

**A COMUNIDADE DE DIREITO A
PARTIR DAS RELAÇÕES
DIALÓGICAS E DO CONCEITO DE
BENS²⁰⁷**

Pietro Nardella-Dellova²⁰⁸

RESUMO

Um dos pontos cruciais, em relação à comunidade de direito, é a cidadania: esta relação que se tem entre cidadão e comunidade e entre comunidade e cidadão. Esta relação que é, todos os dias, desfeita a golpes terríveis. Pois, a pessoa sente que alguma coisa não corresponde a esta noção bastante óbvia de cidadania. Algo que não dá o necessário amálgama, a que se pode chamar de alienação. A pessoa sente que está fora e sente que não faz parte e, com isso, passa a

²⁰⁷ Este Artigo é originário da Dissertação de Mestrado *A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir de René Girard e Martin Buber e da Distribuição dos Bens*, apresentada, defendida e aprovada na Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, em 2000;

²⁰⁸ **Pietro Nardella-Dellova** é Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, UFF, e Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da USP – Universidade de São Paulo; é Doutor e Mestre em Ciência da Religião pela PUC/SP; é Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil; é Pós-graduado em Literatura; é Formado em Filosofia pela FECS, e é Bacharel em Direito pela FDSBC. É membro efetivo da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP – São Paulo; Membro da Comissão de Notáveis da OAB/BC, Balneário de Camboriú, Santa Catarina; Membro da “*Accademia Napoletana per la Cultura di Napoli*”, Nápoles, Itália; Associado ao Grupo Martin Buber, de Roma, para o Diálogo entre Israelenses e Palestinos; Associado ao Grupo “Judeus Pela Democracia” (Israel, USA e Brasil). É Autor de vários livros, entre os quais, *Antropologia Jurídica* (2017); *Direito, Mito e Sociedade* (2021) e *Pierre Proudhon e o Direito Civil: Teorias da Propriedade como “droit d’aubaine” e como função libertária* (2021). É autor de centenas de artigos e pareceres jurídicos; é Poeta,

não fazer parte e passa a estar fora. O mundo comunitário é uma *coisa* estranha. Nada ali parece fazer sentido algum e, portanto, nada deve ser feito para que a comunidade permaneça.

Palavras-chave: *comunidade de bens, cidadania, comunidade de direito.*

ABSTRACT

One of the crucial points, in relation to the community of law, is citizenship: this relationship that exists between citizen and community and between community and citizen. This relationship that is, every day, undone with terrible blows. For, one feels that something does not correspond to this very obvious notion of citizenship. Something that does not give the necessary amalgamation, which can be called alienation. The person feels that he is outside and he feels that he is

com vários livros de Poesia publicados, e membro da UBE – União Brasileira de Escritores (São Paulo), assim como da Accademia Napoletana (Nápoles). Em 2004, criou e coordenou o CPPJ – Centro de Pesquisa e Prática Jurídica “Prof. Goffredo Telles Jr.”. Em 2011 criou e coordenou o Grupo de Estudos e Pesquisas NUDAR – Teorias Críticas Aplicadas ao Direito Privado. É Pesquisador do Grupo de Pesquisa TC TCLAE CNPq, e Coordenador, no mesmo Grupo, da Linha de Pesquisa “Direito Civil Constitucional, Teorias Críticas e Educação. É Pesquisador do Grupo de Pesquisa VEREDAS PUC/SP-CNPq. É Professor, desde 1990, de Literatura, Direito Civil, Filosofia, Direito Processual Civil e Direitos Humanos em vários cursos (graduação e pós-graduação), entre os quais, Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Direito Padre Anchieta, ESA – Escola Superior da Advocacia, Pós-graduação em Direito da UNIMEP; EMERJ – Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Atuou como Professor visitante (2011-2013) na Faculdade de Direito da USP, abordando o tema “Direito Hebraico Comparado”. É Pesquisador bolsista CAPES/FUNDASP no Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP. Atualmente, além das atividades docentes no Brasil, desenvolve estudos e pesquisas em *New York, USA.*

not a part and, with that, he becomes not a part and becomes outside. The community world is a strange thing. Nothing there seems to make any sense and, therefore, nothing must be done for the community to remain.

Keywords: *community of goods, citizenship, community of law*

1. a ideia de polis e justiça ou a comunidade de direito

O conceito de *polis* é bem mais profundo do que o de uma cidade-estado. Tem algo a ver com justiça, como democracia, como humanização. Enfim, lembra o Prof. Tércio Sampaio Ferraz Jr., que ***polis é o lugar onde a justiça acontece.***²⁰⁹ Não havendo justiça será qualquer outra coisa, até cidade-estado, mas não será *polis*. É necessário começar pela *polis*, mesmo compreendendo a afirmação de Girard, já citada, de que ela – e tudo o que nela há – representam, considerando a unidade de todas as formas simbólicas, o local de linchamento inicial:

“na Grécia, estes lugares são as tumbas de certos heróis, o omphalos, a pedra da ágora e, finalmente, símbolo por excelência da polis, o lar comum, Hestia”, “basta para convencer que todos eles designam o próprio local onde a vítima expiatória pereceu ou onde se imagina que pereceu. As

*tradições ligadas a estes lugares e as funções da origem ritual a eles associadas confirmam a todo instante a hipótese que situa o linchamento sagrado na origem da Polis”*²¹⁰

E, certamente, o pensamento girardiano não está de modo algum equivocado, pois o que se comprova claramente é esta razão antropológica, a *polis*, representa, até aqui, a origem dos *malditos* (vítimas da exclusão) e dos sacrifícios. Até mesmo a ideia de centralização de poder nas mãos de um soberano, ou de uma instituição, faz lembrar a composição mecânica dos sacrifícios e das sociedades sacrificiais. Por outro lado, lembra Jean-Pierre Vernant, que o advento da *polis* coincide com o desmoronamento de uma Grécia antiga, supersticiosa, sem justiça, e com o nascimento de um novo modo de ver o mundo, a saber, a sabedoria (*sophia*): toda penetrada de reflexão moral e de preocupações políticas. Segundo ele,

“esta sabedoria tende a definir os fundamentos de uma nova ordem humana que substituiria por uma lei escrita, pública, comum e igual para todos: aquele poder absoluto do monarca ou as prerrogativas de uma pequena minoria. Assim, de Sólon a Clístenes, a polis adquire, no decorrer do século VI, a forma de um cosmo circular, centrado na ágora, praça pública onde, semelhante a todos os outros, cada cidadão, obedecendo e

²⁰⁹ Prof. Tércio Sampaio Ferraz Jr., em uma aula, por mim anotada, na Pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1998;

²¹⁰ René Girard. A VIOLÊNCIA E O SAGRADO. Tradução de M. C. Gambini, SP: Paz e Terra, 1990, p. 375;

comandando alternadamente, deverá ocupar e ceder todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico”. “Esta é a imagem de um mundo social regulamentado pela isonomia, a igualdade em relação à lei”. “Noção de uma ordem cósmica que repousa numa lei de justiça (Diké) inscrita na natureza, numa regra de repartição (nomos) que implica uma ordem igualitária para todos os elementos constitutivos do mundo, de tal maneira que ninguém possa dominar os outros e sobre eles levar vantagem”²¹¹

A ideia de *polis* não é, e não pode ser, uma ideia equivocada, porém apesar de lembrar a todo instante o palco sacrificial, é inegável que desde o mencionado século os homens vêm tentando dar-lhe uma recuperação. E como foi (por tudo o que registra a história) violentamente agredida, com ela foram agredidos todos os sonhos de uma humanidade que pudesse substituir, e até superar, a animalidade, ou seja, a besta que se encontra no homem.

Como sugere Buber, é premente que a *polis* renasça. O equívoco reside no fato de se querer recuperá-la e assim com todos os seus traumas e vícios, sobretudo, o da maldição, vale dizer, o da exclusão. Ocorre que, como com os cultos dionisíacos, os malditos constroem sua própria *polis* e, desta forma, uma estrutura paralela ou mesmo interior à da cidade “oficial”, que escapa a uma busca da justiça, haja vista que o diálogo

termina no momento em que se defrontam duas *polis*. Não é isso o que ocorre, de uma forma festiva, com a “política” do *carnaval*? De uma forma violenta com as organizações “políticas” do *morro*? Ou de uma forma, igualmente violenta, com as organizações “políticas” do mercado, sobretudo, o *financeiro*?

O grande erro da estrutura política é exatamente este: acabou por ser o reduto dos gananciosos (e aqui, tanto faz ser rico ou pobre, ser negro ou branco). Os pequenos grupos renunciaram às relações de humanidade. E todas as suas instituições, desgraçadamente incluía-se a do Direito, parecem servir a um pequeno número de dominadores. Muitos operadores do Direito, em quaisquer escalas, negligenciam a substância, a essência, o ideal político, e, com isso, a *polis* entra em convulsão. A ágora deve, também, ser renascida. Não mais para o encontro de filósofos ou de poucos proprietários, os que a si mesmos denominavam-se *cidadãos*, mas para o encontro de todas as pessoas, reconhecidas como seres humanos, que devam participar dos seus próprios destinos. Aliás, a *polis* renascida deve ser uma grande *ágora*. Um lugar *de encontro*, melhor, *do encontro*. O lugar onde o amor acontece e, por isso mesmo, o diálogo acontece.

Desta forma, a *polis* deve ser o ponto

²¹¹ Jean-Pierre Vernant. MITO E PENSAMENTO ENTRE OS GREGOS.

Tradução de H. Sarain. RJ: Paz e Terra, 1990, p. 378, 379;

inicial para as relações que neste estudo se denominam *dialógicas*. A *polis*, que é a extensão da casa, como lembra Osman Lins, que é o lugar com árvore e com sol, sendo o primeiro e o mais frequente desenho das crianças. Esse grande autor brasileiro, constrói o seu *retábulo* da humanidade, em doze capítulos, aos quais chama *mistérios*, considerando o homem como um primeiro mistério, a casa e, portanto, a família, como o segundo, e a *polis* como o terceiro. Para ele, com o entendimento do todo desta sua obra, para o processo de humanização, é a *polis* um dos elementos importantíssimos:

*“a praça, o templo. Lugar de encontro. Os homens reunidos para a discussão, para o divertimento, para as rezas. Perguntas e perguntas, respostas, diálogos com Deus, passeatas, sermões, discursos, procissões, bandas de música, circos, mafuás, andores carregados, mastros e bandeiras, carrosséis, barracas, badalar de sinos, girândolas e fogos de artifício lançados para o alto, ampliando, na direção das torres, o espaço horizontal da praça”*²¹²

A *polis* é o lugar onde a justiça acontece, ou onde pode acontecer. Se ainda não acontece, não é *polis*. Talvez seja realmente esta outra coisa substituta do sacrifício ou aquela pedra onde se imola a

vítima sacrificial, não mais que um prato asteca na mão de um deus qualquer onde se depositam os corações arrancados das vítimas da violência ritual. Conforme Vernant, o ponto fundamental da *polis* é a presença da *Diké*: a Justiça. É correto que a primeira coisa a ser verificada, portanto, em relação ao espaço da *polis*, é a Justiça. Não é, certamente, por outro motivo que Platão começou sua obra *A República* com os questionamentos, de forma dialógica, em relação à Justiça: *“che cosa, secondo te, Simonide ha detto bene intorno alla giustizia?”*²¹³

Porém, a relação dialógica a que se pretende chegar neste estudo não é necessariamente o diálogo no qual se exigem palavras ou grandes oradores e retóricos. Assim como, o amor aqui considerado não é o sexual nem o sentimental, e sim o da responsabilidade de um para com o outro, isto é, *o amor fato social*, o diálogo deve ser construído na concretude, também, no fato social. Existem caracteres que informa a *polis*: a justiça do diálogo e do amor, isto é, o relacionamento de seres humanos livres, que ***de suas casas*** projetam-se para a ***praça pública*** para o encontro, ampliando para as torres o espaço horizontal da praça. Este

²¹² Osman Lins. Retábulo de Santa Joana Carolina, in *O CONTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO*, com seleção, introdução e notas por Alfredo Bosi, da USP. São Paulo: Editora Cultrix, 1992, p. 156;

²¹³ PLATONE. LA REPUBBLICA. Introduzione di Francesco Adorno, traduzione di Francesco Gabrieli, com testo greco a fronte. Milano: Rizzoli Libri, 1999, p. 220. Tradução livre: *o que, segundo o teu parecer, Simonide, disse acerca da Justiça?*

aspecto da justiça é forte: que todos possam dialogar a partir de um ponto comum:

“a casa com a árvore e com o sol que é o primeiro e mais freqüente desenho das crianças. É onde ficam a mesa, a cama e o fogão. As paredes externas e o teto nos resguardam, para que não nos dissolvamos na vastidão da Terra (...). Através das portas, temos acesso ao resto do Universo e dele regressamos”²¹⁴

Por isso mesmo, é a correta a afirmação sobre a *polis* como lugar de justiça. A justiça, nesse sentido, é o *espírito da polis*. Não será o que ela procura, e sim, o que ela é. Ao ponto de *polis e justiça* serem palavras sinônimas. A expressão máxima da relação dialógica eu-tu, em que nenhuma pessoa fora coisificada. E dessa forma, pode-se dizer, então, que não sendo, a pessoa humana, de fato, a substância da *polis* e da *justiça*, mas, o interesse dos gananciosos, dos mercados, aquela será a *pedra da imolação* e esta o *sacrificador*. O que simplesmente faz por dar existência aos sacrifícios, isto é, o poder político determina quem deve ser a vítima expiatória e o poder judiciário, como faziam os sacerdotes astecas, tira-lhe o coração e oferece a *Moloch*. Sendo, portanto, a *polis e a justiça*, ambas inter-relacionadas, **Palavra**

²¹⁴ Osman Lins. Retábulo de Santa Joana Carolina, *op. cit.*, p. 154;

²¹⁵ Em hebraico Palavra é **dàbhàr**, isto é, **a substância, o espírito**. Em nenhuma hipótese **dàbhàr** é o símbolo ou reflexo do que significa; No sentido de **dàbhàr**, Martin Buber emprega os termos **palavra-princípio eu-tu** ou **palavra-princípio eu-isso**.

