensurar números de mortos. Ora, “É falsa e vil a afirmação de que existência teria um valor mais alto que a existência *justa*, quando se toma ‘existência’ apenas no sentido da mera vida – e é esse o sentido do termo na referida reflexão” (BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – Crítica do poder*, p. 174. Grifo nosso.). A centralização da vida deve ser entendida como uma forma de caracterizar a constituição do campo político moderno especificamente como *campo biopolítico* (de trabalho, de concentração, de extermínio...). A pergunta de Kierkegaard ainda é assoladora, principalmente depois dos campos de concentração, dos *gulags*, das ditaduras e dos atuais *Estados de choque* (os quais geram o efeito prático de uma mortificação geral por meio da constituição em massa de formas de *mera vida*): o que legitima minha existência? Ou, efetivando um deslocamento crucial, o que legitima nossa existência? Particularmente, temos por distinto o sentido evocado por Benjamin daquele trabalhado por Agamben quanto à concepção da mera vida, por mais que haja remissões, inclusive. Está em jogo aqui, portanto, a diferença entre o *homo sacer* e o “*homo otarius*” (ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real*, p. 90), que é marcado pelo hedonismo vazio do consumo massivo da destruição, pela *ausência de excesso de vida*, pela desconsideração do *inumano*: a humanidade despida de todos os destroços simplesmente não é mais. O embate, portanto, não diz respeito à defesa de um ser, mas sim ao vácuo entre o ser e aquilo que não é, porque *ainda* não pode sê-lo, porque não o é *mais* ou porque *não* pode sê-lo, porque pertence ao âmbito fugidio do *estar*.

³⁸ A ordem transforma normativamente a constituição de alguém como sujeito, retroagindo desde o seu ser. Vale lembrar aqui as admoestações kantianas sobre a menoridade: quem não está na ordem não partilha da maioridade dos sujeitos.

que “(...) aqueles que se queixarem de tratamento injusto não poderão rejeitar esse princípio como arbitrário, porque terão de recorrer a ele. Eles se encontrariam na situação paradoxal de rejeitar um princípio que ao mesmo tempo invocam”³⁹, o que se refere não apenas ao custo de aceitar o intolerante, mas algo que é essencial para o próprio tolerado: a reflexividade *custa*, e seu custo é aquele da manutenção do ciclo tautológico da Lei.

O limite da tolerância, portanto, ao contrário do que afirmam aqueles que releem o seu conceito, é um limite utilitarista estabelecido conforme as idas e vindas da *potestas*. É preciso dissociar a construção teórica da tolerância, portanto, da Ideia de *democracia*⁴⁰. Não é por acaso que os discursos da tolerância e da livre expressão (de opinião) se confundam na esfera pública, um servindo como ponto de apoio para o outro. Nesse sentido, temos de ter em vista que as afirmações multiculturalistas e de tolerância, antes de tudo, são de base liberal, operando a redução dos problemas do político, com sua normatividade própria, aos problemas culturais que são passíveis, pretensamente, de resolução jurídica.

A “culturalização da política”⁴¹, outro nome para o mesmo processo, implica aquela constituição normatizadora dos sujeitos, mas aqui tingidos com traços culturais que se dizem inultrapassáveis e que constituem uma identidade (performática e contraditoriamente). A cisão que a tolerância liberal multiculturalista pressupõe é aquela entre quem está identificado com a cultura, “constituído culturalmente”, e aquele que é “livre” para escolhê-la, sendo este, sem dúvida, a posição onde se encontra o liberal. O triunfo da tolerância e da

³⁹ FORST, Rainer. *Idem*, p. 28.