(**dàbhàr**)²¹⁵ da relação dialógica, ou seja, relação de amor, é possível afirmar que é a *comunidade de direito*.

2. Consequências imediatas da comunidade de direito

2.1 Alcance e manutenção do bem comum

Na modernidade, cuja característica predominante é a do pluralismo, em quaisquer setores em que possa implicar, é difícil conceituar *bem comum*. Até porque, conforme adverte Carlos Cardona, a expressão impõe, pelos menos, duas perguntas: *é bem comum porque todos o querem?* ou *todos o querem exatamente porque é bom?* A resposta ele busca em Tomás de Aquino,²¹⁶ para quem, aquilo que interessa a todos será efetivamente bom, porque não é possível que o juízo natural falhe a todos, tendo em vista que o homem busca, pela sua natureza, o que realmente é bom. E continua afirmando que, a comunidade real é, por isso mesmo, indivisível.²¹⁷ Assim, dentro da concepção de Tomás de Aquino, o *bem comum* é o bem tanto deste quanto daquele, enquanto este ou

²¹⁶ **“bonum est quod omnia appetunt”** Tomás de Aquino – (S.Th. 1 q. 5 a. 1c), citado por Carlos Cardona. LA METAFÍSICA DEL BIEN COMUN. Madrid: Rialp, 1966, p. 14 e 93;

²¹⁷ **“aliud est commune re, quod quidem manet indivisum”** (Tomás de Aquino In I Sent. D. 34 q. 1 a. 1 ad 4), citado por Carlos Cardona. *Op. cit.*, p. 29 e 101;

aquele é parte de algum todo.²¹⁸ E coloca o bem comum como sendo o bem supremo Deus, porque, segundo ele: “*es manifesto que Dios es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; por lo que toda criatura, a su modo, naturalmente, ama más a Dios que a sí misma*”²¹⁹

Embora indique Deus como bem comum por excelência, afirma que todos os homens querem ser felizes, desejam a felicidade, de uma maneira natural e, portanto, a felicidade é *um certo* bem comum. Entretanto, para que se alcance a felicidade é necessário que não reste mais desejo, quicá, desejo mimético, porque ele é a origem das inquietações, a que Girard chama de tensões e daí, raiz da própria violência. Isto ocorre quando a capacidade de amar se atualiza plenamente, indicando à razão comum que se alcançou a felicidade, força agregadora de todos os bens.²²⁰ De qualquer forma, seja o fim último do homem chegar a Deus (ou voltar a Deus) ou qualquer outro fim supremo, é reconhecido, mesmo por Tomás de Aquino, que no percurso há uma comunidade a que se pode chamar

comunidade humana, na qual os homens. Não se deve confundir a comunidade humana com o Estado. Este, é meramente um órgão de governo e administração que, entre outras coisas, deve servir à comunidade humana, com políticas que facilitem aos homens viver uma vida virtuosa. A organização política tem seus fundamentos na comunicação das obras honestas e, ainda que sejam considerados como instrumentos para felicidade humana, os bens materiais devem ser, também, promovidos por esta mesma comunidade.²²¹

De outra forma, para Maimônides e para Marx,²²² existe um objetivo a ser alcançado pelo homem. Para este, *o pleno desenvolvimento do poder humano*; e para aquele, *o homem chegará ao pleno conhecimento de Deus, dedicando-se à Torá e à sabedoria*. Mas, partem do mesmo fundamento, há um reino das necessidades, que deve ser suprido, sempre com tudo o que for mais adequado e mais digno da natureza humana. Qualquer que seja o fim comum, o objetivo, o bem comum a ser alcançado, não deve ser desconsiderada a base da existência.

²¹⁸ “est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit” (Tomás de Aquino, De Car. A. 4 ad 2), citado por Carlos Cardona, op. cit., p. 35 e 105;

²¹⁹ “manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quaelibet creatura suo modo

naturaliter plus amat Deum quam seipsam” (Tomás de Aquino, Quodl. I, q. 4 a. 8c), citado por Carlos Cardona, op. cit., p. 36 e 105;

²²⁰ “felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam commune bonum” (Tomás de Aquino, C.G. III, c. 39) citado por Carlos Cardona. Op. cit., p. 37;

²²¹ Carlos Cardona. **Op. cit.**, p. 76-90;

²²² Maimônides e Marx, citados por Erich Fromm. TER OU SER? . trad. Nathanael C. Caixeiro. 2ª ed. RJ: Zahar, 1979, p. 154-155;

E, finalmente, Buber, também faz direcionar-se para o *Tu Eterno*, a própria existência da comunidade verdadeira: “*las líneas de las relaciones, si se las prolonga, se encuentran en el Tú eterno*”²²³ O que, de certa, forma parece concordar com os ensinamentos de Jesus de Nazareth. E não somente os dele diretamente, mas de todo o entendimento que se possa ter da Torá e dos Profetas. Tudo indica uma relação com o próximo e, também, com Deus: “*amarás pois o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu poder*”; “*amarás o teu próximo como a ti mesmo*”²²⁴

Porém este estudo está no plano humano da relação dialógica, ou no *amarás o teu próximo como a ti mesmo*. E não importa o caminho, que, *a posteriori*, tome a humanidade. Este plano é o da comunidade de direito, em que, efetivamente, o maior bem comum é a felicidade de todos. Pode-se dizer que a felicidade humana, a que todos desejam, é a fuga do círculo sacrificial. Vale dizer, a fuga do campo da violência, a desistência do Reino da Discórdia, para um plano de paz, para o Reino do Amor.

É bastante claro e certo que o homem não existe apenas para comer e dormir, o homem, como, aliás, nada no mundo está por acaso. Compreende-se que o homem está num caminho e que a história é escrita por ele

mesmo. O caminho, ou melhor, as condições do caminho, devem dizer respeito à dignidade de todo homem. A *polis/justiça* deve ser, para qualquer efeito, as condições desse caminho e, por isso mesmo, o *bem comum imediato*: comunidade de direito. Em outras palavras, deve haver dignidade na construção do retábulo de um homem, desde o seu nascimento até a sua morte, considerando que todo homem nasce e morre. Desde o momento em que recebe um nome, o seu nome, até o momento em que morre (e no caso do nome e no que implica, para além da morte), o percurso não deve ser obstado por quaisquer outros. A comunidade de direito deve ser a expressão da relação entre o quintal e a praça, entre a casa e o centro cívico. Não uma relação de exclusão ou anulação, posto não seria uma relação. Mas, uma relação em que haja interação, ou seja, que o público seja a simples extensão do privado. E o raciocínio aqui é claro por si mesmo: não havendo privado não haverá público; não havendo respeito pela vida humana, não haverá respeito pela vida social. Exatamente porque cada pessoa deve perceber a relação que acontece de uns com todos os outros.

A face *Dikè* da comunidade aparece no momento em as condições são garantidas, *efetivamente*, para todos. Por isso o judiciário

²²³ Martin Buber. YO Y TÚ. Trad. de Horácio Crespo. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión, 1969, p. 73-110;

²²⁴ Lev. 19:18; Deut. 6:5; Mat. 19:19; 22:39; Mar. 12:30-31; Gál. 5:14; Tiago 2:8;

tem um papel preponderante: os juizes não podem ser meros aplicadores da lei, porém magistrados pensantes em relação à própria *polis*, ou seja, magistrados políticos (no mais alto grau, e somente nele, da palavra *político*).²²⁵ Garantindo-se a todos a dignidade humana, nada mais fazem que garantir a relação dialógica, que, por sua vez, é a única que pode desfazer o círculo sacrificial e, com isso, evitar a crise sacrificial. Lembrando que a crise sacrificial pode repercutir de duas formas: ou haverá substituto sacrificial ou haverá explosão da violência intestina. Em resumo, a garantia do bem comum é, na verdade, a garantia da própria relação de amor, porque é a única que pode por (e põe) fim à relação sacrificial. Qualquer que seja a sociedade não amadurecida para comunidade de direito, não garante a relação dialógica e, assim, exigem-se cada vez mais vítimas sacrificiais. A história tem demonstrado que as vítimas são as mais variadas, dependendo da situação: os cristãos, no início da era cristã; as bruxas, na Idade Média; os escravos e prisioneiros, na civilização asteca; a família imperial russa, na revolução bolchevista; os judeus, na Alemanha nazista; os japoneses, no final da Segunda Guerra; os pobres, em todos os tempos; os ricos, em algum tempo; e se perdem as indicações de vítimas reais e de

vítimas potenciais.

Em todos os casos, quem saiu vencendo foi a violência. Até porque ela se alimenta de cadáveres e de miséria: quanto maior o número de cadáveres, e quanto mais imensa a miséria, mais a violência passa a ter sentido, passa a ser justificada e mais, bem mais, reina com vigor - ausência absoluta de *ahimsa* gandhiana. Isto significa ausência de uma relação de amor, ausência de *polis/justiça*, ou seja, comunidade de direito. E não haverá *ágora*, lugar de encontro, de diálogo, de elevação. Haverá pedra sacrificial.

2.2 Construção da cidadania e do cidadão

Talvez aqui possa ser lançada uma pergunta: alguém deve ser educado para a sociedade ou para si mesmo? E a resposta que parece mais correta negará que alguém deva ser educado para a sociedade ou para si mesmo. Porque qualquer que fosse a resposta afirmativa, levaria para um estado de destruição da comunidade. No primeiro caso, educando-se alguém para a sociedade, perderá sua identidade pessoal, no momento em que se perder na coletividade. No segundo caso, educando-se alguém para si mesmo, tornar-se-á altivo, prepotente e individualista. Tanto o caráter coletivista quanto o caráter

²²⁵ O Prof. Dalmo de Abreu Dallari acredita que os juizes devam participar da vida concreta do país, isto é, devam participar com uma

consciência política, conforme o que se depreendeu de uma palestra proferida na USF, em 2000: Brasil: 500 anos, da qual participei;

individualista lutam contra o conceito de comunidade e se distanciam do conceito de cidadania. Sem que se entre no conceito antigo de cidadania, posto que não atende às exigências do bem comum, além de que, reduzindo o número dos que deveriam alcançar o título de cidadão, não legou para a posteridade qualquer lição de diálogo. De qualquer modo, o conceito de cidadania era formado, entre outros, com o elemento propriedade. O que significa dizer que ser proprietário era *condictio sine qua non* para a cidadania.

Possivelmente levados pela força da ganância, os antigos preferiram excluir muitos *seres humanos* do *status* da cidadania. Não é diferente do que ocorre hoje, apenas que no tempo antigo tinha sido posta uma barreira visível entre o cidadão e o não cidadão, enquanto que hoje, revestida por um véu de hipocrisia e falsidade, chamam-se de cidadãos a todas as pessoas, mais com o propósito de exploração do que de comunidade. Na prática, poucos podem exercer o papel ou responder diante daquilo que realmente significa *cidadania*, não resistindo sequer a quaisquer opressões, uma vez que a cada instante lhes é dito (com palavras vazias) gozarem de tal igualdade perante a lei. Essa igualdade que não se traduz no concreto, ou seja, que não se traduz no fogão, no prato, na habitação, na saúde, na educação, no acesso ao judiciário é, em todos os sentidos, diabólica. Assim como o amor, a

igualdade não deve ser lembrada como uma palavra simbólica. Ao contrário, ela é a possibilidade de diálogo, e só pode ser verificada quando o diálogo ocorre. A cidadania é, pois, a verificação, *in concreto*, da relação dialógica entre pessoas. É a qualidade daqueles que podem participar da comunidade. Nesse sentido, é possível afirmar que não havendo, comunidade não haverá cidadania, posto não haver cidadãos. Aqui, cabe outra pergunta: *e não havendo cidadãos, o que haverá no meio "social"?* Haverá pobres e ricos, fracos e fortes, homens e mulheres, nacionais e estrangeiros, saudáveis e doentes, estudados e analfabetos, patrões e empregados, malditos e benditos. Ou seja, uma situação absolutamente repulsiva, injusta, imoral e anti-comunitária. Em outras palavras, uma situação em que tudo é legítimo. Pois tudo é legítimo (ou pelo menos, legitimado) num regime de violência.

Construir o cidadão é permitir que alguém, reconhecido como *tu*, construa a sua própria humanidade. O exemplo pode vir da família: um casamento não se constrói com a palavra casamento, ainda que pronunciada pelo sacerdote, pelo pastor ou pelo rabino, mas com uma relação conjugal; um filho não se constrói com a palavra filho, mas com a relação filiação; um irmão não se constrói com a palavra irmão, mas com uma relação de fraternidade; dez mil vezes digam-se as palavras casamento, filho, irmão, e não haverá família.

Da mesma forma a construção do cidadão é a própria construção da cidadania, uma e outra estão umbilicalmente ligadas. A cidadania é a relação entre cidadãos que se observa, de fato, na comunidade de direito. Porém, enquanto houver um único *maldito* nas ruas, nas prisões, nas fábricas, nos campos, nas escolas, nas universidades, nos corredores forenses, nos corredores hospitalares, não há dúvida, não haverá comunidade. *Maldito*, no sentido de que não participa em pé de igualdade dos frutos da suposta “*polis*”. É preciso vencer a mentalidade feudal: cuja lógica está em que alguns estão dentro dos muros, ao lado do poder, enquanto outros estão pelo mundo a errar, ou a plantar, ou a colher, ou a morrer para manter os muros inabaláveis para alguns. Ensina Maria Helena da Rocha Pereira, que a *polis* é um sistema de vida e, por conseqüência, forma os cidadãos que nela habitam. E recorda um texto de Simonides: “*a polis é mestra do homem*”²²⁶ Na medida em que se constrói a comunidade, ato contínuo, o cidadão estará sendo construído e, ao mesmo tempo, na medida em que se constrói o cidadão, a comunidade estará sendo construída. A relação neste ou naquele caso é de causa e efeito: haverá um caminho da porta da casa ao espaço da praça

²²⁶ Maria Helena da Rocha Pereira. ESTUDOS DE HISTÓRIA DA CULTURA CLÁSSICA: cultura grega. I vol.. 5ª ed.. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980, p. 158;

e, da praça, do largo espaço da praça, para a casa.

3. Os fantasmas que devem ser exorcizados

Quando os gregos resolveram que o regime político da *polis* seria o melhor, a Grécia emergiu da Idade das Trevas, conforme ensina Rocha Pereira.²²⁷ Como qualquer construção, que se queira ver erguida, encontra obstáculos que devem ser removidos, assim, também, em relação à comunidade de direito. Como quaisquer obstáculos, estes devem ser superados. Entretanto, os que aqui se apresentam não são em *numerus clausus*. Indicam, entretanto, um caminho para outros debates e aprofundamentos que se façam necessários. Igualmente, alguns destes “obstáculos”, já foram há muito discutidos por ilustres mestres, e isso não tira a legitimidade destes questionamentos, até porque, os obstáculos são, igualmente, pressupostos da relação dialógica. Ao contrário do que se possa pensar e julgar, o que não está bem, o que não é justo, o que é violento, deve ser, diuturnamente, denunciado, à semelhança do que faziam os profetas hebreus, aos gritos reiterados. Aliás, esta é uma das funções do

²²⁷ Maria Helena da Rocha Pereira. ESTUDOS DE HISTÓRIA DA CULTURA CLÁSSICA, **op. cit.**, p. 159;

magistério, sobremodo, o superior. A denúncia dos obstáculos é, na verdade, uma tentativa de superação da desagregação, ou como lembra Fraile, superação dos elementos que caracterizam a discórdia ou o ódio. Em outras palavras, é a manifestação de que não há um triunfo da discórdia, porque continua atuando, ainda que com menos evidência, as forças do amor.²²⁸

3.1 Esvaziamento da cidadania

Um dos pontos cruciais, em relação à comunidade de direito, é a cidadania: esta relação que se tem entre cidadão e comunidade e entre comunidade e cidadão. Esta relação que é, todos os dias, desfeita a golpes terríveis. Pois, a pessoa sente que alguma coisa não corresponde a esta noção bastante óbvia de cidadania. Algo que não dá o necessário amálgama, a que se pode chamar de alienação. A pessoa sente que está fora e sente que não faz parte e, com isso, passa a não fazer parte e passa a estar fora. O mundo comunitário é uma *coisa* estranha. Nada ali parece fazer sentido algum e, portanto, nada deve ser feito para que a comunidade permaneça. O esvaziamento da cidadania é esta irresponsabilidade com o que diz respeito a todos. Ela é um fato na vida de quaisquer

pessoas que não têm um caráter social e, estranhamente, começa desde cedo: a família parece não ser a família, a escola parece não ser a escola, o município parece não ser o município.

Poder-se-ia perguntar o porquê do esvaziamento da cidadania, se é fruto de uma provocação consciente ou não. Num primeiro momento não importa, porque a cidadania não é um elemento que se reconhece e se define de plano. Ela é. A desagregação dos valores, a coisificação em detrimento da humanização, a exclusão (maldição), a violência institucionalizada e ritualizada, o individualismo, a banalização das injustiças, o desvirtuamento dos representantes no legislativo, o excesso de regras, isto é, de leis inoperantes e fragmentadas e, finalmente, o ópio religioso, lançado sobre as massas, são motivos suficientes para o esvaziamento da cidadania. E tudo isso ocorre a partir da massificação que conduz à alienação. Daí se pode dizer que corresponde ao esvaziamento da cidadania, o fato massificação e o fato alienação. Esta, a entrega absoluta das responsabilidades a outro, que não poucas vezes, não tem rosto, não tem identidade; outro que não é sequer um mandatário, que é simplesmente um mercenário quando não for um estelionatário político ou um *goonda*,²²⁹

²²⁸ Guillermo Fraile. HISTÓRIA DE LA FILOSOFIA: Grécia y Roma. Madrid: B.A.C., 1956, p. 166;

²²⁹ **goonda** significa vigarista. De acordo com Gandhi o goondaísmo ingressou no Congresso

Nacional Indiano, partido político fundado em 1885; conf. Gandhi. AS PALAVRAS DE GANDHI. Texto selecionado por Richard Attenborough. Trad. A.B.P.de Lemos. RJ: Record, 1982, p. 39;

que se aproveita do estado de alienação. Aquela, isto é, a massificação, a perda completa da identidade em função de uma coletividade enlouquecida, que, também, não poucas vezes, é confundida com comunidade, porém, guarda com estas diferenças intransponíveis.

A coletividade exige massas, porque se estabelece em números, em estatísticas, em projeções. Por exemplo, quando um representante da administração pública diz: a mortalidade infantil no ano y foi de $x\%$, está-se em face da coletividade. O esvaziamento da cidadania se verifica, também, quando os membros de determinada sociedade passam a ser reconhecidos pelo número de sua identidade e não pelo nome do seu sentido. Porque se digladiam, sem trégua, o nome que dá sentido a alguém, e o número que identifica e quantifica. A rigor, o esvaziamento da cidadania e, também, a ausência da cidadania, são características fundamentais das estruturas sociopolíticas decadentes e das estruturas sócio-políticas atrasadas ou desvirtuadas. Igualmente, daquelas organizações sociopolíticas, que servem a um pequeno grupo, ou a qualquer grupo, que se valem da opressão e do aniquilamento, para se firmarem. Isto ocorre porque a cidadania exige livre pensamento crítico, legislação que atenda a todos,

judiciário que expresse a justiça para todos, participação consciente nos lucros e nos prejuízos sociais por todos. A cidadania exige mudanças de conduta, de administração e de formação. E, novamente, Fromm, esclarece:

*“desta vez, somente uma modificação fundamental e autêntica nos poderá salvar. No entanto, pouco sabemos como provocar essa modificação, e o tempo é premente. Uma possibilidade é falarmos a verdade”*²³⁰

Finalmente, o esvaziamento da cidadania se verifica nas estruturas que pretendem a comunicação retilínea, vale dizer, ditatoriais, e, por isso mesmo, não interessa qualquer porta que se abra à cidadania, que implica numa verdadeira comunicação circular. Se o esvaziamento da cidadania é fruto da alienação, pode ser assemelhado a um suicídio, cuja morte é lenta. Se, por outro lado, é fruto da massificação, pode ser assemelhado a um homicídio, igualmente lento. Em qualquer situação, a substância é a própria violência. O racismo, a intolerância religiosa, a discriminação sexual, o preconceito social, a pobreza, a injustiça, a difamação, a calúnia, o desprezo, são, neste sentido, apenas meios para se esvaziar a cidadania, ou seja, para tirar alguém da mesa dialógica. Não é um

²³⁰ Erich Fromm. A SOBREVIVÊNCIA DA HUMANIDADE. Tradução de Waltensir Dutra. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1966, p. 37;

processo involuntário. O esvaziamento da cidadania é um ingrediente consciente na tentativa de manutenção de uma sociedade sacrificial. O não cidadão é aquele que será afastado de quaisquer fontes de pensamento crítico, de quaisquer fontes de fortalecimento do caráter. Em outras palavras, aquele que não realiza em si, não experimenta a cidadania, receberá indiscutivelmente os pratos prontos, jogará conforme a proposta de cartas de quem manda na mesa. O não cidadão é absolutamente necessário, assim como a vítima sacrificial é necessária: é aquela pessoa cuja eliminação futura não acarretará prejuízos e repercussões à mesa de jogos.

3.2 Exclusão e violência ou maldição e pobreza

Não resta dúvida que a *maldição* está relacionada diretamente com o esvaziamento da cidadania. Porém, o esvaziamento da cidadania é algo mais sutil: uma morte lenta. Ao contrário, a maldição é flagrante, direta. É um câncer no objetivo da construção da comunidade de direito, haja vista que se alguém está fora da comunidade, está, também, fora do alcance do seu direito, e livre, completa e legitimamente livre, para construir qualquer que seja outra comunidade, justa ou injusta, benéfica ou

criminosa. E neste sentido, se há um direito comunitário, não terá alcance em relação aos que foram colocados de fora, ainda que insista pela força das decisões do judiciário, não mais estará fazendo que a manutenção de uma “comunidade” de excluídos da mesa, porém, incluídos no sacrifício cujas proporções são infinitamente superiores e muito mais horríveis. Fromm, em outra obra, denuncia este estado de coisas no âmbito social:

“sentimo-nos superiores aos Astecas que em dia de festa sacrificavam 20.000 homens aos seus deuses, na crença de que isso manteria o universo no rumo certo. Sacrificamos milhões de homens por objetivos diversos que acreditamos sejam nobres e justificamos a mortandade. Mas os fatos são os mesmos, apenas as justificativas são diferentes. O homem, apesar de todo o progresso intelectual e técnico, ainda está preso ao oculto idólatra dos laços sangüíneos, da propriedade e das instituições”; *“ainda não experimentou o que é ser plenamente humano. Ainda temos um duplo padrão de valores para julgar nossos grupos e os outros. A história do homem civilizado é, até agora, realmente muito curta, comparável a menos de uma hora da vida humana”*²³¹

A exclusão é um fato de alerta, de reflexão, que este estudo não pode desenvolver o bastante, por não ser o seu tema central. Mas que expõe ao perigo toda

²³¹ Erich Fromm. A SOBREVIVÊNCIA DA HUMANIDADE. **Op. cit.**, p. 36-37;

uma estrutura de direito. Excluir é colocar alguém, de pronto, para fora da mesa do diálogo. Alguém com quem não se quer dialogar ou de quem nada se espera. Porém, a exclusão não desfaz a pessoa humana na sua íntima natureza violenta, apenas a libera da responsabilidade advinda da relação. A exclusão ou, maldição, pode ter inúmeras justificativas, não importa, pois os seus motivadores são destituídos de razão e de verdade, e prenuncia uma nova barbárie, a da extinção de um grupo (não importa qual). O grupo de que será objeto do ódio generalizado. Porque toda a reserva de rancores e dissabores é, tristemente, personificada na pessoa do excluído e na do seu grupo. Ocorre assim a transferência imediata de um problema para uma pessoa. Por exemplo, a pobreza e a miséria passam a ser representadas pelos pobres e miseráveis até o ponto em que esta transferência desenvolve-se num volume monstruoso e, o pobre e o miserável, passam mesmo a ser a pobreza e a miséria. Nesse sentido que excluído e maldito é a mesma coisa, pois é característica do “instituto” do anátema, já mencionado neste estudo. Assim descreve Girard:

“o anátema é colocado numa situação onde lhe é impossível sobreviver; ninguém, exceto ele mesmo, será responsável por sua morte, ninguém irá infligir-lhe