⁴⁰ WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo*, p. 199. Seguindo os passos cruciais da teoria da democracia que encontramos em Ellen Wood, devemos insistir na separação e mesmo na contraditoriedade entre liberalismo (entendido aqui como “um corpo de princípios geralmente relacionados a governo ‘limitado’, a liberdades civis, a proteção da esfera da privacidade contra a invasão pelo Estado, junto com a ênfase na individualidade, na diversidade e no pluralismo (WOOD, Ellen Meiksins. *Idem*, p. 197)) e democracia, sendo a fórmula moderna “democracia liberal” (tentativa de cooptação da democracia pelo liberalismo, adotando seu lugar e efetivamente substituindo-a) uma reconstituição da democracia apenas permitida pelo capitalismo, o qual, em suas relações constitutivas, é antitético à constituição efetiva da ideia de democracia. Não deveria causar espanto, portanto, que o pensamento *democrático* generalizado, na verdade, diz respeito aos cânones do liberalismo e pouco tem a ver com a democracia, efetivamente. O problema é que o espanto existe, retratando não uma confusão terminológica difundida e difusa no senso comum, mas o modo de constituição do próprio pensamento político na forma de sociedade capitalista.

⁴¹ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 125.

livre expressão não é a superação dos totalitarismos (ou das ditaduras), mas sim o sintoma da falência das matrizes instituintes modernas: a violência instituinte (aquela que é o espectro que aterroriza os poderes instituídos, pois é suspensão de toda ordem, *a-nomos*, o que causa pavor e admiração). Isso é indício da própria traição da violência em sua forma instituinte e a sua manifestação é o terrorismo contemporâneo. A confusão que acarreta não é ingênua: toda violência, com exceção daquela mantenedora do império de direito, é condenada. Por isso a violência instituinte também o é, pois visa outro “grande Outro” para a ordem simbólica, objetivando, novamente, fundá-la, ao passo em que a violência pura (ou divina) não conta com a figura espetacular do “grande Outro”, não sendo por ele coberta^{42; 43}. Nesse sentido, violência instituída e instituinte encontram-se sobre o mesmo significante de violência mítica, a violência da *potestas*, de todo o instituído (e de sua tensão com a *autorictas* e com o fantasma da instituição). É a violência que funda e mantém o direito e o Estado e também aquela forma de violência que de *potentia* passa a *potestas*, que retorna no terrorismo como violência instituinte, como violência fundadora que traduz a autoinstituição dos Estados⁴⁴.

Não é por acaso que nos deparamos com a violência esconjurada ao questionarmos a “racionalidade tolerante”. Assim como o Estado funda-se, tautologicamente, em si próprio, como violência não fundada que *institui* e funda os aparelhos ditos legítimos, os quais se transformam no justo e no direito (aquele porque este), a razão tolerante apoia-se na mesma violência que tenta impedir. Falhar em tal objetivo não é uma falha, um erro de “projeto”, mas a *conditio* mesma dessa tentativa de mediação. O fracasso da razão tolerante é o sinal do seu triunfo, tal qual a mitificação que regressa na cientificidade esclarecida.

⁴² ZIZEK, Slavoj. *Robespierre, ou a “divina violência” do terror*, p. 29.

⁴³ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 174.

⁴⁴ ZIZEK, Slavoj. *Idem*, p. 107.

Esperar que nos ouçam é o sentido da tolerância, que se torna um voto, uma atitude de “dar tempo” ao outro falante para que submeta ao crivo crítico o nosso argumento⁴⁵. Mas se o clamor for contra as injustiças do tempo, no tempo, trazidas naquele momento de agora em que se pode construir a memória de injustiça de marias e josés? E se estivermos diante do não tempo de uma “pretensão de justiça”? É o momento da solidariedade, que se faz no movimento de aceitar e se pôr a lutar pelas pretensões do Outro, daquele que está fora da marca institucional, das fronteiras, mesmo estando dentro delas: está nas inúmeras zonas de suspensão simbólicas, quando não até mesmo jurídicas (ao lembrarmos dos *homini sacer*).

Para as fronteiras da Totalidade, a Exterioridade só se faz visível de duas formas: integrando-se à ordem simbólica instituída, reivindicando *reconhecimento*, ou reivindicando existência própria e uma nova ordem, que não se pautem no movimento exteriorizante e reificador do desdobramento das relações de opressão/exclusão. Isso é sempre violência para a ordem, para os direitos da ordem, para o maquinário totalizador anônimo. É um movimento que aparece como ilegítimo, sendo sempre combatido, criminalizado, quando não simplesmente destruído. A crítica dos “meios alternativos” serve sempre para condenar a violência libertadora daqueles que sofrem a sua (não) existência, conduzindo aos caminhos institucionais que nós já sabemos cujos resultados nos trazem, nenhum deles efetivamente libertador – quando muito, atuam como *liberadores* da necessidade de consciência, de assumir posições e de endossá-las *responsavelmente*. “A violência do oprimido é resposta, jamais iniciativa”⁴⁶: essa violência não é (momento no qual os significantes mostram os seus pesos) sangue, mas palavra/linguagem em potência, uma resposta à carnalidade do Total⁴⁷.

Passamos a falar, aqui, de *solidariedade*, tratando não do Próximo, mas de um Outro. Mais do que a *des-política* vigente, a “biopolítica pós-política”, a via parlamentar, a “longa marcha através das instituições”, interessa-nos o

⁴⁵ DUSSEL, Enrique. *Desconstrucción del concepto de “tolerancia”*, p. 3.

⁴⁶ LABICA, Georges. *Democracia de revolução*, p. 78.

⁴⁷ DUSSEL, Enrique. *De la fraternidad a la solidaridad*, p. 22.

campo do político a ser mapeado enquanto politização radical que atravessa a Totalidade vigente e indica a Exterioridade, no movimento de configuração de mundos. O Próximo é aquele que está (des)qualificado diante da ordem simbólica, aquele que possui ou passa a possuir identidade, lembrando que o custo do possuir é o de se deixar tornar propriedade daquilo que se *assume*: não se é mais o que era, mas sim mulher, homem, judeu, cristão. A esfera do Próximo é a esfera do cidadão, da compreensão tradicional do reconhecimento, daqueles que formalmente detêm direitos e garantias perante a ordem instituinte⁴⁸, sem deixar de traduzir, ainda, as injunções cristãs de amor na incondicionalidade do ser do outro, mas desde que este permaneça como representação do Mesmo na proximidade. Quando Freud e Lacan insistem na natureza problemática da injunção judaico-cristã fundamental “‘ama o teu próximo’ (...) afirmam uma tese muito mais forte sobre a incompatibilidade entre o Próximo e a própria dimensão da universalidade. O que resiste à universalidade é a dimensão propriamente *inumana* do Próximo”⁴⁹.

O Outro não se aproxima, pois destrói as redes da *aproximação*, que devem ser lidas como a forma de capturar um sujeito como Próximo, colocando, destarte, em funcionamento modos de captação. Pelo contrário, tornar-se Outro é assumir a interpelação como solidariedade com a inumanidade mutilada pelo Próximo, inumanidade presentificada daquilo que não tem corpo (e, quando o tem, ele é monstruoso – algo mais do que a *aparição* monstruosa), daquilo que escapa aos sentidos instituídos e inscritos no Simbólico e a partir dele.

“O multiculturalista liberal não consegue compreender (...) que a única comunicação autêntica é a da ‘solidariedade na luta comum’, quando descubro que o atoleiro em que eu estou é também o atoleiro no qual está o Outro”⁵⁰. A tolerância multicultural encontra seu modo de tolerância em posturas objetivas que não toleram sequer a proximidade, demonstrada pela sua lógica das medidas que funda assim o seu direito à indiferença/indiferenciação/tolerância.

⁴⁸ A problemática (da) transferência dos problemas de identidade para o âmbito privado indica um modo de tentar conter em uma esfera pretensamente isenta da cobertura da normatividade pública o curto-circuito entre o identitário e o anti-identitário. Na verdade, trata-se de deixar os problemas entregues a uma normatividade *sui generis*, que encontra apoio delimitador e interveniente no campo estatal, o qual atua de modo a assegurar essa esfera própria que auxilia a fundar.