“violência”. O infeliz é abandonado sozinho, sem viveres, em pleno mar ou no topo de uma montanha, ou então é forçado a jogar-se do alto de uma falésia”²³²

Não é sem razão que milhares de pessoas viram suas costas aos pobres, considerando que a pobreza neles é contagiosa. Uma espécie de tribalismo arcaico e idolátrico floresce, de acordo com Fromm, quando a voz da razão silencia.²³³ A própria exclusão já é manifestação de ódio, o seu processo é de violência intestina. É com isso, que exemplifica Daniel Jonah Goldhagen, com sua brilhante tese de doutoramento em Harvard, acerca da participação do povo alemão no holocausto da Segunda Guerra:

“podemos observar duas importantes características e objetivos, da essência das políticas alemãs em relação aos judeus: 1) tornar os judeus seres “socialmente mortos” – seres violentamente dominados, alienados e em geral desonrados – e, uma vez em tal situação, tratá-los de acordo; 2) impedir completa e permanentemente o contato social, neutralizando-os como agentes na vida da Alemanha; e quaisquer que fossem as reais medidas tomadas, esses dois objetivos eram componentes constantes, em quaisquer medidas que, segundo pensavam eram desejáveis (pelo povo), tais como: ataques verbais; ataques físicos; medidas legais de isolamento; estímulo à emigração; deportação forçada; criação de guetos; matança através da fome, debilitação e doenças; trabalho

²³² Conforme descrição de Girard. A VIOLÊNCIA E O SAGRADO, **op. cit.**, 41;

²³³ Erich Fromm. A SOBREVIVÊNCIA DA HUMANIDADE, **op. cit.**, p. 37;

*escravo como substituto para a morte; genocídio e as famosas marchas para a morte*²³⁴

E o que significa isso? Que não importa a dimensão da exclusão. Por princípio ela é sacrificial, seja de uma pessoa ou de milhões, seja deste conturbado século XX ou dos idos tempos astecas, de sociedades ditas civilizadas ou de sociedades ditas selvagens. Enquanto não se vence a exclusão, não se pode falar em comunidade de direito. A exclusão pode ser expressa ou tácita, direta ou indireta, provocada ou inspirada. É, dessa forma, um processo de eliminação do outro. A verdade é que a exclusão social está diretamente ligada àquele princípio que deve ser vencido: o da discórdia, do ódio, da violência da relação eu-isso / eu-outro.

A exclusão só pode ser superada com a tomada de consciência, e com medidas firmes e decisivas, no sentido de que as pessoas façam parte, pelo menos, do básico. Sejam pessoas do grupo ou pessoas estranhas ao grupo, que vêm para ajudar a desenvolver a comunidade. Por exemplo, a Itália tem consciência de que necessita de mão de obra de imigrantes para que a sua economia não se fragmente. Entretanto, antes que sejam aprovadas as leis da imigração, os quadros políticos, mais ligados aos partidos de

esquerda, discutem, incessantemente, sobre um ponto básico: os imigrantes que forem trabalhar na Itália devem ter, de início, e no mínimo, Habitação, Escola e Assistência, a fim de que possam, não apenas trabalhar, mas se integrar à comunidade italiana.²³⁵ E esta preocupação seguida de atitudes firmes, caminha para um ponto, o do reconhecimento do outro como pessoa humana, portanto, o reconhecimento do outro como tu. Seja ele um imigrante ou um nacional. Foi exatamente essa a determinação da Torá:

*“e quando o estrangeiro peregrinar contigo na vossa terra, não o oprimireis. Como a um natural entre vós será o estrangeiro que peregrina convosco; amá-lo-ás como a ti mesmo”*²³⁶

A ideia básica de exclusão refere-se à falta de condições para que alguém tenha um ponto de partida, e nesse sentido, diz respeito aos bens de ordem material. Enquanto que o esvaziamento da cidadania indica mais uma não participação da comunidade. Por isso mesmo, exclusão referir-se à mesa, haja vista que a mesma é simbólica. A mesa refere-se, pelo menos, à habitação, educação, saúde, alimentação. Estes, os pressupostos básicos, somados à cidadania, para que qualquer diálogo político comece. Em palavras mais simples, para que alguém comece a conversar é preciso que habite, que se eduque, que esteja

²³⁴ Daniel Jonah Goldhagen. OS CARRASCOS VOLUNTÁRIOS DE HITLER: o povo alemão e o holocausto. 2ª ed., tradução de Luís Sérgio Roizman. SP. Cia das Letras, 1999, p. 150-151;

²³⁵ *É questo il punto centrale del piano triennale del governo, per gli immigrati: Case, Scuola e Assistenza*, conf. Corriere Della Sera, 17 dicembre 2000;

²³⁶ Levítico 19: 33-34;

saudável, e que esteja alimentado. Infelizmente, ainda não é o que ocorre, pois denuncia Girard, que

*“o anátema perpetua-se até os dias de hoje, sob a forma do esquecimento, da indiferença que a violência coletiva inspira, de sua suposta insignificância, exatamente ali onde é percebida”*²³⁷

3.3 Banalização das injustiças

Por banalização se compreende o processo, pelo qual alguma coisa ou situação, se torna comum, corriqueira, não representando mais nada. Por exemplo, a exclusão tornou-se tão comum, sendo fruto consequente de sociedades cujo mercado domina e dita preceitos. As pessoas não ficam mais indignadas quando encontram uma criança na rua, qualquer criança e qualquer rua, pedindo esmolas, ou fazendo qualquer outra coisa. Igualmente, alguém é espancado no meio da via pública, cai e fica, porque a violência, esse tipo de violência, é comum.

As coisas vão acontecendo numa dinâmica a que falta propósito de verdade e amor, e as justificativas são tão variadas, e repetidas, que elas já não incomodam. Elas vão acontecendo, porém, lançadas entre as linhas ou em notas de rodapé social. A

banalização, assim, opera-se quando algo perde sua substância, boa ou má, entrando na corrente sanguínea, imperceptivelmente vai se misturando com o sangue. Passa a fazer parte da paisagem e dos acontecimentos menos significantes. No momento em que todos estão anestesiados e, portanto, impossibilitados de sentir, de perceber, de ver, de compreender, não têm, também, mais capacidade de indignação, de revolta e de ação. A banalização absorve a todos, extraindo-lhes as forças de ação, de mudança, de construção e, por vezes, de resistência. É o que demonstra o depoimento de Kurt Möbius, um antigo membro do batalhão policial nazista, feito em 1961:

*“gostaria de dizer também que não me ocorria absolutamente que aquelas ordens pudessem ser injustas. Claro que sei também ser dever da polícia proteger os inocentes, mas, na época, estava convencido de que os judeus não eram inocentes, e sim culpados. Acreditava na propaganda segundo a qual todos os judeus eram criminosos e subumanos”; “por isso, nem me passava pela cabeça a ideia de que alguém pudesse desobedecer ou deixar de cumprir a ordem de participar do extermínio dos judeus”*²³⁸

Em todos os meios em que se manifesta, seguramente, no campo das injustiças, oferece maior perigo, porque acaba por educar toda uma ou mais gerações, dentro

²³⁷ René Girard. A VIOLÊNCIA E O SAGRADO, **op. cit.**, p. 109;

²³⁸ Citado por Daniel Jonah Goldhagen, OS CARRASCOS VOLUNTÁRIOS DE HITLER: o povo alemão e o holocausto, **op. cit.**, p. 193;

de uma incapacidade de ação conjunta. Nesse campo, as injustiças são tantas, atribuídas a tantos fatores, que se tornam comuns. Por exemplo, quando alguém diz que não compensa ajuizar uma ação para obter o reconhecimento de um direito, significa que houve tal banalização da injustiça, que o direito já não tem sentido algum. E mais, que o poder judiciário nada significa, não tem participação na sociedade e, para logo, extinto ou não, fará pouca ou nenhuma diferença.

De outra maneira, quando alguém diz que a justiça de Deus é mais eficaz que a dos homens, sem que se desmereça a justiça de Deus, esta afirmação significa que não há confiança naquela que os homens podem fazer. Enfim, quando se afirma ou se age, no sentido de descrédito da justiça que o homem possa realizar, e que os direitos não serão reconhecidos, é na verdade, sinal de que todo o sistema desmoronou. E desmoronando a estrutura, neste caso, do judiciário, para logo as pessoas estarão fazendo justiça com as próprias mãos, ou sentindo que podem avançar contra o direito do próximo, uma vez que não terão que responder por nada. Eis uma situação nevrálgica, que determina a derrocada de qualquer plano comunitário. Porque no plano comunitário é mister que seus participantes estejam certos não apenas dos direitos, mas de que eles serão

respeitados. Além disso, devem estar certos de que não podem avançar sobre o direito do próximo, pois, se puderem, a comunidade não será mais comunidade, mas lugar de injustiça. A Torá, novamente serve de guia aqui, tendo em vista que se pretendia fosse a “Constituição” da Terra Prometida: *“não cometeis injustiças no juízo, nem na vara, nem no peso, nem na medida. Balanças justas, pedras justas, efa justa, e justo himtereis”*²³⁹

3.3.1 Banalização da injustiça e formação

Considerando-se a afirmação aristotélica, segundo a qual o homem é um animal mimético, que desde a sua infância, imita, sendo essa a forma primeira de conhecimento,²⁴⁰ e por isso mesmo, a forma pela qual se comunica com o mundo, é fácil compreender que em determinado meio social, toda a mentalidade, sobretudo a dos mais jovens, se forme consoante os seus contornos.

Na verdade, parece que a justiça é mesmo um fruto da insistência, haja vista ser mais fácil praticar injustiças. Assim, se alguém vive em um meio no qual a injustiça não causa nenhum espanto e, banalizada, não desperta ninguém para qualquer tipo de resistência, é certo que seja o parâmetro para

²³⁹ Levítico 19: 35-36. **Efa**: certa unidade de medida para secos; **him**: medida para líquidos, de 6 litros;

²⁴⁰ Aristóteles. OBRAS, 2ª ed. Tr. de Francisco de P. Saramanch. Madrid: Aguilar, 1977, p. 79;

mimesis. Já foi lembrado neste estudo o texto de Augusto dos Anjos: *o homem acostumado a viver entre feras sente necessidade de, também, ser fera*. E desta forma, a injustiça passa a ser a regra e, muito mais que regra, passa a ser a formação das pessoas. Qualquer coisa que se faça, será considerada como normal, não recebendo a desaprovação dos outros. A frase é: todo mundo faz. Porém, sendo a injustiça uma contrariedade, em relação ao espaço da *polis*, pois esta é o lugar onde a justiça acontece, sua formação é algo às avessas. Ela não forma, ela deforma, criando o que Brecht chamou de *analfabeto político*, aquele mesmo, que nada percebe, entretanto, colabora para a não realização da comunidade, ou seja, colabora para a realização das injustiças:

*O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, nem participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato e do remédio, dependem das decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito, dizendo que odeia a política. Não sabe o imbecil que da sua ignorância política nasce a prostituta, o menor abandonado, e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, o corrupto, e lacaio dos exploradores do povo.*²⁴¹

Este texto de Brecht indica a relação

entre ignorância e injustiça. Nada pode ser tão terrível que uma deformação do caráter político, porque é a deformação do caráter da própria *polis*. O processo, que é de início mimético, torna-se substancial, levando, não a uma cegueira simples, mas a uma deformação da realidade. Aliás, deformação da realidade, é a definição para o vício de consentimento, chamado *erro*, no Direito Civil.²⁴² Assim como em relação aos atos jurídicos, o erro passa a ser fundamental para a realização de feitos quaisquer. Na verdade, o agente não quer, considerada a sua intenção, isto é, a sua vontade real, mas pratica o ato que, em termos civis, considerados alguns pressupostos, poderá ser desfeito. Na esfera comunitária, o desvirtuamento pode ser irreparável, porque o dinamismo das relações políticas é algo estonteante. A banalização das injustiças leva, por conseguinte, a uma formação injusta, deformada. E os parâmetros para o relacionamento de qualquer natureza, passam, desde então, a ser os da injustiça. Neste caso, não se pode falar mais de consciência, apenas de analfabetismo político. Quanto maiores as injustiças e mais numerosas, mais pessoas são levadas a moldar suas vidas em tais condutas, porque a multiplicação da injustiça, e sua consequente banalização, acabam por determinar que tais atos ou condutas sejam permitidos, lícitos.

²⁴¹ Bertolt Brecht, O Analfabeto Político, in Gilberto Cotrim. FUNDAMENTOS DA

FILOSOFIA. 13ª edição. São Paulo: Saraiva, 1997, p. 249;

²⁴² Artigo 87, C.C./16, atual 138, CC/02;

Assim, feita a troca de valores entre justiça e injustiça, a suposta comunidade se forma, ou segue, com um vírus, com um germe da sua própria morte.

3.3.2 Emudecimento do judiciário

Outro ponto terrível no processo de banalização da injustiça é o pressentimento de que o poder judiciário não está presente. Certamente, ele não está presente, e muitas são as justificativas. Mas, o fato em si, leva àquela impressão, que deve ser removida, que não haverá ninguém que determine, indique, declare ou reconheça o direito. E o sentimento aqui, agora, é de abandono ou de desconfiança.

O que se espera do judiciário? Como já foi dito, que diga o Direito. Pois bem, *o dizer o direito* não pode ser um dizer em qualquer tempo, aleatoriamente. O direito deve ser *dito* no momento em que seu titular apenas sente a ameaça. Normalmente quando o judiciário diz, com trânsito em julgado, já não faz mais efeito quanto ao direito que representa a justiça, porém, ao contrário, sim. Fortalece a crença de que a sociedade é um campo de incertezas, de insegurança, enfim, de injustiça e, por isso mesmo, é um elemento na banalização das injustiças. É vergonhoso, entretanto, é uma realidade, a de que as pessoas quase zombam diante da possibilidade de alguém buscar o reconhecimento de algum direito no judiciário. Quando isso ocorre, considerando

esta desconfiança em relação ao judiciário, as pessoas ficam meio que, inicialmente, confusas, e depois, céticas, inibindo-se e fechando-se em suas próprias frustrações.

Na verdade, o que ocorre é que esta inibição não significa esgotamento de ânimo pessoal, apenas esgotamento em relação ao judiciário, sobretudo se ele for identificado com os chamados *poderosos*. O resultado é que as pessoas acabam por cortar caminho, abrem um atalho terrível nas relações sociais, e saem em busca da justiça própria, porque acreditam que podem fazê-la ou realizá-la sós. Claro que este caminho é o mesmo caminho que leva o homem a um estágio de violência original. E, também isso, é uma espécie de autodestruição da comunidade de direito.

3.3.3 impunidade dos poderosos

Aí estão dois monstros que, ligados àquela ideia de formação, determinam de pronto a morte da *polis*. Primeiramente, a ideia de que possa haver poderosos, por si só, é uma violência contra a comunidade de direito. Posto que, em se tratando de comunidade, não tem sentido algum que exista alguém *poderoso*. Se alguém é poderoso, o é sobre todos, portanto, a justiça será aquela determinada pelo mais forte, já

contestada por Platão.²⁴³ A ideia em si deve ser rejeitada de início. A rejeição aqui não significa a descrença nos poderosos, mas a uma resistência em sua atuação no meio social. Porém quando se percebe que os poderosos gozam de algum privilégio diante do judiciário, ou pelo menos, em relação à resposta que o judiciário possa dar às suas ações, fortalece-se, monstruosamente, a impressão de que o mundo, e não somente a comunidade, pertence a eles. E isto, certamente, corresponde ao emudecimento do judiciário em relação ao direito de muitos e, da mesma forma, ao seu emudecimento em relação às injustiças de outros. Esta impressão se dá, de certa forma, porque falta ao judiciário aquele elemento que o identifique com a *polis*. Falta um judiciário politizado.²⁴⁴ Porque, de alguma forma, ele representa o *dizer* de justiça requerido pelo povo. Como em relação aos profetas hebreus, espera-se do judiciário um *dàbhàr*, substancial e efetivo.

A falta deste caráter elementar, ou seja, da politização, dá ao povo não apenas a impressão, mas a certeza de que não podem dizer absolutamente nada. Esta situação é agravada em muitas vezes, quando se trata de um emudecimento diante das injustiças praticadas pelos poderosos. Faz pleno sentido

o texto social “*No Caminho, com Maiakóvski*”²⁴⁵, em relação ao emudecimento do judiciário, por não dizer a injustiça dos poderosos que, sempre (ou quase sempre) vêm identificados com os opressores:

(...)
*Na primeira noite eles se aproximam
E colhem uma flor do nosso jardim,
E não dizemos nada.
Na Segunda noite já não se escondem:
Pisam as flores, matam nosso cão,
e não dizemos nada.
Até que um dia, o mais frágil deles,
Entra sozinho em nossa casa,
Rouba-nos a lua e, conhecendo o
nosso medo,
Arranca-nos a voz da garganta.
E porque não dissemos nada,
Já não podemos dizer nada*²⁴⁶
(...)

4 Os primeiros passos rumo à comunidade de direito ou pressupostos para o diálogo

Se o amor é mesmo uma responsabilidade de um eu para um tu, implica numa firmeza de propósito, e no reconhecimento deste mesmo tu como sujeito de um diálogo, portanto, como alguém em igualdade de condições para dialogar. Óbvio que não se trata de uma cruel e inútil igualdade perante a lei (apenas), mas de uma igualdade efetiva de direitos, a que os gregos chamavam de *isonomia*, e de uma igualdade

²⁴³ Platone. LA REPUBBLICA, **op. cit.**, capo I;

²⁴⁴ A politização é defendida pelo Prof. Dalmo de Abreu Dallari, conforme se depreende de seu curso aos alunos da pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo;

²⁴⁵ A autoria do poema foi erroneamente atribuída a Vladimir Maiakovski. O poeta

Eduardo Alves da Costa garantiu que Maiakovski nada tem a ver com o poema, na Folha de São Paulo, edição de 20.9.2003;

²⁴⁶ Eduardo Alves da Costa. Os Cem Melhores Poetas Brasileiros do Século', organizado por José Nêumane Pinto, pag. 218;

no poder, isto é, *isocracia*.²⁴⁷ E neste sentido deve ser entendida a expressão *cidadão*, como sendo aquele que por força da igualdade de fato e de direito possa participar das decisões de comando,²⁴⁸ em todas as esferas da *polis*. Até porque a *polis*, que poderia ser a representação maior da tábua sacrificial, agora é a representação da mesa dialógica. A *isonomia* foi para os gregos um sinônimo de *democracia*, fundamento da *polis* que desperta como força política, como um sinal de fadiga e de desejo de paz.²⁴⁹ Não uma democracia que, naquele momento histórico grego, pode significar uma espécie de aristocracia alargada, mas no sentido gandhiano, segundo o qual é o regime em que o mais fraco tem as mesmas oportunidades do mais forte, não apenas como um acordo formal ou uma coisa mecânica, mas com mudança de coração.²⁵⁰ Isto é, ensina Mário Quintana, democracia como sendo o mesmo ponto de partida para todos: “*democracia? é dar a todos o mesmo ponto de partida*”²⁵¹

4.1 Justiça social

A justiça social está relacionada a esta ideia de *polis*, que vence a violência, a

maldição da injustiça, e atende à bênção da justiça, pois nela o elemento humano aparece diferenciando-se dos animais que se devoram, exatamente porque possuem o *direito* e desta forma não devem utilizar os meios da natureza, exemplificados por Hesíodo, no embate entre o falcão e o rouxinol, isto é, a justiça do mais forte sobre o mais fraco.²⁵²

Daí a ideia de direito como luta pela igualdade, Dikè, como centro da vida humana, plataforma da vida pública, perante a qual são considerados iguais grandes e pequenos, porém com a natureza divina (filha de Zeus), e por isso mesmo centro da *polis*, a cidade melhor, justa, à qual, neste sentido, todos deveriam se submeter.²⁵³ Pois, considerada a *polis* como este centro, em que se percebe o anseio da paz, pela justiça, não poderá haver nela a permanência de quaisquer opressões. A ideia de lugar onde a justiça acontece não pode e não está desvinculada da ideia de liberdade, libertação da opressão, seja da tirania, seja da oligarquia. A *polis* representa o encontro entre Themis e Dikè, entre a lei constitucional e o direito de cada cidadão, entre a validade do direito e o cumprimento da justiça, conforme ensina

²⁴⁷ Maria Helena da Rocha Pereira. ESTUDOS DE HISTÓRIA DA CULTURA CLÁSSICA, **op. cit.**, p. 148;

²⁴⁸ Aristóteles, Política, Lib. III, Cap. I, 1275 a, OBRAS, **op. cit.**, p. 1452;

²⁴⁹ Maria Helena da Rocha Pereira. ESTUDOS DE HISTÓRIA DA CULTURA CLÁSSICA, **op. cit.**, p. 156 e 157;

²⁵⁰ Gandhi. AS PALAVRAS DE GANDHI, **op. cit.**, p. 29;

²⁵¹ Mário Quintana. PROSA & VERSO. 6ª ed. São Paulo: Editora Globo, 1996, p. 84;

²⁵² Werner Jaeger. PAIDEIA: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979, p. 89;

²⁵³ Werner Jaeger. PAIDEIA: a formação do homem grego, **op. cit.**, pp. 90, 124, 126, 127;

Jaeger.²⁵⁴ E, portanto, não o lugar onde a justiça individual acontece, mas, antes, o lugar onde a justiça social acontece. E, dessa forma, se pode compreender melhor, o que Heráclito afirma: “o povo deve lutar pela lei em processo, como pelas muralhas”²⁵⁵

Com singularidade e simplicidade, Gandhi traça os contornos daquilo que pode ser chamada de justiça social:

“[...] e quando surgisse esse dia feliz, não haveria diferença entre capital e trabalho. Os que trabalham terão alimentos em abundância, habitações sólidas e com boas condições sanitárias, toda a instrução necessária para seus filhos, amplo lazer para aprenderem o que precisarem e assistência médica apropriada”²⁵⁶

4.1.1 A educação: *condictio sine qua non*

Como se depreende, a *polis* é, antes de tudo, no campo prático, o meio pelo qual o homem pode formar-se, como ser político, vale dizer, como agente político, que percebe o seu próximo na condição de igual. Ou, no dizer de Buber, como seu necessariamente *tu*. A direção projetada, a partir de tais afirmações, é a de que a *polis* tem uma função intrínseca que é, a um só tempo, o motivo da sua existência e o seu fogo alimentador: a *educação*. Claro, não educação para preparar

o homem para servir à comunidade ou mesmo para desenvolver-se individualmente o que seria, de qualquer forma, uma educação dirigida, seja para o coletivismo seja para o individualismo, com tudo o que de perverso possa advir desta ou daquela situação. O melhor exemplo pode estar no conceito de *partitura*, cuja organização não faz perder nenhum dos valores ali expressos. Cada nota vale por si, identifica-se por si, porém, diante de tantas outras e, juntas pela habilidosa mão da virtude poética, formam o que de melhor a humanidade criou para si: a música.

A *polis* é este abrigo, no qual o homem pode desenvolver sua potencialidade e atualizá-la diante do seu semelhante. E a este desenvolvimento das potencialidades *humanas* é que se pode chamar de *educação*. Objetivamente, todos os recursos e esforços devem ser somados, a fim de serem colocados à disposição do homem. Talvez, por isso mesmo, muitos confundem educação com escola. Mas, é certo que a escola, nada mais seja do que um dos muitos recursos necessários para se chegar à educação. Por enquanto, a escola não tem uma função comunitária, porque a organização estatal não tem um espírito comunitário. A escola que hoje existe é uma expressão do Estado que hoje se impõe. Não

²⁵⁴ Werner Jaeger. PAIDEIA: a formação do homem grego **op. cit.**, p. 129;

²⁵⁵ Heráclito de Éfeso. FRAGMENTOS. Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de

Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1980 (Fragmento 44), p. 75;

²⁵⁶ Gandhi. AS PALAVRAS DE GANDHI, **op. cit.**, p. 33;

é um lugar de paz, mas de guerra. A mentalidade de que alguém deva ser reconhecido pela suposta *sociedade*, criou e cria, a cada instante, uma estrutura escolar que, cada vez mais, se distancia do ideal de educação. E vale aqui para *escola*, qualquer lugar de qualquer nível, desde os primeiros níveis até os universitários. Isso ocorre pelos mesmos motivos já desenvolvidos na primeira parte deste estudo. Por falta de uma relação de amor, as pessoas se perderam no desejo mimético e, finalmente, transformaram tudo e todos em coisa, coisificaram.

Não é sem razão que, geralmente, as “formaturas” se caracterizam pela entrega de “canudos” vazios de sentido e cheios de confetes. É a primeira demonstração de que não há *polis*. E não havendo, no sentido de comunidade, não há substância. Vale dizer, não houve desenvolvimento das potencialidades humanas. Quaisquer potencialidades humanas aqui, que possam ser atualizadas, não estão relacionadas a um avanço tecnológico em si, mas a todo e qualquer conhecimento que coloque o homem face a face com o homem, para que se responda a pergunta formulada por Fromm: *onde estamos agora e para onde nos dirigimos?*²⁵⁷ A resposta que esta pergunta exige só poderá ser dada, no momento da decisão, por uma sociedade de estranhos, o

que é possível, porém com violência de princípios, ou uma comunidade de direito, evolução natural da ideia da *polis* grega.

4.1.2 A redistribuição das riquezas

Neste caso, qualquer que seja o caminho, o da sociedade de estranhos, ligadas pelo contrato social; ou o da comunidade de direito entre pessoas irmanadas pelo amor, não importa. A redistribuição de riquezas é óbvia. Se no contrato, como finalidade; se na comunidade como meio. Não se pode imaginar um contrato, pelo qual um dos sócios, assume o prejuízo e o outro (ou os outros) o lucro. Não se pode sequer cogitar de comunidade sem que neste conceito esteja o da comunidade de bens.