⁴⁹ ZIZEK, Slavoj. *Violência*, p. 56.

⁵⁰ ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, p. 61. Tradução nossa.

Ao contrário do Outro, o Próximo define-se pela medida de seu aproximar, ou, melhor dizendo, pelo *dever* de não se aproximar demasiadamente. O momento da presença é conspurcado pela medida. O que definiria o cara a cara já é aquilo mesmo que exclui: inclui-se a calculabilidade mensurável do *devido*.

Na Totalidade, assim, podemos encontrar na *fraternidade* o recalque dos princípios políticos da modernidade, traídos pelas falsificações tolerantes, as quais selam a miséria das relações, desertificando a experiência (que poderia ser dita “experiência dos oásis”). Inscrevem-se, assim, portanto, duas lógicas na Totalidade: há a tolerância, referida ao Mesmo, e a fraternidade, referida ao Próximo. O momento que queremos e devemos afirmar é aquele do movimento que parte da Exterioridade: só podemos fundar a efetiva libertação, que solapa as coordenadas anteriores de exclusão/exteriorização, mediante a solidariedade com o Outro.

VII

*“O sr. K. não achava necessário viver num determinado país. Ele dizia: ‘Posso passar fome em qualquer lugar’. Mas um dia passou por uma cidade que era ocupada pelo inimigo do país no qual vivia. Então cruzou com um oficial do inimigo, que o obrigou a descer da calçada. O sr. K. desceu, e notou que estava aborrecido com esse homem, e não apenas com ele, mas sobretudo com o país ao qual ele pertencia, de modo que desejou que esse país desaparecesse da face da Terra. ‘Por que me tornei um nacionalista por um minuto?’, perguntou o sr. K. ‘Por ter cruzado com um nacionalista. É por isso que se deve eliminar a estupidez, porque ela torna estúpido aquele com quem cruza’”.*⁵¹

Sr. K [também dito Keuner], O amor à pátria, o ódio às pátrias

A relação com o passado implica, para nós, uma relação de atualização, pois parte sempre de uma interpretação que o presente faz do passado, a qual é

⁵¹ BRECHT, Bertolt. *Histórias do sr. Keuner*, p. 19. Grifo nosso.

crítica, complexa e, sobretudo, de relevância política. Neste sentido o passado é construído não como realidade acabada, não como objeto estático e esgotado, mas sim como objeto apropriável porque dinâmico e mutável, sendo produto do acontecido e das demandas, interrogações e interpretações que o presente faz a si mesmo. Não há um passado objetivo, neutro, que possamos, através de um olhar científico e totalizante, reconstruir, pois fazemos política com o passado⁵². Essa apropriação do passado que reivindicamos não nega a existência material da época citada, aquilo que não se pode mudar sem negar a própria história, o núcleo de permanência, o que Benjamin denomina “a verdade do acontecido” (por isso falar em atualização do acontecido).

Todo passado devolve, portanto, as marcas da injustiça, escravidão, guerras, colonização, dor, mas também nos recorda de seus impulsos redentórios, seus desejos postergados, suas lutas inconclusas. Para compreender e reivindicar esse passado, deve-se negar o axioma “ordem e progresso”, ler o lugar da dor, do sofrimento, daqueles que caíram no esquecimento ao serem devastados pela tempestade aterradora do progresso. A rememoração histórica dos vitimados é que pode tornar inacabado o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado. O anão⁵³ não é mais teológico, no sentido daquele que prepara a vinda, pois nós já aqui estamos, presença da não presença que deve constituir o presente. Não há o Messias, nós o somos. A nós também foi dada uma parcela fraca de poder messiânico pela história dos oprimidos a fim de redimir o passado.

Cabe à história iluminar os cadáveres das valas comuns do cotidiano, uma vez que somente assim se poderá invocá-los para a luta no presente, luta que pode ser vitoriosa e redentora. O progresso é uma pá de terra na cova dos mortos. A história tem a missão de ressuscitar profanamente os mortos e alistá-los na luta do presente: “O marxismo não tem sentido se não for também o herdeiro e o executante testamentário de vários séculos de luta e de sonhos de

⁵² Interessante é observar o reconhecimento concreto dessa política, como na música “Palmares 1999” do grupo Natiruts: “A cultura e o folclore são meus / Mas os livros foi você quem escreveu / Quem garante que palmares se entregou / Quem garante que Zumbi você matou / Perseguidos sem direitos nem escolas / Como podiam registrar as suas glórias / Nossa memória foi contada por vocês / E é julgada verdadeira como a própria lei / Por isso temos registrados em toda história / Uma mísera parte de nossas vitórias / É por isso que não temos sopa na colher / E sim anjinhos pra dizer que o lado mal é o candomblé”.

⁵³ Remetemos ao anão da Tese I de Walter Benjamin, integrante das suas Teses sobre filosofia da história. Para um mapeamento dessa discussão, vide LÖWY, Michel. *Aviso de incêndio*, p. 41-47.

emancipação”⁵⁴. Trata-se de uma relação dialética entre o hoje e o ontem, pela qual o presente dá cognoscibilidade ao passado⁵⁵, e este, quando compreendido, dá a força messiânica necessária para o êxito da luta presente. Os mortos fazem-se ouvir, o sangue cifrado pelas derrocadas de outrora ganha significado novo no corpo dos que se sublevam hoje. Dessa forma a luta pelo passado é, antes de tudo, uma luta atual e política, pois aqueles que vencem não escravizam só os oprimidos de hoje, mas reafirmam a espoliação dos que já morreram.

O olhar, ao contrário da filosofização ocidental, não é o sentido da especulação, mas apenas uma das vias de construção/destruição da experiência. A solidariedade passa também por corpos, corporifica, naquele que responde à interpelação da alteridade, o Outro, momento em que passa a responder *como* Outro. Todo o ser está em jogo. As vias para o futuro, assim, para sua abertura e possibilidade de presentificação, não mais visto como o Abstrato que consome nossa existência, dão-se pela redenção e reescrita do passado, da história, o que se faz na ação presente.

O estado de exceção se apresenta como regra, cabendo a nós uma correspondência que virá como uma interrupção no *continuum* da história através do laço dialético entre presente e passado e que se dará através de uma violência pura, divina. Se o anjo da história estiver olhando para frente, o amontoado de corpos e escombros será em vão. A luta terá um recomeço a cada derrota. Estamos no inferno, sísifos que se amontoam em um incessante trabalho que progressivamente aumenta, e sempre recomeça a cada jornada, conforme os encantos do canto do progresso: a sobrevivência mais imediata, combinada com falsas necessidades, aperfeiçoa a mutilação sensorial dos dominados. A história das derrotas deve nos ensinar que, no momento de perigo, de luta e de crise do sistema vigente, as armaduras dos antepassados pesam nos ombros dos homens do presente⁵⁶. Aqueles são convocados (e

⁵⁴ LÖWY, Michel. Idem, p.57.

⁵⁵ A tarefa do presente, enquanto momentaneidade, tempo do acontecer, é construir um elo de cognoscibilidade entre presente e passado, pois a história pode nos escapar se não nos reconhecemos nela.

⁵⁶ Sabia Marx que o passado atualiza o presente e delimita as condições do próprio atuar, de acordo com a filosofia da práxis, o que não deixou de expressar, apesar de suas ressalvas de homem ilustrado no progresso, na sua principal obra histórica, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*: “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E menos quando estes

invocados) para esta guerra que ainda não acabou. Apesar de terem perdido inúmeras batalhas, a guerra (a barbárie) ainda persiste. Quando o oprimido fala, a voz que sai de sua boca é a voz de milhões que se afogaram no próprio sangue, e que, por isso, se tornaram inaudíveis diante do discurso e linguagem sistêmicos.