Por isso mesmo, o contrato, seja ele qual for, pode ser colocado para debate no judiciário, a fim de que, pelo princípio do *rebus sic stantibus*, seja sempre reconduzido à sua realidade e justiça de formação. Da mesma forma, qualquer que seja a comunidade, grega ou judaico-cristã, a comunidade de bens é fator essencial, substancial e, por isso mesmo, colocada de início. Aliás, não deveria causar qualquer admiração ou surpresa, porque, nas relações contratuais, este aspecto é fundamental, é o orientador do contrato, cuja finalidade é mesmo utilitarista. A sociedade que aí está é

²⁵⁷ Erich Fromm. A REVOLUÇÃO DA ESPERANÇA: por uma tecnologia humanizada.

Tradução de Edmond Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1969, p. 42-62;

de caráter contratual, por isso mesmo, toda cobrança dos seus sócios passa a ser legítima, ainda que de forma violenta. Exatamente porque a própria violação do contrato, no sentido de seu descumprimento, é por si mesma violenta. Em determinado muro, dentro da Universidade Estadual de Campinas, há uma pichação cujo teor é o seguinte: “*enquanto não houver justiça para os pobres, não haverá paz para os ricos*”

Do ponto de vista contratual esta frase está corretíssima, simplesmente porque demonstra a cobrança de um dos contratantes. Em outras palavras, quer dizer: *cumpra o contrato!* Ou, como preferem os contratualistas: *pacta sunt servanda*. No sentido de organização política contratual, a redistribuição de riquezas é uma finalidade, a que se pretende chegar. Na organização política comunitária é um *pressuposto*, isto é, uma realidade intrínseca, embora não seja finalística.

Dessa forma, ao se falar em relações dialógicas ou em comunidade de direito (*polis = Themis e Diké*), não há como não falar de políticas efetivas na área industrial e comercial, com propósitos sociais, que culminem na relação de trabalho como, também, não há como não falar, de políticas efetivas na área agrícola que, por sua vez, culminem na reforma agrária. Isto significa dizer que a organização como um todo,

aquela que se pode chamar de organização econômica, deve estar voltada, não para uma imposição do mercado coisificado, mas para a manutenção do homem, neste caso a paz comercial, naquele; a guerra comercial. Neste determinado sentido, Gandhi, dentro de sua visão humanista, denunciou:

*“a economia que ignora as considerações morais e sentimentais é como figuras de cera, que podem ser parecidas com a vida, mas carecem da vida genuína da carne viva. Em todos os momentos cruciais, essas novas leis econômicas fracassaram na prática. E as nações ou indivíduos que as aceitam como máximas de orientação devem perecer”*²⁵⁸

A partir da consideração deste aspecto, é possível afirmar que o bem estar de todos pode ser uma conquista da paz social. Por isso mesmo, *reinventar* a reforma agrária, por exemplo, tendo como centro a dignidade da pessoa humana e menos o patrimonialismo é, em outras palavras, dizer que foi dado um passo em direção da comunidade. Talvez, aquela simplicidade inteligente, reclamada por Gandhi, seja a resposta, ou uma das respostas para o equilíbrio socioeconômico que se pretende construir. Pois não é ainda hoje verdade, em face da globalização, aquela verdade que ele denunciou faz cinquenta anos, em face do imperialismo inglês?

²⁵⁸ Gandhi. AS PALAVRAS DE GANDHI, **op. cit.**, p. 30, 31;

“para serem bem usadas, as máquinas têm de ajudar e atenuar o esforço humano. O uso atual das máquinas tende mais e mais a concentrar a riqueza nas mãos de uns poucos, em total menosprezo a milhões de homens e mulheres, cujo pão lhes é arrebatado da boca”²⁵⁹

4.1.3 A redistribuição da saúde

Como foi dito, a comunidade de direito encerra em si pressupostos, como a educação, os bens materiais e, agora, com o mesmo peso substancial, a saúde. Uma das aflições humanas mais contundentes diz respeito à morte, mas não é tão terrível quanto à doença, que implica todo um envolvimento e desgaste social. Mas saúde não significa, apenas, cuidar de doentes. Seu mérito está na medicina preventiva, aquela que realmente pode dar um parâmetro de saúde pública. Consiste em um elemento caracterizador da comunidade, porque, guiada por um sentido e por um espírito humanos, fundamenta-se na garantia de cuidados prévios, como por exemplo, o pré-natal e o acompanhamento de crianças, sobretudo as recém-nascidas. Vários grupos, principalmente em regiões

carentes do nordeste brasileiro, que investiram na medicina preventiva, obtiveram êxito direto. Além do êxito direto, isto é, no que respeita à própria saúde do povo, obtiveram, também, êxito no que concerne à esfera política, resgatando pessoas ao nível da cidadania. Vale dizer, pessoas que se sentem participantes da vida comunitária.

Existem outras experiências bem-sucedidas na área da saúde. Por exemplo, o município de Diadema, na região do Grande ABC, Estado de São Paulo, era o caso típico de uma população carente de saúde, entregue ao descaso e sem nenhuma esperança. Depois de algumas movimentações de governos populares, acentuadamente socialistas, o quadro reverteu-se. As experiências bem-sucedidas também ocorreram nos municípios de Santo André e São Bernardo do Campo. No exterior, a comunidade internacional reconhece a eficaz estrutura médico-hospitalar existente em Cuba. Hoje, aqueles municípios, bem como a sociedade de Cuba, orgulham-se da saúde de que dispõem.²⁶⁰ Parece não muito segredo em relação à saúde pública. É o resultado de uma atitude de amor

²⁵⁹ Gandhi. AS PALAVRAS DE GANDHI, **op. cit.**, p. 31;

²⁶⁰ Fiz, pessoalmente, uma pesquisa no município de Diadema, consistente em avaliar e comparar a situação na área de saúde, junto às pessoas do povo, servidores municipais e agentes do governo local. Acompanham esta pesquisa outros dados obtidos junto à população de Santo André e São Bernardo do Campo, na mesma região. Desgraçadamente, não foi o que ocorreu na Cidade de São Paulo, nos últimos anos; Os municípios de Diadema, Santo André e São

Bernardo do Campo, tiveram, nestes últimos anos, governos populares e socialistas, enquanto que, São Paulo, como é sabido, teve governos sem nenhum compromisso popular, marcados por denúncias e processos de corrupção. Independentemente das preferências políticas, os fatos são incontestáveis. A diferença fundamental é que a cidade de São Paulo transformou sua estrutura médico-hospitalar em instrumento mercantil e coisificado, enquanto aqueles municípios procuraram resgatar um pouco da dignidade humana.

pelo próximo, sobremodo amor e obrigação por parte dos governantes cuja intenção política seja, no mínimo, honesta. Na saúde, claramente, manifesta-se aquele amor como responsabilidade de um eu por um tu.²⁶¹ Empédocles, que era médico, percebeu esta necessidade no meio do povo:

“sempre que entro nas cidades prósperas com estes meus seguidores, tanto homens como mulheres, sou venerado; eles seguem-me em número incontável, perguntando onde fica o caminho da prosperidade, alguns buscando oráculos, enquanto outros, desde há muito apunhalados por dores insuportáveis, pedem para ouvir a palavra que cura toda espécie de doenças”²⁶²

Curioso que o fato de uma cidade ser próspera, como aquelas que visitou, não era pressuposto para saúde, como é o caso da Cidade de São Paulo, provando que a questão da saúde não está tão intimamente ligada ao desenvolvimento econômico, mas a uma atitude de amor, quiçá, *satyagraha*.

4.1.4 *Domus*

Foi dito que a *polis* é o lugar onde a

justiça acontece. Se for o *lugar* é um espaço físico. Nesse sentido, lembra Rocha Pereira que este fenômeno, ou seja, a *polis*, exigiu um determinado espaço físico para abrigar a ágora, o fogo sagrado, os templos, as repartições públicas.²⁶³ Ela não pode ser senão a extensão da pessoa. E como não se pode conceber que a *polis* esteja cada mês em um determinado lugar no mundo, igualmente, não se pode conceber que a pessoa humana esteja durante a sua vida como transeunte na *polis*. E aí está, portanto, o conceito de casa. Não como um lugar qualquer que alguém habite, mas no sentido romano, isto é, *domus*, lugar em que se fixe uma pessoa, o centro de suas relações. Por isso não estranha que é desta palavra se forma o instituto de *domicilio*, a residência com ânimo *definitivo*. É o único lugar onde se pode acender o fogo sagrado, do culto doméstico grego ou romano, conforme relata Fustel de Coulanges:

“toda casa do grego ou a do romano possuía um altar; neste altar devia haver sempre restos de cinza e brasas. Era obrigação sagrada do dono da casa conservar o fogo dia e noite. Desgraçada casa aquela onde o fogo se extinguisse!”²⁶⁴

²⁶¹ Um antigo filme, “O Quarto Sábio”, estrelado por Martin Sheen, é a história de um médico que consegue desenvolver este amor no meio de um grupo de anátemas com lepra e outras doenças. Inicialmente, uma medicina curativa e depois uma medicina preventiva, seguidas de uma renovação da autoestima e da unidade do grupo, convertido em comunidade produtiva;

²⁶² Empédocles. Fragmento 112, in KIRK, G. S. & RAVEN J. E.. OS FILÓSOFOS PRÉ-

SOCRÁTICOS. trad. port. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1979, p. 367;

²⁶³ Maria Helena da Rocha Pereira. ESTUDOS DE HISTÓRIA DA CULTURA CLÁSSICA, **op. cit.**, p. 158;

²⁶⁴ Fustel de Coulanges, A CIDADE ANTIGA: estudo sobre o culto, o direito e instituições da Grécia e de Roma. Trad. port. 7ª ed. Liv. Clássica Editora, 1950, 2 v. Vol. I, p. 29;

O relato acima tem uma singularidade educativa. A de que sem um lugar determinado e “perpétuo”, a família desagrega. É o lugar onde primeiramente alguém se forma e se constrói, para depois sair pelo mundo, construindo o mundo. É o lugar onde a pessoa recebe os artísticos golpes de si mesmo, num processo de desenvolvimento. Onde, primeiramente, presta culto a si mesmo. É de Vinícius de Moraes, novamente a poesia: “*não sabia, por exemplo, que a casa de um homem é um templo, um templo sem religião*”²⁶⁵

Em determinada aula ministrada a alunos de pós-graduação da PUC/SP, o Prof. Ênio Brito, afirmou, quando expunha seu estudo sobre o projeto português para o Brasil, que a pessoa que sabe onde está sabe aonde ir.²⁶⁶ O *domus*, pois é este lugar, onde alguém encontra o necessário para desenvolver-se e depois, projetar-se no mundo, discutindo a criação de escolas, a representação política e tantos outros assuntos da comunidade. É sabido que os que moram de aluguel, por exemplo, em um prédio de apartamentos, geralmente, sequer são conhecidos dos seus vizinhos, não frequentam as reuniões de condomínio porque são, na verdade, estranhos.

É igualmente conhecido que as pessoas que moram de aluguel, e por isso

mesmo, devem mudar-se de quando em quando, sequer participam das reuniões na escola de seus filhos, porque se sentem normalmente indo, compelidos pela força do contrato de aluguel a mudar sempre, nunca criando raízes. O já citado Osman Lins, para construir o retábulo humano, colocou a casa como segundo passo, segundo mistério. E lembra que a casa, com árvores e sóis, é o primeiro desenho feito por uma criança, o lugar onde ficam a mesa, a cama e o fogão, que resguarda o homem de se dissolver na vastidão da Terra. E diz mais: “*um agrupamento de casas faz uma cidade, um marco, um ponto fixo, um aqui, de onde partem caminhos, para onde convergem estradas e ambições, que estaciona ou cresce*”²⁶⁷ Afinal, não é tão mistério assim, os povos antigos, civilizados ou não, cuidavam para que cada membro da comunidade tivesse seu *domus*, o lugar da sua privacidade. E quando não houver mais necessidade de empurrar as pessoas de um canto para outro, com o claro objetivo de não permitir que se criem raízes, então um homem terá a oportunidade de desenvolver num lugar, de conhecer os membros da comunidade, de desenvolver, por isso mesmo, o espírito de cidadania e, como é de se esperar, ajudar na construção da sua comunidade. Porque nesse dia não se sentirá, e não será mais, um

²⁶⁵ Vinícius de Moraes, operário em construção, in ANTOLOGIA POÉTICA. 20ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1981, p. 205;

²⁶⁶ Prof. Ênio Brito, da PUC/SP, em aula no ano de 1997, para alunos de pós-graduação;

²⁶⁷ Osman Lins, **op. cit.**, p. 154;

maldito, um anátema. Poderá congrega com outros na ágora para que se discutam as questões mais relevantes da *polis*.