É intrigante notarmos, no cotidiano frenético das prisões, que há, comumente, um fundo ruidoso e sinistro. Quando há o silêncio, contudo, a ordem das coisas é suspensão, e com ela, a pronunciabilidade. Estamos diante da específica presença do não pronunciado, daquilo que arrebenta pelo silenciamento, a explicitar a incapacidade da linguagem da representação, da representabilidade, da tentativa miticamente violenta (jurídica) de contenção da luta. Por isso a pseudoatividade da cotidianidade prisional (o fluxo contínuo de chegadas, partidas e, principalmente, presença imobilizada da violência e do ódio) é o anseio ordinário da diretoria. A afirmação e a negação no direito são sintomas do funcionamento do sistema. O silêncio e a inatividade radical são a verdadeira radicalidade. Não são comportadas pela linguagem que exige um falatório generalizado reprodutor da injunção ao diálogo monológico⁵⁷.

Não há silêncio antes da fala. A posição silente, enquanto silêncio insurgente, assoma da necessidade de romper uma fala que comunica apenas os ruídos do vigente. O silêncio, aqui, surge como necessidade da expressão de voz outra, de linguagem outra, de discursos e corpos totalmente Outros. Inseridos na expressão de um mundo que não é seu, os condenados da terra, na terra, interpelam pelo levante, pela rebelião, pela revolução. Dar novos tons aos mundos começa por retirar de suas órbitas as próprias tonalidades instituintes da divisão social também cromática.

parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo criar algo de ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, a suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com esse disfarce de velhice venerável e essa linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal” (MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, p. 207-208).

⁵⁷ O tarefismo exacerbado requisitado pelo *movimento* estudantil nada mais é do que a versão vulgarmente simplificadora da interpassividade: “Aí reside a estratégia típica do neurótico obsessivo: ele é freneticamente ativo para evitar que a coisa real aconteça” (ZIZEK, Slavoj. *Como ler Lacan*, p. 37). Oblitera-se, assim, o verdadeiro objeto de disputa, mediante um trabalhar que incessantemente faz deslocar do foco da luta, de modo que “o obsessivo impede a aparição do desejo do Outro” (ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, p. 121).

O condensamento temporal que inscreve o presente na história apresenta o adensamento do momento que traz a força da voz ao mundo. Contra a tempestade erguem-se as vozes dos insepultos, enterrados e sobreviventes (e também daqueles que se moveram pela solidariedade e se tornaram Outros) da maquinaria mutiladora. A explosão que chama à luta é violência/linguagem pura que expressa apenas a si mesma. Nossa missão é romper esse *continuum* da história e ordenar todas as revoltas anteriores⁵⁸, redimindo o presente e o passado. Vê-se, assim, que, sem o horizonte histórico-universal, a verdadeira experiência é, mais uma vez, mutilada e atropelada pela vivência imediata que atua por choques e obriga o indivíduo a reagir, e não a agir.

A história como acúmulo de injustiças, sofrimentos, degradações e espoliações não conta com um ponto de saturação, ela já é saturada. Uma vez estabelecida essa relação de cognoscibilidade (percebendo a história como *sua* história), a esfera de decisão surge em sua radicalidade, o que também revela uma cisão. A *de-cisão* manifesta-se na resposta ao chamado do Outro, o que implica lutar ao seu lado, na sua miséria, ou não, o que acaba por apontar a cisão existente que separa os amigos dos inimigos⁵⁹. O Outro, enquanto inimigo da Totalidade, é aquele que rompe a cadeia de identificação (afetiva) por ela fundada. Mais do que nos abrimos à voz do Outro, estabelecendo uma espécie de diálogo que se orienta por uma comisseração da ordem de um utilitarismo moral, devemos possibilitar que ele exprima o impronunciável, fruto da experiência.