5 A construção de um direito humanista: a retomada

5.1 A primeira face: *Themis*

Lembra Jaeger, em sua *Paideia*, que a noção de *Themis* aparece na obra homérica, para apresentar o estado de coisas mais antigo, talvez antes das lutas entre os nobres e os cidadãos livres.²⁶⁸ *Themis* tem algo a ver com autoridade do direito e, etimologicamente significa *lei*, escrita e válida para todos. Os povos a recebiam como lei autoritária. Não é novidade a lei escrita, pois vários povos, há séculos, tiveram suas leis escritas, por exemplo, na Babilônia antiga, o Código de Hamurabi, com um caráter unificador; entre os israelitas saídos da escravidão egípcia, o Decálogo e as outras leis acessórias da Torá.

Realmente, a ideia de uma lei escrita traz uma determinada segurança, porque é a referência para todos os membros da sociedade. Porém não significa que seja justa. É preciso avaliar e considerar quais as fontes de uma lei escrita, quais os motivadores, quais os costumes que a inspiraram. Porque a sociedade está num processo dinâmico, às vezes, de ajuste e, às vezes, de reajuste. O fato

de haver uma lei escrita não significa que haja *direito*. Entretanto, se uma lei é escrita a partir de princípios sólidos, por exemplo, o princípio comunitário, estará servindo à causa da justiça, e permitirá uma referência constante, como uma bússola. Porém para que isto ocorra é necessário que todos, uma vez colocados à mesa dialógica, estabeleçam quais serão as regras, qual será o norte. É um trabalho difícil, se se tiver em conta uma sociedade pluralista, mas não impossível.

A lei escrita deve ser o conteúdo dos princípios que se pretendam para uma organização comunitária. O Brasil tem experimentado uma variação de leis, sobretudo, a partir da Independência, porque não teve um caráter comunitário, vale dizer, não se pensou comunitariamente. De início, uma Constituição imposta pela coroa “lusobrasileira”, em tempo em que se discriminava a mulher e se praticava a escravidão. Aquela Constituição não deu conta, sequer, dos conflitos entre “cidadãos” livres. Isto é, não foi o resultado de um diálogo, ainda que parcial. Se tivesse sido, também, teria entrado em contradição. Outro exemplo de lei escrita é o Código Civil de 1916, e, igualmente, nada tendo do produto de um diálogo social. Bastam dois exemplos: o da mulher e o da propriedade, esta, assegurada aos efetivamente proprietários; aquela, submissa ao homem, a quem deve considerar como

²⁶⁸ Werner Jaeger, **op. cit.**, p. 124;

chefe da família.

O erro na elaboração de quaisquer leis escritas consiste na sua concepção de comunicação retilínea, ou, em outras palavras, na desconsideração da sociedade multifacetada. É, por exemplo, o erro que se comete presentemente com a tentativa e insistência da aprovação do Projeto do Novo Código Civil. Além de não ser o fruto de um diálogo social, do qual deveria sair qualquer Código Civil, é o produto de uma elaboração, em que pese os membros coordenadores, de um tempo tão passado quanto turbulento. Por exemplo, enquanto o mundo avança em relação à união civil dos homossexuais, o legislador brasileiro, fugindo ao debate, insiste em aprovar o antigo projeto. Possivelmente, isso ocorre dada à falta de norte, de referência futura para o Brasil. Não se sabe, com exatidão, se o Brasil é mesmo o quintal do mundo, como o denunciara Nelson Rodrigues, ou se é um grande acampamento ou, ainda, um grande presídio, como o desejaram os lusitanos.

A Constituição de 88, por sua vez, avançou no sentido de dar um caráter mais humanista, mas perdeu-se na variedade e na quantidade. Para o efeito educativo e referencial do povo é terrível e cansativa, haja vista que quaisquer princípios que ali se encontrem estão perdidos aos olhos do povo entre tantas disposições. Além disso, há um abismo sem ponte, entre o que se pode identificar na Constituição de 88 e a realidade

social. Possivelmente isso ocorre porque, por tantos motivos, o brasileiro não é exatamente um crente no direito. Falta ao sistema brasileiro, enquanto *Themis*, o mistério da partitura musical, em que tudo está ordenado hierarquicamente. Não é uma Constituição ditatorial, é bastante democrática, porém uma democracia que não se faz sentir, que não se faz ouvir e que, grosso modo, não está em harmonia com o restante do aparato legal, ou vice-versa. Quando se toca algo fica dissonante, equivocado. Lembra um pouco o texto de Shakespeare:

“quando a hierarquia é abalada, que serve de escada para todos os altos propósitos, vê-se padecer o empreendimento humano. Como as comunidades, os graus nas escolas, as fraternidades nas cidades, o tráfico pacífico das margens separadas, os direitos de primogenitura e de nascença, as prerrogativas da idade, as coroas, os cetros, os lauréis conservariam seus títulos autênticos sem a hierarquia? Suprimi a hierarquia, desafinai somente esta corda e escutai que dissonância! Todos os seres se chocam numa luta aberta. As águas, há pouco contidas, enchem os seios acima das margens e inuncam este globo sólido. A violência domina a fraqueza e o filho brutal bate no pai até matá-lo. A força se transforma em justiça; ou melhor, o justo e o injusto, adversários eternos, entre os quais tem assento a equidade, perdem os nomes, como a equidade

*perde o seu*²⁶⁹

Assim, a *Themis*, no Brasil, sequer pode ser questionada, posto que está escondida na dissonância, num jogo de claro/escuro. Ainda está por ser construída de fato, dependendo de uma tomada de consciência que vem, provavelmente, com a tomada de consciência de povo. Isto, não é bom nem mal, apenas uma realidade. O processo continua, o cansaço continua. Pode levar a um estado de descrença generalizada e perder, com isso, o controle sobre a violência, conforme o texto acima.

5.2. A segunda face: *Diké*

Lembra, igualmente, Jaeger, que a *Diké* nasce de uma reclamação universal, não mais na obra de Homero, mas na obra de Hesíodo, um camponês, contra as violações praticadas pelos juízes contra o direito. E daí se converte em grito de combate dos grupos oprimidos e que conheciam apenas a *Themis*. O apelo à *Diké* tornou-se de dia para dia mais frequente, mais apaixonado e mais premente.²⁷⁰ Enquanto a *Themis* significa “lei”, não há, para *Diké*, um significado preciso. Mas, esclarece Jaeger, que a palavra está relacionada ao judiciário, de quem efetivamente se cobra uma *voz de direito*.

Aparece, como já mencionado, sendo a plataforma de igualdade, isto é, de isonomia, entre as várias camadas da sociedade. E é, na concepção política, que esse ideal de justiça vai encontrar ressonância, porque a *polis* será, a partir de Hesíodo, a construção deste estado constante de justiça.

Não há como dissociar justiça e comunidade. O que ocorre, na verdade, como desvirtuamento é que *Themis* e *Diké* são colocadas em lados opostos, em tensão, por variados motivos, que não convém aqui elencar. Na lida jurídica, por vezes, a *Themis* passa a gozar de uma reputação que, sozinha, não tem. Assim, como a *Diké* pode, por vezes, gozar de alguma reputação que, igualmente, sozinha não teria. São faces da justiça. Faces de um mesmo rosto que aparece no espelho da *polis*. Por isso mesmo, se o judiciário não politizado, simplesmente aplica a “lei”, poderá estar praticando injustiça. Entretanto, o judiciário não é a peça que falta, é uma peça, melhor, é um órgão. A crítica que se faz ao judiciário é pelo fato de acreditar-se não participante da vida política.²⁷¹ As críticas que se fazem, são, no geral, bem formuladas, haja vista que o judiciário perdeu a capacidade de dizer o direito, de responder à reclamação de justiça, de boa e rápida justiça. Houve uma entrega ao

²⁶⁹ Tradução de Oscar Mendes in W. Shakespeare. OBRAS COMPLETAS. Vol. I, Rio: José Aguilar, 1969, p. 77, citado por René Girard. A VIOLÊNCIA E O SAGRADO, **op. cit.**, p.71;

²⁷⁰ Werner Jaeger. **Op. cit.**, p. 125;

²⁷¹ Especialmente críticas feitas, e bem formuladas, pelo Prof. Dalmo de Abreu Dallari, em suas aulas e palestras acerca do poder judiciário;

conforto da lei, escrita e acabada. O juiz passa a repetir o texto da lei. Criou-se um tipo de judiciário de caráter tecnicista, legalista e formal.

Percebe-se que a maioria dos membros do judiciário está bem preparada no texto legal, mas com pouco ou nenhuma formação, às vezes nem informação, em relação aos aspectos sociológicos, políticos, econômicos ou filosóficos. O que já é uma realidade, isto é, do sistema patrimonialista, fica ainda pior, quando de patrimonialista torna-se coisificado. O sistema passa a ser uma coisa que vale por si, e não pela sua finalidade ou função social. Sem que se perceba, o judiciário acaba fazendo o perigoso jogo dos duplos monstruosos, ou seja, negando a violência, acaba por fazer violência. E neste sentido retoma seu caráter de substituto sacrificial e o juiz de substituto do sacrificador. Sem que reconheça, toma para si o cutelo, o rito e a vítima sacrificial, e mantém a violência sobre seu controle, quando o ideal é fazer desaparecer a violência e não canalizá-la. Finalmente, não basta que o juiz seja juiz, conhecedor da lei. É preciso que seja juiz justo, a partir da soma das virtudes platônicas: fortaleza, sabedoria, justiça e prudência.²⁷² No contexto hebraico, o juiz legalista torna-se um sacerdote, um aplicador da lei, e afeiçoado ao poder central do rei; o juiz justo torna-se um profeta, que

ouve os reclamos do povo, de quem se aproxima e com quem convive.

Considerações finais

O estudo, como foi proposto, está agora encerrado. Pelo menos por agora. Ele permitiu uma investigação, propositadamente, a partir dos mais antigos mitos que, de certa forma, estruturam o pensamento social, até os reclamos de uma sociedade atual que se vê perdida entre o fenômeno da coisificação e a vontade, interior e humana, de liberdade, quiçá, libertação. Com base nos estudos antropológicos e históricos e no desenvolvimento de uma filosofia do diálogo, propõe-se a realização da justiça na *Polis*. A violência, uma vez tomada como base da sociedade, exige incessantemente, uma espécie de culto que não tem fim. Um culto que de crise em crise, busca sempre novas vítimas sacrificiais que substituam o homem, mas, que no fim é sempre o mesmo homem que está sendo morto indefinidamente. Apesar desta violência dissimulada, inclusive no sagrado, a busca de novas formas sacrificiais apontou para uma luz. Se, de um lado, a repetição dos sacrifícios pode parecer a manutenção da violência, o que de fato ocorre, de outro, expressa um pedido de socorro do homem. A cada golpe, a cada substituição sacrificial, o homem vem tentando dar o último golpe, o

²⁷² Jaeger, **op. cit.**, p. 129;

golpe decisivo na violência, a fim de inaugurar um tempo caracteristicamente de amor e de solidariedade.

Também, pode ficar claro que o homem, tendo uma conduta maléfica e violenta, não é, de todo mal. Possivelmente, não é originalmente mal. E tal afirmação parece encontrar o apoio de duas correntes: uma delas, a hebraica, que remete a criação do homem para *Deus*, que, depois da sua obra, considerou o homem não apenas bom, mas muito bom! A outra, a grega, nos fragmentos de Empédocles, apoiado por Aristóteles, que afirma que o reinado da discórdia que ora se conhece não é original, mas substituto de um primeiro reinado, o do amor. Isso leva, no mínimo, à posição de Buber, que o homem que é bom e que é, também, mau, pode desenvolver tanto um caminho como outro, dependendo de uma tomada de posição, isto é, o diálogo com o seu tu e com *Deus*. Porém foi, também, visto que a violência, a par da prática sacrificial inseriu-se numa espécie de desejo mimético, agravado pela inveja de um tempo em que se pratica uma religião coisificada, ao deus Mercado. E que, à semelhança do antigo deus *Moloch*, exige sacrifícios humanos.

E, não importando a forma como se manifesta, ou no meio em que se apresenta, a relação sacrificial exige continuamente a morte do homem. Não importa, como foi visto, que uma única tribo asteca num único dia sacrifique mais de vinte mil pessoas,

numa verdadeira carnificina, ou que os reis de Israel em determinado momento oferecessem seus próprios filhos à *Moloch*, ou que os romanos lançassem na arena homens, mulheres e crianças, para serem devorados pelas feras, ou que os gregos praticassem iguais sacrifícios, ou que as sociedades, ditas civilizadas, lancem ao fogo da miséria milhares de pessoas. Ou se o deus chama-se *Moloch* ou Mercado. Não importa, porque nada causa surpresa quando a relação é mesmo sacrificial. Se Martin Buber tem razão, isto é, se o homem é a um só tempo bom e mau, a primeira parte do estudo, demonstrou que desenvolveu, até o limite, o seu lado mau, maléfico. Todas as instituições, todas as relações, todos os estudos, até a própria criação da *polis*, da *urbs* e da *terra prometida*, respectivamente, grega, romana e hebraica, foi marcada, terrivelmente, pela relação sacrificial.