É nesse ponto que devemos passar do condicionamento da verdade para a verdade condicionada, da interpretação dos oprimidos para a interpretação oprimida. No cenário de inversão ético-epistêmica, a violência tornada mito desmancha-se no ar. Agora, ela é vista no pano de fundo do cenário social, saturando as relações e determinando os rumos da história; a política e o direito perdem o véu da obscuridade. A linguagem, por um momento, é a mesma e aqueles que até então jogavam pedras no espelho enxergam que: “É terrível

⁵⁸ FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*, p. 240.

⁵⁹ Aqueles que procuram a expiação no conflito estão ao lado do inimigo. A boa intenção não salva – nem diante da mais intensa convicção, nem do vazio obrar objetificado.

matar, mas não só a outros, e sim também a nós mesmos. Quando necessário matamos, pois somente com violência se pode mudar esse mundo mortífero”⁶⁰.

Essa cólera transposta em discurso refere-se ao opressor como objeto e não como irmão, pois se pretende criar um verdadeiro estado de exceção que corresponda à realidade vivida pelos oprimidos⁶¹. A violência sairá do território sacro-diabólico para servir profanamente aos ideais redentores daqueles que ganham sua voz enquanto o sangue do algoz escorre, por isso:

Sem ideais não há nem liberação nem resistências às piores formas da violência, sobretudo não há violência *coletiva* (uma resistência que não fora coletiva seria apenas uma resistência); e, não obstante, não pode haver nenhuma garantia concernente ao ‘bom uso’ e ao ‘mau uso’ dos ideais. Digamos melhor: há, certamente, graus na violência que acompanha a formulação e execução dos ideais, mas não um grau zero. Não há, pois, não violência. Isso é o que não deveríamos esquecer enquanto nos levantamos contra os excessos de violência em suas diferentes formas.⁶²

Aqui fica clara a cisão, de um lado o instituído, o posto, e as formas de instituição de uma nova dominação, e de outro a destruição do que aí está, sem promessas futuras, já que é ela mesma a realização da promessa: é a violência pura que governa, e não a violência que serve de instrumento de governo. Essa violência pura, na problematização de sua presença, parece-nos distante e

⁶⁰ BRECHT, Bertolt. [Sem título], [sem página]. *Apud* HORVAT, Bárbara Valle. *Mito e violência*, p. 13.

⁶¹ “Creio que se deva dizer que o ódio contra o explorador e a opressão é, mesmo êle, uma elemento humano e humanista. É verdade: no curso de uma movimento revolucionário, desenvolve-se indubitavelmente uma forte carga de ódio, que, ademais, é indispensável à causa, porque sem ela a libertação não seria sequer possível. Por outro lado, nada é mais repugnante do que a prédica pietista, ‘não odeie o teu adversário’, pronunciada em um mundo no qual o ódio é inclusive institucionalizado. No próprio curso do processo revolucionário, êsse ódio pode naturalmente transformar-se em crueldade, em brutalidade e em terror. Mas o limite entre o ódio e suas degenerescências é terrivelmente incerto. Sobre êsse assunto, não posso dizer senão o seguinte: uma de nossas tarefas consiste, precisamente, em impedir – na medida do possível – uma tal transformação, ou seja, demonstrar como a brutalidade e a crueldade pertencem ao sistema repressivo e como a luta de libertação não tem a menor necessidade dessa transformação do ódio em sentimentos tão deteriorados. Pode-se golpear, pode-se vencer um adversário, sem que para isso seja necessário cortar-lhe as orelhas ou as pernas ou torturá-lo”. MARCUSE, Herbert. *O fim da utopia*, p. 41.

⁶² BALIBAR, Étienne. *Violencia: idealidad y crueldad*, p. 14. Tradução nossa.

nublada, já que o campo de atuação e prática para o qual ela é voltada não consegue fazer traduzir a sua linguagem sem destruí-la: não há fundamentação fora do experienciado, fora da história, fora dos que estão fora.

É chegado o momento de deixar expressar-se uma linguagem outra, que vem e aponta os limites da linguagem, a limitação da expressão da alteridade, uma vez que a linguagem, na qual nos fazemos, só pode ser redimida com o seu desfazimento, o que implica que tenhamos de desfazer a nós próprios. *Expressando* a tensão dos limites, mediante metamorfoses incessantes que se fazem necessárias, ao presentificar relações radicais de solidariedade, que não apenas fazem escutar o Outro, mas lhe dão voz, somando-se a ele e fazendo-lhe a crítica (dos limites), começamos as passagens, na tensão do silêncio e da voz do Outro, ao terminarmos com uma abertura:

Referências

ADORNO, Theodor; Max Horkheimer. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BALIBAR, Étienne. **Violencia**: idealidad y crueldad. In: Polis, Revista de la Universidad Bolivariana [online], 2008. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30501916>>. Acesso em 20 de jul 2011.

BENJAMIN, Walter Benjamin. “Crítica da Violência – Crítica do poder”. In: _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. **Ensayos Escogidos**. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

_____. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org). **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 121-156.

_____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org). **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 49-73.

_____. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften, II-1**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p. 140-157.

BOBBIO, Norberto. As razões da tolerância. In: _____. **A era dos direitos**. 16. tir. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 203-217.

BRECHT, Bertolt. **Histórias do sr. Keuner**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

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

DUSSEL, Enrique. **De la fraternidade a la solidaridad**: hacia una Política de la Liberación. Disponível em:

<www.enriquedussel.org/txt/Fraternidad%a%solidariedad.pdf>. Acesso em 19 jul 2011.

_____. **Desconstruccion del concepto de “tolerancia”**. Disponível em: <www.enriquedussel.org/txt/tolerancia-dussel.pdf>. Acesso em: 19 jul 2011.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Edição UFJF, 2005.

FORST, Rainer. **Os limites da tolerância**. In: Novos estudos – CEBRAP [online]. n. 84, 2009, p. 15-29. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rec/n84/n84/n84a02.pdf>. Acesso em 29 jul 2010.

_____. **Tolerance is a fine art**: interview with the philosopher Rainer Forst. Disponível em: <<http://www.goethe.de/ges/phi/eth/en6336458.htm>>. Acesso em 19 julho 2011.

FREIRE COSTA, Jurandir. **Violência e psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

GALEANO, Eduardo. **Nós dizemos não**. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

_____. **O Livro dos Abraços**. Porto Alegre: LP&M, 1991.

HORVAT, Bárbara Valle. **Mito e violência**: a politização da “mera vida” em Walter Benjamin. São Leopoldo, 2006, 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale Rio dos Sinos Disponível em: <http://bdt.unisinos.br/tde_arquivos/2/TDE-2006-10-06T081334Z-78/Publico/mito%20e%20violencia.pdf>. Acesso em 22 julho 2011.

KLEIN, Naomi. **A doutrina do choque**: a ascensão do capitalismo de desastre. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LABICA, Georges. **Democracia e revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. Tolerância repressiva. In: MARCUSE, Herbert. MOORE JR., Barrington. WOLFF, Robert Paul. **Crítica da tolerância pura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: (org) **A revolução antes da revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 207-269.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **A contradição da linguagem em Walter Benjamin**. Porto Alegre, 2005, 391 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em: <>. Acesso em: 15 maio 2011.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. **Ensayo para una historia de la tolerância**. Disponível em: <http://www.elpais.com/articulo/espana/Ensayo/historia/tolerancia/elpepiesp/19960229_elpepinac_33/Tes>. Acesso em 21 jul 2011.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Anverso e reverso da tolerância In: _____. **Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 137-151.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. v. 1. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **En defensa de la intolerancia**. Madri: Sequitur, 2008.

_____. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Robespierre, ou a “divina violência” do terror. In: ROBESPIERRE, Maximilien. **Virtude e terror**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **Violência**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009.