Em todo o percurso, o desejo mimético é constante. A primeira tensão entre Caim e Abel, que leva ao homicídio. O homicídio marca um novo tempo na vida humana e prolifera com todos os males a ele relacionados e culmina no grande sacrifício do dilúvio. A primeira discórdia foi o bastante para inaugurar um mundo violento, que se entrega à violência e cria deuses, que cobram a violência. Está claro que o desejo mimético é de tal forma uma constante, que foi sacado para ser a matéria prima de um mundo que vive de publicidade. Um “novo” mundo que

acabou por criar um novo deus, ao qual todos devem servir, exceto os amaldiçoados. Estes devem estar à margem, reservados, assim como acontecia com os prisioneiros e escravos astecas, para o culto sacrificial do novo deus Mercado.

Nada é novo num mundo sacrificial. Por isso mesmo o homem não encontrou seu lugar no universo. Ao contrário, o que era violência de um contra outro, agora é, tristemente, contra o mundo. E assim, demonstrou-se como todo empreendimento humano encontrou o fracasso, haja vista que, como afirma Empédocles, o homem confiou na discórdia. Dentro deste quadro, o direito ficou neutralizado, porque serviu como substituto sacrificial. Apesar de estar nele a luz para um novo caminho e para uma nova estruturação. Apesar de Ter sido desejado pelos gregos antigos, ser desenvolvido pelos romanos e chegar ao caráter divino entre os hebreus, não logrou êxito. Ao contrário, não tendo cumprido o seu papel de substituto sacrificial, perdeu, inclusive, o respeito de sagrado de que gozava o próprio sacrifício anterior. E, assim, lançou os homens, novamente, numa incerteza e numa roda de violência como, aliás, nunca vista. Como lembra Buber, pior que praticar sacrifícios é não praticar nenhum, efetivo e sagrado. Pois, pelo menos nos cerimoniais de sacrifícios havia certa unidade: todos se uniam *menos um*.

A violência sem uma válvula de

escape, não é aquela terminal, controlada, é, muitas vezes pior, a original. Assim, neste papel de substituto sacrificial, o judiciário andou mal porque perdeu a credibilidade. O exemplo antigo, e que bem exemplifica esta relação, é a figura de Aarão, o sacerdote, irmão de Moisés, o legislador. Enquanto Moisés demonstra alguma força política e de controle, seu irmão permite ao povo a corrupção e o culto ao bezerro de ouro. Este descontrole é, afinal, o que de pior pode acontecer com a violência, mas, também, não causa nenhuma admiração. Ficou demonstrado que quaisquer que sejam as instituições que partam daquele mesmo princípio, o da violência, não poderá controlá-la por muito tempo. A violência é, como foi dito, contagiante. Todos os instrumentos, todas as pessoas, todos, ficam marcados com a violência. Ao contrário, a segunda parte do estudo, procurou esclarecer, e o fez, as relações dialógicas. Se num primeiro momento da humanidade, a violência foi a marca inicial. Se, ao contrário, a marca for do amor, como ensina Empédocles, haverá união.

A partir do desfazimento de um equivocado conceito de amor como sentimento ou como palavra vazia e, simultaneamente, a partir da construção de amor como relação e, principalmente, como responsabilidade de uma pessoa para com outra, o estudo apresentou uma possibilidade diversa. Se antes, a solução foi a eliminação,

o aniquilamento, agora, é o da vida, o da construção, o do estar junto com, isto é, princípio eu-tu. A proposta é o da relação dialógica, em que todos são trazidos à mesa, tendo o homem como seu centro. O mesmo homem, que deveria ser constantemente morto, deve agora ser vivificado, tendo em vista que ele tem a solução para a sua própria crise. Uma luz aparece, ou seja, o caminho percorrido pelo homem até aqui fez por destruí-lo. A ideia central é que todos voltem e tomem o outro caminho - o amor, e, em vez de maldição, *digam* a bênção. Neste caminho esquecido, conhecido como reino do amor, o homem - e não a coisa, tem valor. O princípio é o próprio homem e, portanto, as instituições devem ser criadas para garantir o homem. Entre as quais, a instituição do direito, que manifesto, tanto pela *Themis* quanto pela *Diké*, reconheça e faça valer o homem. Porque assim como ocorreu com a violência, o amor, também, é contagiante. Se a violência transformou tudo em violência. O amor transforma tudo em amor. Se o direito foi a expressão da violência, agora pode ser a expressão do amor.

Claro, não é tão simples, porque aqui o amor deixou de ser um sentimento, para ser uma ação. Por isso mesmo, é a filosofia de Gandhi que serviu de guia. Uma filosofia política do amor, desenvolvida ao longo de um tempo, aplicada a um povo, com

resultados honestos e felizes. Mas o que falta. Gandhi ainda responde. *Ahimsa*, mas com *satyagraha*, ou seja, não-violência, amor, mas com firmeza pela verdade. É de Buber, também, a luz. Dizendo que, se o homem dialogar ele conserta seu caminho. E faz isto sem excluir Caim. Para ele, o grande passo em falso de Caim foi a recusa ao diálogo, que o fez errante e vagabundo sobre a terra, disseminando rancores e ódio. Talvez, esta firmeza em relação à verdade e à prática do amor, na filosofia gandhiana, e este propósito firme em dialogar, na filosofia buberiana, seja a proposta de Jesus de Nazareth, igualmente, indicando para a firmeza no dizer, isto é, no falar *dàbhàr*: “*que o vosso dàbhàr seja: Sim, sim; Não, não. O que passar disso é de procedência maligna*”²⁷³

Enfim, foram resgatados os principais conceitos gregos sobre a justiça. Um mais antigo, *Themis*, significando lei; outro, a partir das lutas entre classes sociais, *Diké*, cujo sentido é o da luta pelo direito. O resgate serve para apresentar as duas faces da justiça. Porém o que se tem como certo não é a justiça em si, mas o princípio em que ela se fundamenta. Para se livrar da substituição sacrificial, o direito deve crescer em torno do princípio do amor, da responsabilidade do eu com o tu. Neste caso, fará não somente por manifestar-se, mas, também, por educar. Lembrando que a comunidade (*polis*) é o

²⁷³ Mateus 5; 37;

lugar para que o homem se forme e, com virtudes, siga seu caminho de humanização do mundo. E isso só ocorre com a vontade de justiça, como a que se desenvolveu na antiga *polis*, e como lembra Jaeger, uma vontade que se converteu numa nova força formadora do Homem.²⁷⁴

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. OBRAS, 2ª ed. Tr. de Francisco de P. Saramanch. Madrid: Aguilar, 1977;
- BUBER, MartiN. YO Y TÚ. Trad. de Horácio Crespo. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión, 1969;
- CARDONA, Carlos. LA METAFÍSICA DEL BIEN COMUN. Madrid: Rialp, 1966;
- CORRIERE DELLA SERA, 17 dicembre 2000;
- COTRIM, Gilberto. FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA. 13ª edição. São Paulo: Saraiva, 1997;
- COULANGES, Fustel de, A CIDADE ANTIGA: estudo sobre o culto, o direito e instituições da Grécia e de Roma. Trad. port. 7ª ed. Liv. Clássica Editora, 1950;
- DALLARI, Dalmo de Abreu. Palestra BRASIL: 500 ANOS, na USF, 2000;
- EMPÉDOCLES. Fragmento 112, in KIRK, G. S. & RAVEN J. E.. OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS. trad. port. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1979;
- FOLHA DE SÃO PAULO. A autoria do poema foi erroneamente atribuída a Vladimir Maiakovski. O poeta Eduardo Alves da Costa garantiu que Maiakovski nada tem a ver com o poema, na Folha de São Paulo, edição de 20.9.2003;
- FRAILE, Guillermo Fraile. HISTÓRIA DE LA FILOSOFIA: Grécia y Roma. Madrid: B.A.C., 1956;
- FROMM, Erich. A REVOLUÇÃO DA ESPERANÇA: por uma tecnologia humanizada. Tradução de Edmond Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1969;
- FROMM, Erich. A SOBREVIVÊNCIA DA HUMANIDADE. Tradução de Waltensir Dutra. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1966;
- FROMM, Erich. TER OU SER? trad. Nathanael C. Caixeiro. 2ª ed. RJ: Zahar, 1979;
- GANDHI. AS PALAVRAS DE GANDHI. Texto selecionado por Richard Attenborough. Trad. A.B.P.de Lemos. RJ: Record, 1982;
- GIRARD, René. A VIOLÊNCIA E O SAGRADO. Tradução de M. C. Gambini, SP: Paz e Terra, 1990;
- GOLHAGEN, Daniel Jonah. OS CARRASCOS VOLUNTÁRIOS DE HITLER: o povo alemão e o holocausto. 2ª ed., tradução de Luís Sérgio Roizman. SP: Cia das Letras, 1999;
- HERÁCLITO de Éfeso. FRAGMENTOS. Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1980 (Fragmento 44);
- JAEGER, Werner. PAIDEIA: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979;
- LINS, Osman. RETÁBULO DE SANTA JOANA CAROLINA, in O CONTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO, com seleção, introdução e notas por Alfredo Bosi, da USP. São Paulo: Editora Cultrix, 1992;

²⁷⁴ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 128;

MORAES, Vinícius. ANTOLOGIA POÉTICA. 20ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1981;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro (direção e organização) et al. ANTROPOLOGIA JURÍDICA: UMA CONTRIBUIÇÃO SOB MÚLTIPLOS OLHARES. 2ª edição. São Paulo: Scortecci, 2018.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro (org) et al.. DIREITO, MITO E SOCIEDADE. São Paulo: Scortecci Editora, 2021.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “A EFICÁCIA IMEDIATA E DIRETA DAS NORMAS DE DIREITOS FUNDAMENTAIS EM FACE DO ESTADO E DAS RELAÇÕES PRIVADAS”, in Rev. Jurídica Logos, 2016, p. 41.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “ACERCA DO MOVIMENTO CRÍTICO DO DIREITO E OS NÚCLEOS FAMILIARES”, in CARVALHO, Salo (org.) et al. Para Além do Direito Alternativo e do Garantismo Jurídico. RJ: Lumen Juris, 2016.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “DIREITOS HUMANOS E REFUGIADOS”, in BARROSO, Luis Roberto et al (orgs.). Refugiados, Imigrantes e Igualdade dos Povos”. SP: Quartier Latin Editora, 2017.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “RACISMO E EXCLUSÃO NA DISTRIBUIÇÃO DE ÁGUA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA GESTÃO DO GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO, in Revista de Direito Padre Anchieta, Ano 15, n. 23, 2015, p. 68.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “REFLEXÃO JURÍDICA SOBRE DIREITO E SOCIEDADE”, in GUERRA, Willis S. (org) ALTERNATIVAS POLÍTICAS AO DIREITO. RJ: Lumen Juris, 2014.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “TERRA: USO E ABUSO NO CONTEXTO SOCIAL BRASILEIRO”, in Revista Jurídica Logos n. 8., 2015, p. 379.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. “UMA REFLEXÃO SOBRE DIREITOS HUMANOS E REFUGIADOS”, in Revista Logos n. 9, 2016, p. 153.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. A CRISE SACRIFICIAL DO DIREITO: UMA LEITURA DO DIREITO A PARTIR DE RENÉ GIRARD E MARTIN BUBER E DA DISTRIBUIÇÃO DOS BENS. Dissertação de Mestrado apresentada, defendida e aprovada na Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, em 2000;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. JUDAÍSMO E DIREITOS HUMANOS. Tese de Doutorado. PUC/SP, 2020.

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. PIERRE PROUDHON E SUA TEORIA CRÍTICA DO DIREITO CIVIL. São Paulo: Scortecci, 2020.

PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de direito civil*, v. 1. Atual. MORAES, Maria Celina Bodin de. 30. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. ESTUDOS DE HISTÓRIA DA CULTURA CLÁSSICA: cultura grega. I vol.. 5ª ed.. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980;

PLATONE. LA REPUBBLICA. Introduzione di Francesco adorno, traduzione di Francesco Gabrieli, com testo greco a fronte. Milano: Rizzoli Libri, 1999.

QUINTANA, Mario. PROSA & VERSO. 6ª ed. São Paulo: Editora Globo, 1996;

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E JURÍDICAS – FADIPA, disponível em

<https://revistas.anchieta.br/index.php/revistadecienciasociaisjuridica/issue/archive>

REVISTA DE DIREITO CIVIL –
FADIPA, disponível em
<https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaDirCivil/issue/archive>

TARTUCE, Flávio. *Direito civil: lei de introdução e parte geral*, v. 1. 15. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

VENOSA, Silvio de Salvo. *Direito civil: parte geral*. 17. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

VERNANT, Jean-Pierre. MITO E PENSAMENTO ENTRE OS GREGOS. Tradução de H. Sarain. RJ: Paz e Terra, 1990;